



Facultad de Teología
Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia

IN VERITATE CARNIS
LA CRISTOLOGÍA ANTIMANIQUEA
DE AGUSTÍN DE HIPONA
EN CONTRA *FAUSTUM MANICHAEUM*

Autor: D. Bruno Nicolás D'Andrea

Director: Prof. Dr. Fernando Rivas Rebaque

Codirector: Prof. Dr. Giuseppe Caruso

MADRID | Junio 2024

CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL

TÍTULO:

AUTOR:

DIRECTOR:

TUTOR-PONENTE:

DEPARTAMENTO:

FACULTAD O ESCUELA:

Miembros del Tribunal Calificador:

PRESIDENTE:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

SECRETARIO:

Firma:

Fecha de lectura:

Calificación:

*A mis padres, a mi hermano,
a todos mis seres queridos,
a mi familia agustino-recoleta,
todos amados
en la verdad de la carne de Cristo.*

AGRADECIMIENTOS

Desde el inicio de la investigación que ahora culmino puedo decir que este recorrido me permitió dialogar de cerca con la vida y el pensamiento de Agustín de Hipona, que siempre resultan estimulantes, iluminadores y apasionantes.

Aquí quisiera agradecer a Dios por la oportunidad de haber podido profundizar y ahondar en su Palabra mediada a través de los Padres de la Iglesia. Siento que puedo decirme de corazón y con Agustín, quien repite numerosas veces en su obra la pregunta: «¿qué tienes que no hayas recibido?» (cf. 1 Cor 4,7).

Por otra parte, agradezco el apoyo y el afecto constante de mi familia, especialmente de mis padres y de mi hermano. Por supuesto que agradezco a mi familia agustino-recoleta que supo acompañarme y favorecer el desarrollo de estos estudios. De hecho, me siento feliz de contribuir a los estudios de agustinología desarrollados por religiosos como Victorino Capánaga, José Oroz Reta, Francisco Moriones, John Oldfield, Teodoro Calvo Madrid, José Anoz y otros, que han sabido cultivar de manera notable este campo de investigación.

Asimismo, quisiera agradecer a UNIJES que ha contribuido con mis estudios de Doctorado en la reconocida Pontificia Universidad de Comillas, en la que he sentido que pude integrar la metodología y los conocimientos de Ciencias Patrísticas adquiridos en el Pontificio Instituto *Augustinianum* de Roma con la sensibilidad y las contribuciones en torno a los orígenes del cristianismo y a la dogmática que se cultivan día a día en las aulas de la universidad.

Finalmente, agradezco la paciencia, la cercanía y el acompañamiento de Fernando Rivas Revaque, quien con sus consejos e indicaciones ha trazado más que el camino que lleva a la consecución de un título; sus orientaciones seguramente me serán útiles en el desempeño de la tarea de investigación y de la docencia. Agradezco también al codirector de esta tesis, el profesor Giuseppe Caruso OSA, quien ya supo acompañarme en la elaboración de mi tesina en Roma. Su cercanía y al mismo tiempo sus agudas observaciones han servido de estímulo en aquel momento y hoy también me resultan significativas.

En definitiva, tengo presente a todos los que, de una manera u otra, han colaborado con el desarrollo de esta investigación. Sin duda alguna, en la interacción con otros he podido dar pasos que me llevan a presentar este escrito, que no quiere ser más que una contribución que nos ayude a conocer un poco más a la figura fascinante de Agustín de Hipona y que, al mismo tiempo, nos permita confesar y agradecer la encarnación del Verbo, garantía de salvación de todo el hombre y de todos los hombres.

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	17
INTRODUCCIÓN	25
1. Objeto y delimitación de la investigación	25
2. <i>Status quaestionis</i>	27
2.1. Los estudios críticos sobre Fausto y el <i>Contra Faustum</i> hasta 1929	29
2.2. Desde 1929 a 1969	30
2.3. Los descubrimientos de 1969 y la obra pionera de François Decret con relación al maniqueísmo norteafricano	31
2.4. Las contribuciones de Kevin Coyle, Gregor Wurst, Jason David BeDuhn, Johannes van Oort y Julien Ries	36
2.5. Nuevas aportaciones: Alban Massie, Isabelle Bochet, Martine Dulaey y otros	42
2.6. Balance	50
3. Metodología	51
4. Plan de trabajo	53
CAPÍTULO I: Cristología maniquea norteafricana	55
1. Aproximación al fenómeno religioso maniqueo	55

1.1. Mani, “Apóstol de Jesucristo”	57
1.2. El maniqueísmo y la gnosis	63
1.3. El mito maniqueo	67
1.3.1. Primer tiempo	68
1.3.2. Segundo tiempo	70
1.3.3. Tercer tiempo	75
1.4. Jesús, figura soteriológica en las fuentes del maniqueísmo	75
2. El maniqueísmo de Fausto en el contexto del cristianismo africano.....	82
2.1. El maniqueísmo norteafricano	83
2.2. Los orígenes del maniqueísmo en el África romana	84
2.3. Elementos distintivos de la cristología maniquea norteafricana.....	87
3. Correspondencias y diferencias en torno a la figura de Jesús	93
CAPÍTULO II: Itinerario cristológico de Agustín de Hipona.....	95
1. La cristología agustiniana hasta la ordenación presbiteral.....	98
1.1. Visión de conjunto	99
1.2. <i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum</i>	103
1.3. <i>De genesi contra Manichaeos</i>	105
1.4. <i>De uera religione</i>	111
2. La cristología agustiniana durante el presbiterado	116
2.1. Visión de conjunto	116

2.2. <i>De utilitate credendi</i>	119
2.3. <i>Contra Fortunatum</i>	120
2.4. <i>Contra Adimantum</i>	128
3. La cristología agustiniana durante el episcopado hasta el año 400	131
3.1. Visión de conjunto	131
3.2. <i>Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti</i>	137
4. Conclusiones parciales	142
CAPÍTULO III: El <i>Contra Faustum</i>: presentación y propuesta de lectura	145
1. Ocasión del <i>Contra Faustum</i>	146
2. Datación de la obra	152
3. El <i>Contra Faustum</i> en el marco de los escritos antimaniqueos	154
4. Sumario de la obra	157
5. Propuesta de lectura y estudio de la obra.....	174
CAPÍTULO IV: La cristología de Fausto.....	177
1. El Cristo de Fausto y el verdadero cristianismo (cf. Libro I)	177
2. <i>Generatio, passio et mors Christi</i> : la cristología de Fausto	179
2.1. <i>Euangelium</i> sin genealogías (cf. Libro II)	179
2.2. Negación del nacimiento humano de Cristo (cf. Libro III)	181
2.3. Cristo, el Hijo de Dios vivo (cf. Libro V)	183
2.4. Otras razones para negar la <i>natiuitas</i> humana del Hijo (cf. Libro VII) ...	185

2.5. La duda adopcionista de Fausto (cf. Libro XXIII)	187
2.6. Acerca de la “muerte” de Cristo (cf. Libro XXVI).....	189
2.7. Morir sin haber nacido no es imposible para Dios (cf. Libro XXVII).....	191
2.8. Características de la pasión y “muerte” de Cristo (cf. Libro XXIX)	192
3. El Cristo de Fausto en la concepción maniquea de Dios	194
3.1. Introducción.....	194
3.2. La trinidad maniquea y el “Cristo” maniqueo (cf. Libro XX)	194
4. Otros elementos relevantes de la cristología de Fausto.....	198
4.1. Introducción.....	198
4.2. Jesús liberador, reconocido sin necesidad de profetas (cf. Libro XIII) ...	198
4.3. Valor salvífico y ejemplar de la crucifixión mística (cf. Libro XIV)	199
4.4. El nacimiento de mujer como acto torpe y la crucifixión mística (cf. Libro XXXII).....	200
5. Interacción entre cristología y soteriología en Fausto	201
5.1. Introducción.....	201
5.2. Cristo, hombre nuevo, paradigma de salvación (cf. Libro XXIV)	204
6. Conclusiones parciales	209
CAPÍTULO V: Cristología antimaniquea en el <i>Contra Faustum</i>.....	213
1. Lectura analítica de libros sobre la encarnación	213
1.1. <i>Dei Filius uenit ad carnem</i> (cf. Libro II)	214

1.2. El concepto de <i>adoptio</i> y la defensa de la encarnación (cf. Libro III)	221
1.3. Hijo del hombre <i>per adsumptionem carnis</i> (cf. Libro V)	227
1.4. Habitó entre los hombres hecho Palabra encarnada (cf. Libro VII)	232
1.5. El Verbo se revistió de carne sin contaminación alguna (cf. Libro XX) ..	234
1.6. Hijo de David al proceder de David según la carne (cf. Libro XXIII)	239
1.7. Nació y murió en verdad: el evangelio es la verdad (cf. Libro XXVI)	244
1.8. Nacimiento y muerte de Jesús según los evangelios (cf. Libro XXVII)	248
1.9. Las <i>auctoritates</i> y la verdad sobre Cristo (cf. Libro XVIII)	249
1.10. El poder de Dios en el nacimiento de su Hijo (cf. Libro XXIX)	252
1.11. Conclusiones parciales	255
2. Elementos cristológicos presentes en otros libros.....	255
2.1. Ni falsas heridas, ni falsas cicatrices (cf. Libro VI)	256
2.2. Un falso Cristo, adorado junto al sol y a la luna (cf. Libro IX)	257
2.3. Cristo asumió un cuerpo mortal (cf. Libro XI)	258
2.4. Cristo verdadero y veraz en la <i>dispensatio humilitatis</i> (cf. Libro XII)	262
2.5. La esperanza católica radica en el hombre-Dios (cf. Libro XIII)	267
2.6. Asumió la muerte del hombre en favor del hombre (cf. Libro XIV)	271
2.7. Cristo verdadero <i>in ueritate carnis</i> (cf. Libro XV)	274
2.8. Verdadera es la carne de Cristo (cf. Libro XVI)	276
2.9. Defensa de la encarnación y exégesis alegórica (cf. Libro XXII)	280

2.10. Denuncia del <i>imaginatus Christus</i> (cf. Libro XXX).....	285
2.11. Dos <i>auctoritates</i> y dos cristologías (cf. Libro XXXII)	286
2.12. El <i>aduentus Saluatoris</i> es la encarnación (cf. Libro XXXIII)	287
3. Conclusiones parciales.....	290
CAPÍTULO VI: <i>In ueritate carnis</i>: el valor salvífico de la <i>incarnatio Christi</i> ...	293
1. Títulos cristológicos y defensa de la fe en la encarnación.....	296
2. <i>Filius Dei</i>	298
2.1. Aproximación	298
2.2. La <i>adoptio christiana</i> como don salvífico.....	299
2.3. <i>Adoptio per filium Dei</i>	303
3. <i>Filius hominis</i>	305
3.1. Aproximación	305
3.2. El perdón y la justificación como don salvífico de Cristo	306
3.3. La fe en el <i>filius hominis</i> es alimento del creyente.....	308
3.4. El <i>filius hominis</i> es <i>doctor humilitatis</i>	310
4. <i>Christus Mediator et Saluator</i>	311
4.1. Aproximación	311
4.2. La <i>incarnatio Christi</i> : condición de posibilidad de la mediación	312
4.3. <i>Christus mediator</i> : cabeza de la humanidad reconciliada	315
5. <i>Christus Sponsus</i>	319

5.1. Aproximación.....	319
5.2. El don salvífico de la libertad bajo la gracia.....	320
5.2.1. El Esposo y la Esposa.....	320
5.2.2. Iglesia Esposa, libre bajo la gracia	321
5.2.3. La esperanza de la Iglesia Esposa es su mismo Esposo	324
6. <i>Christus Sacerdos</i>	326
6.1. Aproximación.....	326
6.2. El don salvífico de la reconciliación y la santificación	328
6.2.1. Sacrificio preanunciado	328
6.2.2. Memorial del sacrificio.....	330
6.2.3. <i>Sacerdos magnus</i>	335
6.2.4. Sacerdote para obtener indulgencia.....	337
6.2.5. Sacerdote para santificar	338
7. Conclusiones parciales	341
CONCLUSIONES FINALES	345
RESUMEN	357
BIBLIOGRAFÍA	359

SIGLAS Y ABREVIATURAS¹

Siglas

1. TEXTOS DEL PERÍODO PATRÍSTICO

Alejandro de Licópolis

Alex. Lyc.	<i>Man.</i>	<i>De placitis Manichaeorum</i>

Agustín de Hipona

Aug.	<i>Acad.</i>	<i>Contra Academicos</i>
	<i>agon.</i>	<i>De agone christiano</i>
	<i>an. quant.</i>	<i>De quantitate animae</i>
	<i>c. Adim.</i>	<i>Contra Adimantum</i>
	<i>cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus liber unus</i>
	<i>c. ep. Man.</i>	<i>Contra espistulam quam uocant fundamenti</i>
	<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manichaeum</i>
	<i>c. Fel.</i>	<i>Contra Felicem Manichaeum</i>
	<i>c. Fort.</i>	<i>Contra Fortunatum Manichaeum</i>
	<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>
	<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
	<i>c. Sec.</i>	<i>Contra Secundinum Manichaeum</i>
	<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
	<i>duab. an.</i>	<i>De duabus animabus</i>
	<i>ench.</i>	<i>Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate</i>

¹ Las siglas y abreviaturas de colecciones, revistas y diccionarios serán tomadas de Siegfried M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 3ª ed. (Berlin: De Gruyter, 2017). Para la literatura griega y latina se tendrán en cuenta las siglas y abreviaturas de: Comisión Internacional del Thesaurus, ed. *Thesaurus linguae latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur* (Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft, 1990), 1-228; Geoffrey W. H. Lampe, ed. *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 11-49. En el caso de Agustín de Hipona, las siglas y abreviaturas serán tomadas de las obras colectivas reconocidas en el ámbito de los estudios agustinianos: *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), 43-45; *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eardmans Publishing Company, 1999), 27-33. Por otra parte, el *Corpus Augustinianum Gissense*, editado por Cornelius Meyer (Basel: Schwabe Verlag, 2002).

<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>exp. prop. Rm.</i>	<i>Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De genesi contra Manicheos</i>
<i>haer.</i>	<i>De haeresibus</i>
<i>imm. an.</i>	<i>De immortalitate animae</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo</i>
<i>nat. b.</i>	<i>De natura boni</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Simpl.</i>	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri XV</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>

Cipriano de Cartago

<i>Cyp.</i>	<i>testim.</i>	<i>Ad Quirinum</i>

Eusebio de Cesarea

<i>Eus.</i>	<i>h.e.</i>	<i>Historia Ecclesiastica</i>

Epístola a Diogneto

<i>Diogn.</i>	<i>Epistula ad Diognetum</i>

Evodio de Uzala

<i>Euod.</i>	<i>fid.</i>	<i>De fide contra Manichaeos</i>

Gregorio de Nacianzo

<i>Gr. Naz.</i>	<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>

Hegemonio

Hegem.	<i>Arch.</i>	<i>Acta Archelai</i>

Ireneo de Lyon

Iren.	<i>haer.</i>	<i>Adversus Haereses</i>

León Magno

Leo M.	<i>epist.</i>	<i>Epistulae</i>
	<i>serm.</i>	<i>Sermones</i>

Leporio

Lepor.		<i>Libellus emendationis</i>

Orígenes

Orig.	<i>Cant.</i>	<i>Commentarium in Cant. Canticorum</i>

Posidio de Calama

Possid.	<i>uita Aug.</i>	<i>Vita Augustini</i>

Secundino

Secund.	<i>epist.</i>	<i>Epistula Secundini</i>

Serapión de Thmuis

Serap.	<i>Man.</i>	<i>Contra Manichaeos</i>

Teodoreto de Ciro

Thdt.	<i>haer.</i>	<i>Haereticarum fabularum compendium</i>

Tertuliano

Ter.	<i>Adu. Marc.</i>	<i>Aduersus Marcionem</i>
	<i>carn.</i>	<i>De carne Christi</i>

Tito de Bostra

Tit. Bost.	<i>Man.</i>	<i>Contra Manichaeos</i>

2. COLECCIONES, REVISTAS Y DICCIONARIOS

AmUsTR	<i>American University Studies. Series 7. Theology and Religion</i>

AMG.BDiff.	<i>Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion</i>

Apocrypha	<i>Apocrypha</i>

ASEs	<i>Annali di Storia dell'Esegesi</i>
AThD	<i>Acta theologica Danica</i>
Aug.	<i>Augustinianum</i>
Aug(L)	<i>Augustiniana. Louvain</i>
AugL	<i>Augustinus-Lexikon</i>
AugM	<i>Augustinus Magister</i>
Aug(M)	<i>Augustinus. Madrid</i>
AugStud	<i>Augustinian Studies</i>
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
BAC.EE	<i>Biblioteca de Autores Cristianos. Estudios y Ensayos</i>
BAug	<i>Bibliothèque Augustinienne</i>
BEHE.R	<i>Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses</i>
BiToTe	<i>Bible de tous les Temps</i>
BTCon	<i>Biblioteca di teologia contemporanea</i>
Cass.	<i>Cassiciacum</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Latinorum</i>
CCSG	<i>Corpus Christianorum Graecorum</i>
CDios- RevAg	<i>Ciudad de Dios-Revista Agustiniiana</i>
CEAug	<i>Études Augustiniennes</i>
CFM	<i>Corpus Fontium Manichaeorum</i>
CFM.S	<i>Corpus Fontium Manichaeorum. Subsidia</i>
CJJC	<i>Collection "Jésus et Jésus-Christ"</i>
CMC	<i>Codex Manichaicus Coloniensis</i>
CollAug.	<i>Collectanea Augustiniana</i>
Comp.	<i>Compostellanum</i>
CPEg	<i>Connaissance des Pères de l'Église</i>
CrSt	<i>Cristianesimo nella Storia</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>

CT	<i>Codex Theodosianus</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i>
DPAC	<i>Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane</i>
EE	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
Elr	<i>Encyclopædia Iranica</i>
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte</i>
HdTh	<i>Handbücher Theologie</i>
HCh	<i>Histoire du christianisme: des origines à nos jours</i>
HE	<i>Historia Ecclesiastica</i>
Hist.	<i>Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte</i>
HoRe	<i>Homo Religiosus</i>
IATG	<i>Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete</i>
IPM	<i>Instrumenta patristica et mediaevalia</i>
JEH	<i>The Journal of Ecclesiastical History</i>
JThS	<i>The Journal of Theological Studies</i>
LACL	<i>Lexikon der antiken christlichen Literatur</i>
LeRe	<i>Lexikon der Religionen</i>
LSAAR	<i>Lund Studies in African and Asian Religions</i>
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
LTLat	<i>Lexicon Totius Latinitatis</i>
LuxMu	<i>Lux mundi</i>
ManS	<i>Manichaeen Studies</i>
MSTM	<i>Studia Theologica Matritensia</i>
NDPAC	<i>Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane</i>
NBA	<i>Nuova Biblioteca Agostiniana</i>
NHMS	<i>Nag Hammadi and Manichaeen Studies</i>
Numen	<i>Numen</i>
OCSA	<i>Obras Completas de San Agustín</i>

OSHT	<i>Oxford Studies in Historical Theology</i>
PAfC	<i>Mandouze, André</i>
Pat.	<i>Patrologia: Beiträge zum Studium der Kirchenväter</i>
PapyCol	<i>Papyrologica Coloniensia</i>
Par.	<i>Paradosis</i>
PGL	<i>A Patristic Greek Lexicon</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PP	<i>Philosophia Patrum</i>
REAugP	<i>Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques</i>
REAug	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
RechAug	<i>Recherches Augustiniennes</i>
RechAugPat	<i>Recherches Augustiniennes et Patristiques</i>
RevAg	<i>Revista Agustiniiana</i>
RHT	<i>Revue d'histoire des textes</i>
RMÂL	<i>Revue du moyen âge latin</i>
RSLR	<i>Rivista di storia e letteratura religiosa</i>
Salm.	<i>Salmanticensis</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
ScrTh	<i>Scripta Theologica</i>
SEAug	<i>Studia Ephemerides Augustinianum</i>
SGM	<i>Sources Gnostiques et Manichéennes</i>
SM(S)	<i>Sacramentum Mundi</i>
StMed	<i>Studia patristica Mediolanensia</i>
StPatr	<i>Studia Patristica</i>
StPat	<i>Studia Patavina</i>
SuPa	<i>Sussidi patristici</i>
SVigChr	<i>Vigiliae Christianae. Supplements</i>
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i>
TTS	<i>Tübinger theologische Studien</i>

TV	<i>Teología y Vida</i>
Velm	<i>Verdad e Imagen</i>
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i>
WSp	<i>Word and Spirit</i>
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>

Abreviaturas

<i>et al.</i>	y otros
cap.	capítulo
cf.	confróntese
col.	columna(s)
ed.	edición
(ed/s.)	editor/editores
fasc.	fascículo
ibid.	ibidem
id.	idem
ss.	siguientes
t.	tomo
v.	versículo
vol.	volumen

INTRODUCCIÓN

1. Objeto y delimitación de la investigación

Los estudios agustinianos siguen siendo uno de los más estimulantes campos de investigación de la patrística. Por nuestra parte, quisiéramos estudiar en profundidad la cristología de Agustín de Hipona y sus consecuencias para la soteriología en su obra titulada *Contra Faustum manichaeum*¹, de modo que podamos verificar la contribución de la misma a su itinerario cristológico. En efecto, Agustín en sus *Retractationes* dice que uno de los motivos que le llevó a escribir la obra fue la defensa de la fe en la encarnación:

«He escrito una obra extensa, *Réplica a Fausto, el Maniqueo*, que blasfema contra la Ley y los Profetas, y su Dios, y contra la encarnación de Cristo, y además porque dice que las Escrituras del Nuevo Testamento con que yo le refuto están falseadas, replicando a sus palabras propuestas con mis respuestas»².

Como veremos más adelante, los estudios relacionados con esta obra han tenido como objeto principal la defensa agustiniana del Antiguo Testamento, la apología del Nuevo Testamento en torno a la acusación maniquea de falsificación y el debate con relación a la concepción maniquea de Dios. En cambio, muy escasa ha sido la consideración de la defensa de la encarnación de Cristo y el análisis particular de sus consecuencias para la soteriología.

Una lectura atenta de la obra nos permite pensar que muy probablemente Agustín ofrezca una profunda visión cristológica con la que subrayaría la gran diferencia entre la soteriología católica y la maniquea. De hecho, luego de leer atentamente la obra, hemos pasado a considerar el estado actual de la investigación con relación a los estudios que, desde el siglo XX, han tenido por objeto la figura de Fausto, su obra conocida como *Capitula* y la obra de Agustín de Hipona antes mencionada. En seguida ofreceremos una reseña bibliográfica que intentará recoger todos los estudios hechos hasta mayo de 2024, con el fin de poner de relieve que el *Contra Faustum* ha sido objeto de múltiples estudios, pero la mayoría de las veces desde una aproximación interesada

¹ De ahora en adelante, simplemente *Contra Faustum*.

² Aug., retr. 2,7,1. CCL 57,95/2-6: *contra Faustum Manicheum blasphemantem legem et profetas et eorum Deum et incarnationem Christi, scripturas autem noui testamenti, quibus conuincitur, falsatas esse dicentem scripsi grande opus, uerbis eius propositis reddens responsiones meas.*

por la exégesis y no por temas teológicos o doctrinales como, por ejemplo, la cristología.

Hasta ahora no se ha llevado a cabo un estudio orgánico de la cristología antimaniquea de Agustín en su réplica a Fausto. Por el momento, con relación a los elementos cristológicos contenidos en esta obra solo encontramos estudios parciales, valiosos, inspiradores y fundamentales para una relectura de la misma, pero limitados en su objeto de investigación a cuestiones muy concretas referidas, ya sea al Cristo de Fausto, ya sea al Cristo de Agustín. No hemos encontrado en la bibliografía actual un estudio más amplio y al mismo tiempo más profundo sobre el argumento cristológico, y mucho menos con relación a los elementos soteriológicos que se desprenden del mismo en la controversia mantenida con los maniqueos.

Cabe señalar también que en lengua española son muy pocos los estudios sobre el *Contra Faustum*. La obra ha sido estudiada de manera parcial y en ningún caso bajo el prisma de la cristología antimaniquea presente en ella. Ciertamente esto no sería motivo suficiente para demostrar la originalidad de nuestro tema, pero no es menos cierto que el resultado de un estudio de las características que aquí proponemos puede constituir un aliciente y una contribución a la investigación patrística y agustiniana en lengua española.

Por otro lado, la cristología de Agustín todavía no parece haber sido estudiada en sus pormenores y, en gran medida, esto se debe a ciertas parcialidades metodológicas, nada extrañas cuando nos referimos a la cristología patrística. Caben las palabras de Brian E. Daley sobre la necesidad de un cambio de perspectiva en el estudio de la cristología patrística, analizada durante décadas bajo el prisma de la dogmática escolástica. Para muchos investigadores, entre ellos su maestro A. Grillmeier:

«Formados en la tradición de la dogmática escolástica, la cristología era aquella “vía” de la teología que se ocupaba de la estructura ontológica de la persona de Cristo: del “Misterio” por el que la persona singular y divina del Hijo o Palabra de Dios “subsiste”, en el seno de la historia creada, en dos naturalezas completas y sin confusión»³, pero «si la cristología es una lectura creyente de la persona de Jesucristo, entonces debe ocuparse, a la luz de un horizonte aún mucho más amplio, de aquel a quien la fe reconoce como Salvador y Señor y nos revela en términos completamente humanos la forma en que vive y actúa el Dios creador y salvador para redimirnos y acercarnos a sí mismo»⁴.

Cuando se trata de la cristología desarrollada en la patrística:

³ Brian E. Daley, *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de la edad patrística* (Salamanca: Sígueme, 2020), 33.

⁴ Ibid., 48.

«Si uno considera que la cristología se refiere en sentido estricto a la unidad de la persona de Jesucristo en la dualidad de sus naturalezas -es decir, solo considera el “ámbito” teológico al que apunta la fórmula de Calcedonia-, corre el riesgo de obviar la mayor parte de lo que Jesús significa para la fe cristiana, o al menos de empobrecer otros aspectos del pensamiento del hombre acerca de Dios –la soteriología, la antropología teológica, la teología trinitaria, la interpretación bíblica– al situarlos a una distancia injustificada de la fe en Cristo»⁵.

Estas palabras expresan muy bien el horizonte hermenéutico al que se aspira alcanzar con nuestra investigación sobre los elementos cristológicos presentes en el *Contra Faustum*. No se tratará, por tanto, de detenernos solamente en las consideraciones que conciernen a la unidad ontológica de Jesucristo, que, en efecto, están presentes en la obra agustiniana como modesto desarrollo de la fe nicena, sino que buscaremos percibir su contribución específica a la cristología sin un reduccionismo que podemos denominar de tipo dogmático. Por este motivo, hemos querido hablar en el título de nuestra investigación de cristología antimaniquea, para evitar al lector cualquier confusión que le sugiriese, bajo el sencillo título de cristología, encontrar un estudio sobre el desarrollo agustiniano de formulaciones dogmáticas en el *Contra Faustum*.

Por otra parte, la permanente alusión al tema soteriológico, esto es, a las consecuencias que se derivan de la cristología antimaniquea para la soteriología, será una manera de ampliar y al mismo tiempo delimitar el objeto de nuestro estudio. En cualquier caso, vamos ahora a pasar, como habíamos adelantado, al *status quaestionis*, ya que nos permitirá tener presente desde el primer momento el estado actual de la investigación en torno al *Contra Faustum*.

2. *Status quaestionis*

Vamos a procurar señalar ahora los momentos más significativos y los resultados más trascendentes de la investigación relacionada a Fausto de Milevi y, en especial, a la obra agustiniana *Contra Faustum*. Para ello, y por motivos de brevedad y de acotación estricta al tema que nos concierne, tratando de evidenciar la escasez de estudios sobre la cristología de dicha obra, vamos a abarcar el período que va desde los inicios del siglo XX hasta mayo del año 2024. De hecho, el estudio científico de la figura de Fausto podemos considerarlo iniciado con la obra de Albert Bruckner de 1901, como en seguida veremos⁶.

⁵ Ibid., 49.

⁶ En la siguiente reseña bibliográfica se señalan claramente las fases de la historia de la investigación sobre el maniqueísmo, indicando el momento en que se puede hablar de un estudio del maniqueísmo

A partir de 1929 acontece una verdadera revolución en lo concerniente al estudio del maniqueísmo. Hasta entonces el movimiento maniqueo era conocido a partir de fuentes indirectas, más precisamente a través de heresiólogos y polemistas de la Antigüedad⁷. Con el descubrimiento de una serie de obras maniqueas halladas en el oasis de Medinet Madi, en Egipto, se comienza a tener una visión mucho más amplia de la religión maniquea⁸. Allí se encontraron los siguientes textos escritos en copto: los *Kephalaia del Maestro*, las cartas de Mani, las *Synaxeis del Evangelio viviente*, una colección de homilías, las *Kephalaia de la Sabiduría de mi Maestro Mani* y un libro de salmos.

Más tarde, en el año 1969, en el Cairo, tuvo lugar otro importante descubrimiento arqueológico con notables consecuencias para la investigación del fenómeno religioso maniqueo. Se trataba de una serie de textos que más tarde serían conocidos bajo la única nomenclatura de Código Maniqueo de Colonia, debido a que la Universidad de Colonia (Alemania) patrocinó la investigación arqueológica⁹. Es un código escrito en griego, cronológicamente posterior a las fuentes halladas en Medinet Madi. La mayoría de los investigadores lo sitúan en el siglo IV, aunque otros se inclinan por pensar que es posterior. La información del Código Maniqueo de Colonia es valiosísima, porque permite conocer aspectos importantes del maniqueísmo: teología, antropología, ética, organización eclesiástica, etc.

Finalmente, otro hallazgo significativo del siglo pasado, aunque no tan trascendente como los anteriores, tuvo lugar en los años 1980-1990 en el oasis de Dakhla, también en Egipto. Más evidencia papirológica permitió nuevos avances en la investigación, arrojando nueva luz sobre el pensamiento de Mani y de sus seguidores. Por otra parte, las fuentes maniqueas chinas no cesan de crecer después de 2006. Además, investigaciones arqueológicas en la provincia de Cantón, en Quanzhou, han permitido identificar huellas de la implantación maniquea en otras zonas de China¹⁰.

En cualquier caso, tomando como fechas señaladas los hallazgos de 1929 y 1969, y algunas de las contribuciones más significativas de estudiosos de renombre en la materia, vamos a periodizar la breve reseña bibliográfica con la que presentaremos el estado actual de investigación sobre Fausto de Milevi y su obra y el *Contra Faustum* de Agustín. Cabe mencionar que la última obra que citaremos será el tercer volumen de la

como fenómeno religioso autónomo y no ya como herejía cristiana, cf. Jean-Daniel Dubois, “Le manichéisme. À la lumière des documents nouveaux”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 42-84; Fernando Bermejo Rubio, *El maniqueísmo. Estudio introductorio* (Madrid: Trotta, 2008), 221-234.

⁷ Cf. Nicholas J. Baker-Brian, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered* (London: Continuum, 2011).

⁸ Cf. James M. Robinson, *The Manichaean Codices of Medinet Madi* (Eugene: Cascade Books, 2015).

⁹ Cf. Ludwig Koenen y Cornelia Römer, eds. *Der Kölner Mani-Kodex, Über das Werden seines Leibes, Kritische Edition*. PapyCol 14 (Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1988).

¹⁰ Ibid., 45.

edición francesa de la réplica agustiniana que ha sido publicado mientras concluíamos la presente investigación.

2.1. Los estudios críticos sobre Fausto y el *Contra Faustum* hasta 1929

Albert Bruckner quizá haya sido el primero en acercarse con interés científico a la figura de Fausto de Milevi y su pensamiento, contribuyendo así a la historia del maniqueísmo en Occidente¹¹. De hecho, en su estudio trata, a partir de los medios con los que entonces contaba, de resituarse el pensamiento del obispo maniqueo en el contexto del maniqueísmo occidental, del cual Fausto sería un notable representante. Procuró hacer aportes que permitirían trazar la biografía de Fausto y delimitar las preguntas fundamentales resultantes del estudio de sus *Capitula* y de su confrontación con la fe católica. Entre otras cosas, se detiene en la consideración de su pensamiento teológico, abordando temas como la formación del mundo, asunto ampliamente reconocido como maniqueo, la Trinidad, la imagen de Cristo, la ética y la ascética, etc. Con todo, se trata de una aproximación, más que de un estudio pormenorizado de estos temas. El autor muestra mayor interés por la crítica bíblica de Fausto y su posición ante la interpretación católica del Antiguo y Nuevo Testamento, así como por la propaganda del obispo de Milevi.

En 1926 sale a la luz la obra de Paul Monceaux que también ha sido un intento de reconstruir la obra de Fausto¹². El autor ofrece una introducción con información sobre la vida de Fausto y, lo que es más importante, ofrece una versión de sus *Capitula*, señalando además que su nombre probablemente sería *Capitula de christiana fide et ueritate*¹³ y que la finalidad del mismo sería convertirse en un manual apologético para el uso de los maniqueos, especialmente de los laicos. Por otra parte, con mucha claridad ha sabido señalar, a partir de lo que dice Agustín en las *Retractationes* a propósito del *Contra Faustum*, los cuatro temas más importantes de sus *Capitula*: la crítica al Antiguo Testamento, las interpolaciones existentes en el Nuevo Testamento, la negación de la encarnación y la concepción maniquea de Dios. Ahora bien, Fausto se destacaría como exégeta y no como teólogo, ya que en este último aspecto no haría más que resumir lo que antes habían dicho Mani y Adimanto¹⁴.

Como podemos ver hasta aquí, los aspectos teológicos o doctrinales no han sido considerados con suficiente amplitud en esta primera fase de la investigación. Ha tenido más peso el empeño por reconstruir la obra del obispo maniqueo y por delimitar

¹¹ Cf. Albert Bruckner, *Faustus von Mileve: Ein Beitrag zur Geschichte des Abendländischen Manichäismus* (Basel: F. Reinhardt, 1901).

¹² Cf. Paul Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milev: restitution de ses Capitula* (Paris: Imprimerie Nationale, 1926).

¹³ «Titre entièrement conforme au contenu, comme aux prétentions des Manichéens d'Afrique et de Rome, qui disaient et se croyaient les vrais chrétiens» (ibid., 17).

¹⁴ Ibid., 20.

mejor su biografía, aún sin desdeñar la contribución agustiniana al conocimiento del maniqueísmo.

2.2. Desde 1929 a 1969

Después del año 1929, en primer lugar, encontramos una muy breve reseña de la obra *Contra Faustum* en una edición francesa hecha a las *Retractationes*¹⁵, aunque se trata solamente de una sucinta nota complementaria.

Más importante resulta ser una tesis doctoral presentada en el *Institut Catholique de Toulouse*. En ella, Paul Cantaloup abordó el tema de la armonía de los dos testamentos tal como la presenta Agustín en el *Contra Faustum*¹⁶. El autor se concentró fundamentalmente en la dimensión apologética de la exégesis agustiniana, según la cual el Antiguo Testamento es profecía y anuncio del Nuevo. Con todo, no se detiene especialmente en otros temas que podemos denominar teológicos o doctrinales.

En el año 1964, con motivo de una publicación colectiva que conmemoraba de alguna manera la celebración del Concilio Vaticano II, Jeanne y Pierre Courcelle ofrecieron un estudio inédito sobre ilustraciones encontradas en manuscritos del *Contra Faustum*, pertenecientes al período que va del siglo XI al siglo XV, algunas francesas, otras italianas¹⁷. En el artículo muestran cómo se observa una evolución en el curso del tiempo: mientras que en las primeras miniaturas se constata la intención de representar el debate entre Agustín y Fausto, indicando la victoria del Hiponense y la condición de derrotado del hereje, a partir del siglo XV no se procura ya reflejar la polémica, sino más bien la intención “ecuménica” del obispo de Hipona. Más aún, en la última ilustración estudiada, se contempla al Hiponense solo, anciano, delante de un libro. Probablemente, esta sea, según la opinión de los autores, la representación más verídica si se tiene en cuenta el contenido de la obra antimaniquea, ya que en ella no se contiene el proceso verbal de un debate real, sino un debate ficticio creado por Agustín para rebatir un escrito del obispo maniqueo de Milevi¹⁸.

En la sucinta voz *Fauste de Milevi* que encontramos en el *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, de la estudiosa francesa Anne-Marie La Bonnardière, se encuentran las fuentes para conocer la vida de Fausto y su obra¹⁹. Luego de señalar las

¹⁵ Gustave Bardy, “*Contra Faustum*”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Les Révisions*, editado por Gustave Bardy. BAUG 12 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1950), 578.

¹⁶ Cf. Paul Cantaloup, *L'harmonie des deux Testaments dans le «Contra Faustum Manichaeum» de saint Augustin* (Thèse de doctorat. Institut Catholique de Toulouse, 1955).

¹⁷ Cf. Pierre Courcelle y Jeanne Courcelle, “Quelques illustrations du ‘Contra Faustum’ de saint Augustin”. En *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II* (Catania: Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, 1964), 1-9.

¹⁸ Ibid., 8-9.

¹⁹ Cf. Anne-Marie La Bonnardière, “Fauste de Milevi”. En DHGE, t. 16, fasc. 92 (Paris: Letouzey et Ané, 1912-1967), col. 729-731.

menciones del *Contra Faustum* en la producción agustiniana, la autora se detiene en dar los datos biográficos más seguros y luego define los *Capitula* como una obra de exégesis anticatólica. Por otra parte, subraya el conocimiento que Fausto tenía tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y, además, indica los libros reconocidos por él. Es interesante resaltar que se arriesga a definir su pensamiento cristológico como fundamentalmente arriano, centrado en negar el nacimiento virginal de Cristo y su pasión²⁰. El texto se cierra con breves alusiones a su teodicea y antropología, pero no desarrolla ninguno de estos aspectos.

2.3. Los descubrimientos de 1969 y la obra pionera de François Decret con relación al maniqueísmo norteafricano

Además del descubrimiento de fuentes maniqueas del año 1969 del que ya hablamos, un hito en los estudios del maniqueísmo occidental lo constituye la obra de François Decret –*Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine: les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*–, que ha sido, sin duda alguna, una puesta al día de los conocimientos que hasta ese momento se tenían a propósito del maniqueísmo norteafricano²¹. Aquí podemos situar un progreso significativo en el estudio del maniqueísmo del norte de África al que progresivamente muchos investigadores entregarán la mayor de sus energías.

En cuanto a la obra citada, parecen ser dos las orientaciones fundamentales de aquella investigación: la primera, que entiende que Agustín maniqueo no parece haber sentido que pertenecía, en el contexto del África de aquel entonces, a una secta particular de la religión maniquea; la segunda, que indica que el maniqueísmo en África nace como una maniobra hábil de propaganda para evitar el rigor de las leyes y las persecuciones. Con todo, la pretensión fundamental del investigador francés consistía en estudiar conjuntamente tres obras antimaniqueas consideradas como la respuesta de Agustín a los maniqueos en un momento puntual de la controversia. Se trata del *Contra Fortunatum*, el *Contra Faustum* y el *Contra Felicem*. De hecho, ofrece razones suficientes para un abordaje como este y procura estudiar, a partir de un análisis sistemático de las tres obras, los temas principales de estas controversias, tanto en lo que se refiere al ataque como a la defensa. Cabe destacar que esta obra, sin duda alguna, ha contribuido notablemente al estudio del maniqueísmo norteafricano, como tendremos la oportunidad de ver a lo largo de nuestro trabajo, ya que sigue gozando de vigencia en numerosos puntos. Su importancia creemos que reside en haber delineado el rostro del maniqueísmo del norte de África a partir de un acercamiento original y amplio, por primera vez logrado, a las figuras de tres grandes abogados de Mani: Fortunato, Fausto y Félix. Ahora bien, a propósito de la doctrina cristológica de Fausto podemos destacar que Decret incluye una serie de breves apartados referidos

²⁰ Ibid., 730.

²¹ Cf. François Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine: les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Paris: Études Augustiniennes, 1970).

a ella en el marco de la soteriología maniquea, que han sido y siguen siendo útiles para su comprensión, pero que no han agotado el tema.

Durante el mismo año, nos encontramos con una contribución de Marcello Marin a la investigación del *Contra Faustum* en ámbito claramente exegético²². Se trata de un breve artículo, o más bien notas, en el que el autor se propone demostrar que en los números 22,4 y 32,4 de la obra antimaniquea se estaría en presencia de fuentes veterotestamentarias que hasta el momento no habían sido claramente identificadas. En definitiva, el autor deja entrever que el obispo maniqueo se había documentado muy bien a propósito del Antiguo Testamento y que hasta el momento eran escasas las investigaciones en torno al conocimiento que poseían los maniqueos de textos bíblicos hebreos.

En 1977 Claudio Basevi se doctora en la Universidad de Navarra con una tesis sobre la interpretación agustiniana del Nuevo Testamento²³. En ella trata de estudiar la criteriología de la exégesis de Agustín con relación a los textos neotestamentarios. No se pregunta por el sentido de la interpretación agustiniana de tal o cual pasaje, sino por los principios reguladores de su hermenéutica bíblica. En cualquier caso, allí aborda tres obras en particular y de ellas extrae dichos principios o criterios exegéticos: se trata del *De doctrina christiana*, el *Contra Faustum* y el *De consensu euangelistarum*. Es digno de destacar que el autor afirma que hacia el año 400 Agustín habría terminado por delimitar sus criterios de interpretación bíblica y que desde entonces ya no serían sustancialmente modificados. La polémica con los maniqueos habría favorecido la evolución de Agustín como intérprete de la Sagrada Escritura. El *Contra Faustum* sería un testimonio de ello. Hasta aquí es fácil deducir que la obra de Basevi está referida fundamentalmente a la exégesis de Agustín y, en todo caso, a temas que reconoce como pertenecientes a teología bíblica, pero no a otros temas teológicos vinculados a una reflexión típicamente doctrinal. En cualquier caso, se debe conceder que supo tratar la figura de Cristo tal como emerge en las tres obras agustinianas antes mencionadas, pero en cuanto tema de teología bíblica. Esto hace que encontremos aportes valiosos al estudio del *Contra Faustum* y de su particular presentación de la figura de Cristo. Sin embargo, no desarrolla un estudio pormenorizado de la cristología o de la soteriología que se desprende la obra. Además, los estudios actuales permiten reconocer en Fausto de Milevi un conocimiento mayor de la Escritura que el que parece otorgarle Basevi, que se muestra muy crítico con el pensamiento y los criterios exegéticos del obispo maniqueo.

²² Cf. Marcello Marin, "I Manichei e l'Antico Testamento in *Contra Faustum* 22,4 e 32,4". *Vetera Christianorum* 14 (1977): 176-179.

²³ Cf. Claudio Basevi, *San Agustín: la interpretación del Nuevo Testamento: criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De consensu Evangelistarum"* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1977).

El apartado que André Mandouze dedica a *Faustus episcopus Manichaeorum* en su *Prosopographie*²⁴, se detiene en aspectos biográficos y en una presentación panorámica de su pensamiento, especialmente en lo que se refiere a su talento como exégeta y exponente de la doctrina maniquea. En cualquier caso, con relación a la cristología se puede decir que no se afronta, ya que, presentando los temas, solo encontramos meras alusiones al rechazo de la encarnación por parte de Fausto. En este sentido, no puede esperarse de este estudio introductorio aportes muy significativos para nuestro estudio, en todo caso sí son valiosos algunos datos sobre la vida de Fausto.

En 1983 Calogero Riggi presentó, en un brevísimo artículo de diccionario²⁵, datos biográficos de Fausto, resaltando en especial su formación retórica y la intencionalidad misionera de su ministerio episcopal y de sus *Capitula*. Con todo, si bien señala la posición hermenéutica de Fausto ante el Antiguo y Nuevo Testamento como tema central de su *Capitula* y de su polémica con los católicos, no hace mención del tema cristológico.

En 1989 el ya mencionado investigador francés, F. Decret, realizó un estudio exhaustivo sobre la utilización de las cartas de Pablo en las obras del maniqueísmo norteafricano²⁶, especialmente en los *Capitula* de Fausto, en las declaraciones, en los comentarios y en las profesiones de fe de Fortunato y Félix, así como en las *Disputationes* de Adimanto y en el texto conocido como *Manuscrito de Tebesa*. Se trata una vez más de una investigación centrada en una cuestión prevalentemente exegética. El estudio de los pasajes utilizados muestra no solo cómo los responsables del maniqueísmo norteafricano para rechazar el Antiguo Testamento encuentran gran parte de su argumentación en una particular interpretación de Pablo, sino también cómo, hacia finales del siglo IV e inicios del siglo V, la autoridad del Apóstol de los gentiles era reclamada en la lucha por descubrir dónde se hallaba la auténtica fe cristiana.

En los años noventa del siglo XX, F. Decret sintetiza los aspectos claves de la soteriología maniquea, especialmente a partir de un estudio del concepto de *homo nouus* presente en la obra de Fausto²⁷. Se trata del tema de la justificación y la salvación del “hombre nuevo” tal como lo presenta el obispo maniqueo en sus *Capitula*. Pone de relieve el contraste que existe entre la tesis tradicional sobre la justificación del hombre y su salvación, que es del sujeto comprendido como unidad psico-somática,

²⁴ Cf. André Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 1, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982).

²⁵ Cf. Carlo Riggi, “Fausto manicheo”. En DPAC, vol. 1, dirigido por Angelo Di Berardino (Casale Monferrato: Marietti, 1983), 1336.

²⁶ Cf. François Decret, “L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique”. En *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, editado por Julien Ries, François Decret, William H. C. Frend y Maria G. Mara, 29-85. SP, 5 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1989).

²⁷ Cf. François Decret, “Giustificazione e salvezza dell'«uomo nuovo» secondo Faustus Manicheo”. *Aug.* 30 (1990): 21-29.

bien expresada por Agustín en numerosas ocasiones, y la tesis del obispo maniqueo que no reconoce una salvación del cuerpo y que no encuentra en el rito del bautismo un momento significativo en el proceso de justificación del ser humano. Por el contrario, el obispo maniqueo, trayendo a colación textos del Nuevo Testamento que oponen el hombre interior y nuevo al hombre exterior y viejo (2 Cor 4, 16; Col 3,9; también Jn 3,3), sostiene la idea de una justificación de tipo gnóstica, aquella que vive el elegido una vez que llega al reconocimiento (*agnitio*) de Dios y se libera de la condición de la materia por medio de un Salvador espiritual que es Jesús²⁸. Tal justificación y salvación del hombre nuevo no es otra cosa que retornar al Reino o, en otras palabras, es un regreso al paraíso perdido, una memoria del pasado o del Reino de la Luz. Como podemos ver, se trata de un estudio que plasma muy bien los elementos fundamentales de la soteriología maniquea y, en especial, de Fausto. El vínculo entre cristología y soteriología es tratado, aunque someramente. Asimismo, se destaca aquí la figura del Salvador espiritual que los maniqueos encontraban en Cristo.

El especialista francés, convocado una vez más para contribuir en una obra colectiva, partiendo de fuentes maniqueas chinas, en 1991 hace una recapitulación de gran parte de la información que ofrece Fausto en sus *Capitula*, así como también menciona otros autores maniqueos como Fortunato y Félix, para subrayar que el dogma fundamental del maniqueísmo se basa en la distinción de los dos principios²⁹. Por otra parte, muestra cómo Agustín en clave polémica ha sabido utilizar dicha doctrina para acusarlos de politeísmo. En resumen, se trata de un artículo que sintetiza un aspecto fundamental de la dogmática maniquea. En cualquier caso, la cristología no es objeto de tratamiento específico.

En el año 1992 Guy Gedalyah Stroumsa publica la obra *Savoir et salut* dedicada al estudio de la gnosis en la Antigüedad. Apartados significativos están dedicados al maniqueísmo. Un capítulo en particular se detiene en Fausto y en Agustín: «Les mots et les oeuvres: connaissance religieuse et salut chez Augustin et Fauste de Milève»³⁰. Allí se detiene especialmente en la preferencia o jerarquía que establece Fausto entre doctrina y praxis, dando más relieve o primacía a esta última. De hecho, los maniqueos insistirían en el comportamiento encratita como cumplimiento de los mandamientos del Nuevo Testamento³¹. Con todo, el autor concluye que la temeraria pretensión del maniqueísmo es presentarse como religión de conocimiento absoluto y ascetismo radical, pero en la realidad no ha podido librarse de la acusación de mitología barroca³². Por otro lado, sí quisiéramos destacar cómo se refiere a la réplica agustiniana. Afirma

²⁸ Ibid., 24-25.

²⁹ Cf. François Decret, “Le dogme manichéen fondamental des deux principes selon Faustus de Milev”. En *Manichaica selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen (ManS, 1. Lovanii: 1991), 29-85.

³⁰ Cf. Guy G. Stroumsa, *Savoir et salut*. Patrimoines (Paris: Cerf, 1992), 341-353.

³¹ Ibid., 343.

³² Ibid., 353.

que el *Contra Faustum* es una obra maestra de la literatura polémica patrística, a la cual solo el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir o el *Contra Celsum* de Orígenes puede ser comparado por su importante confrontación con los desafíos espirituales e intelectuales mejor lanzados contra el cristianismo antiguo³³.

En la introducción a la edición española más reciente del *Contra Faustum*, Pío de Luis se detiene en una exposición sintética sobre temas como la relación personal entre los protagonistas de la polémica, la figura del obispo de Milevi y su obra y la réplica de Agustín³⁴. Quizá el aspecto más relevante sea la atención que presta a los distintos tipos de argumentos que los adversarios han sabido utilizar en la *disputatio* ficticia. Destaca, por otra parte, que la figura de Cristo era parte central del debate y señala correctamente las figuras cristológicas propias de la secta. Además, reconoce que los maniqueos aprobaban en su lenguaje técnico palabras como pasión y crucifixión, pero lo hacían llenándolos de un contenido semántico ajeno a la teología de los católicos³⁵. Ahora bien, no pasan de ser alusiones hechas sobre un tema amplio y complejo a la hora de delimitar bien sus contornos y las interconexiones en el interior de la doctrina maniquea.

El ya citado, F. Decret, en 1997 presenta la figura de Fausto de Milevi como uno de los mayores exponentes del maniqueísmo latino del norte de África, considerando al hombre, al maestro de exégesis y al polemista³⁶. De hecho, desarrolla estos tres aspectos uno por uno. Al explayarse en el segundo de ellos, siguiendo fundamentalmente a Monceaux, elige los siguientes elementos: el rechazo del Antiguo Testamento, la negación de la encarnación de Cristo, el dualismo doctrinal y las interpolaciones que existirían en los evangelios y en las cartas paulinas. Como podemos ver la cristología es apenas mencionada y solo se trata de la cristología maniquea, es decir, de la de Fausto, y no de la cristología antimaniquea de Agustín. En cualquier caso, no podría ser de otra manera por la finalidad de la contribución a esta obra colectiva. Además, es evidente que la temática principal del artículo debía ser la presentación de Fausto y de su ministerio pastoral en cuanto obispo de la iglesia maniquea.

En el año 1998 Jean-Pierre Weis proporciona a la investigación sobre el *Contra Faustum* una reflexión que versa específicamente sobre el método polémico que Agustín utiliza para confutar la argumentación del obispo maniqueo en sus *Capitula*³⁷.

³³ Ibid., 342-343.

³⁴ Cf. Pío de Luis Vizcaíno, "Introducción". En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis, 3-52. OCSA, 31 (Madrid: BAC, 1993).

³⁵ Ibid., 11-12.

³⁶ Cf. François Decret, "Faustus de Milev, un évêque manichéen au temps de saint Augustin". En *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. Atti del 25º Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana*, 763-765. SEAug, 58 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997).

³⁷ Cf. Jean-Pierre Weis, "La méthode polémique d'Augustin dans le *Contra Faustum*". En *Inventer l'Hérésie? Discours polémiques et pouvoir avant l'Inquisition*, editado por Monique Zerner, 15-38 (Nice: Centre d'Études Médiévales de Nice, 1998).

Si bien al inicio aborda cuestiones generales relacionadas con la obra antimaniquea, se detiene en un segundo momento en los aspectos retóricos y polémicos del texto que permiten descubrir el cambio de tonos, tanto en Agustín como en su adversario, el recurso de las *auctoritates* en el desarrollo de la argumentación, el uso de la ironía en momentos álgidos de alguna *disputatio*, etc. Con todo, en su conclusión, a propósito de Agustín, señala el intento permanente de querer persuadir y convencer al obispo maniqueo. Por otra parte, y quizá sea lo que aquí merece la pena destacar, al hablar de la negación del nacimiento humano de Cristo por parte de Fausto el autor dice que se opone a un “Cristo desencarnado”, el del obispo de Milevi, un “Cristo encarnado”, el de la Iglesia Católica, el del Hiponense. Acompaña esta indicación con los textos de la Sagrada Escritura, del Antiguo y Nuevo Testamento, que Agustín hace valer ante su adversario³⁸.

2.4. Las contribuciones de Kevin Coyle, Gregor Wurst, Jason David BeDuhn, Johannes van Oort y Julien Ries

La senda trazada por F. Decret es asumida en gran medida por investigadores que se han especializado notablemente en el maniqueísmo norteafricano. En este momento de nuestro breve recorrido bibliográfico vale la pena destacar a autores como Kevin Coyle, Gregor Wurst, Jason David BeDuhn, Johannes van Oort y Julien Ries.

En 1999 K. Coyle hizo su contribución al ya clásico *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*³⁹, presentando algunos breves datos biográficos a propósito de Fausto y señalando lo que sería a su juicio el propósito principal de sus *Capitula*: mostrar que el maniqueísmo es el cristianismo en su forma más pura⁴⁰. Además, propone la estructura interna de cada *capitulum*, en el que se encontraría una objeción católica frente a un punto de la doctrina maniquea y luego la defensa maniquea del mismo. También destaca el notable conocimiento del Antiguo y del Nuevo Testamento que tiene Fausto al momento de escribir la que sería la más aguda crítica contra la interpretación católica de la Escritura. Por otro lado, datando el *Contra Faustum* entre los años 398 y 400, ofrece una síntesis señalando los dos temas tratados con mayor preponderancia: la defensa de la unidad de los dos testamentos y del nacimiento humano de Cristo. Como podemos ver, se trata de un estudio muy breve que debe ser juzgado por el tipo de obra colectiva en que se encuentra y por las condiciones que debe respetar de brevedad y síntesis que se requieren para los diccionarios y léxicos.

³⁸ Ibid., 30.

³⁹ Cf. John K. Coyle, “Faustum Manichaeum, Contra”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 355-356 (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999).

⁴⁰ “His main purpose is to show that Manicheism is Christianity in its purest form” (ibid., 355).

Uno de los que más ha estudiado la obra del *Contra Faustum* es G. Wurst. En este caso, su contribución se basa en una relectura de *Contra Faustum* 20,2⁴¹, libro sin duda importante para el estudio de la cristología maniquea. Sin embargo, la brevedad de su reflexión nos permite concluir que se trata de un estudio parcial de la cristología maniquea a partir de la réplica agustiniana. Ahora bien, se trata de un aporte sobre el que deberemos volver más adelante.

G. Wurst, arriba mencionado, en una obra colectiva sobre el maniqueísmo latino occidental, ofrece un estudio sobre el género literario de la obra de Fausto⁴², que como ya dijimos es conocida indirectamente a través de Agustín como *Capitula*. El autor llama la atención sobre el hecho, poco estudiado, de que el vocablo latino *capitula* no es otra cosa que la traducción griega de la palabra *kephalaia*⁴³. A partir de este punto, propone situar la obra del obispo maniqueo en el contexto más amplio de una serie de obras del maniqueísmo reconocidas como *kephalaia*. Se trataría, entonces, de un género literario específico del cual se habrían aprovechado los maniqueos de Oriente y, por otra parte, no debería descartarse que haya sido conocido y utilizado como vehículo de difusión de la doctrina maniquea en África⁴⁴. Los argumentos del autor no se basan solo en la relación semántica entre *kephalaia* y *capitula*, sino en un estudio filológico e histórico de la estructura base que permite descubrirse a partir del *Contra Faustum*. En conclusión, tanto en las *Kephalaia* maniqueas como en Fausto encontraríamos una variante del género de las *Quaestiones et responsiones* o *Erotapokriseis*-Literatur⁴⁵. Sin duda, parte importante de su investigación consistió en una revisión crítica del trabajo de P. Monceaux. En definitiva, la significativa contribución de G. Wurst no deja de ser un estudio que permite esclarecer aspectos importantes del autor y de su obra literaria, pero no directamente de su pensamiento cristológico.

⁴¹ Cf. Gregor Wurst, "Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus de Mileve (Augustinus, *contra Faustum* 20,2)". En *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 648-657. (Berlin: Akademie Verlag, 2000).

⁴² Cf. Gregor Wurst, "Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus de Mileve". En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaen Studies (IAMS)*, editado por Johannes Van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst, 307-324. NHMS, 49 (Leiden: Brill, 2001).

⁴³ «Es ist, soweit ich die Literatur überblicke, bislang nur ein einziges Mal explizit herausgestellt worden, daß es sich bei dem Wort *capitula* letztlich um nichts anderes als die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs *kephalaia* handelt» (ibid., 308-309).

⁴⁴ «Die *Kephalaia*-Literatur ist somit ein im Manichäismus durchaus verbreitetes und wohl bekanntes *genus litterarium*, so daß man die Kenntnis dieser Literaturform für den nordafrikanischen Manichäismus nicht prinzipiell wird ausschliessen können, auch wenn wir kein direktes Zeugnis dafür besitzen» (ibid., 309).

⁴⁵ «Diese Grundstruktur ist keine manichäische Erfindung, sondern es handelt sich, sowohl bei den manichäischen *Kephalaia* als auch bei Faustus, um eine Variante der antiken *Quaestiones et responsiones*- bzw. *Erotapokriseis*-Literatur, in deren Tradition auch die gnostischen Dialoge stehen» (ibid., 312).

Es importante destacar un estudio que versa sobre la cristología, aunque no esté dedicado exclusivamente al *Contra Faustum*. Se trata de un breve artículo de J. Ries en el que trata fundamentalmente el tema de la salvación en la controversia que tuvo Agustín con los maniqueos⁴⁶. Partiendo de algunos datos ofrecidos por las fuentes no latinas, concretamente los *Kephalaia* y el Códice de Colonia, propone estudiar la figura de Jesús en su misión de Salvador, pero acotándose al estudio de cuatro obras anti-maniqueas de Agustín: *Contra epistulam fundamenti*, el *Contra Faustum*, el *Contra Secundinum* y el *Contra Felicem*, obras que data entre 396 y 404. Lo más valioso del artículo es haber puesto de relieve el tema de la salvación y de la figura de Jesús como *Soter* en la teología maniquea, que el autor define como gnóstica. Con todo, J. Ries solo aborda muy por encima la cristología de cada obra, o mejor aún, se detiene en algún concepto o imagen cristológica que considera fundamental de cada una de ellas. Así, por ejemplo, en la refutación del *incipit* de la *Carta llamada del fundamento* encuentra una suerte de amalgama Jesucristo-Espíritu Santo considerada sacrilegio por Agustín; en el caso de la obra contra Félix señala la conexión entre encarnación de Jesús y el mito del Hombre primordial; por otro lado, en el *Contra Secundinum* se describe la figura de Cristo como el Hijo primer nacido y Salvador espiritual; finalmente, a propósito del *Contra Faustum* se destaca particularmente una de las imágenes típicas de la cristología maniquea norteafricana como es el *Iesus patibilis*, expresión del rechazo maniqueo del nacimiento humano de Cristo. Como podemos ver, se trata de un estudio parcial que aborda aspectos fundamentales de un largo debate entre Agustín y destacadas figuras del maniqueísmo.

Durante el año 2002 es publicado el *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, donde encontramos la voz “Faustus von Mileve”⁴⁷. Allí Bettina Windau presenta en muy pocas líneas datos elementales de Fausto y de sus *Capitula*, así como también alude al *Contra Faustum* de Agustín. Describe la polémica existente entre Fausto y los católicos en torno a la interpretación del Antiguo Testamento, pero no hace mención alguna del posible valor teológico, más precisamente cristológico que pueda tener el texto, dato que puede explicarse por las características de esta obra colectiva destinada a ofrecer una información básica sobre las figuras conocidas y sobresalientes de la literatura cristiana antigua.

En la introducción al *Contra Faustum* de la Nuova Biblioteca Agostiniana⁴⁸, Luigi Alici, por un lado, pretende proponer una clave de lectura para la comprensión de la obra antimaniquea; por el otro, lleva adelante el tentativo de traer a la luz los temas

⁴⁶ Cf. Julien Ries, “Jésus Sauver dans la controverse anti-manichéenne de saint Agustin”. En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaen Studies (IAMS)*, editado por Johannes van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst, 185-194. NHMS, 49 (Leiden: Brill, 2001).

⁴⁷ Cf. Bettina Windau, “Faustus von Mileve”. En LACL, editado por Siegmur Döpp y Wilhelm Geerlings, 263-264 (Freiburg: Herder, 2002).

⁴⁸ Cf. Luigi Alici, “Introduzione”. En *Sant’Agostino. Contro Fausto manicheo (Libri I-XIX)*, editado por Luigi Alici, 5-93. Opera Omnia di sant’Agostino, 14/1 (Roma: Città Nuova, 2004).

nodales y las tesis más importantes, buscando acentuar el perfil ético-cultural de la polémica agustiniana⁴⁹. Entre los mencionados temas nodales aparece la relación entre Jesús y los Evangelios. Allí el autor italiano hace un breve comentario a los libros más relacionados con la cristología, sin embargo, no parece alejarse mucho de lo que antes habían dicho P. Monceaux o F. Decret.

Vale la pena citar aquí un comentario a las *Confessiones* en lengua alemana, especialmente el comentario del libro V realizado por Dieter Hattrup⁵⁰. En su desarrollo encontramos una presentación de la imagen de Fausto ante los ojos de Agustín y además la individuación del tema debatido entre ambos: la verdad contra el mero interés. Se trata de una presentación del libro V de la conocida obra agustiniana que merece la pena tener presente. Ahora bien, la presencia del tema cristológico, como habría de esperarse de un comentario de estas características, es escasa.

En 2007 K. Coyle recibe el encargo de contribuir a la nueva y ampliada edición del diccionario patrístico italiano que citamos más arriba, con el fin evidente de delinear brevemente rasgos de la vida y del pensamiento de Fausto⁵¹. Ofrece sustancialmente la misma síntesis que encontrábamos en la enciclopedia *Augustine through the Ages* de 1999, aunque aquí la mención al tema cristológico es menos precisa, ya que apenas si se alude a la encarnación como uno de los temas que interesaban a Fausto en su polémica con los católicos, que puede deberse, entre otras cosas, a que no alude al contenido como tal del *Contra Faustum* de Agustín.

Durante el mismo año 2007, el ya citado G. Wurst presenta de manera sucinta el *Contra Faustum* en la sección dedicada a las obras del obispo de Hipona que encontramos en el *Augustin Handbuch*, que recoge numerosas contribuciones de reconocidos agustinólogos⁵². El apartado sigue muy de cerca las conclusiones más importantes de F. Decret sobre la figura de Fausto y recuerda las adquisiciones del mismo G. Wurst en investigaciones citadas más arriba. Con relación a nuestro tema cabe destacar que el autor, siguiendo la tradicional clasificación de temas que

⁴⁹ «Oltre ad offrire una chiave di lettura dell'intera opera, si vorrebbero metterne in luce i principali nodi tematici e le tesi portanti, cercando di accentuare il profilo etico-culturale della polemica agostiniana, così come emerge all'interno di quest'opera contro Fausto manicheo, senza impegnarsi in una ricostruzione più generale dei rapporti tra l'ipponate e il manicheismo» (ibid., 5)

⁵⁰ Cf. Dieter Hattrup, "Confessiones 5. Der Übergang von Faustus zu Ambrosius". En *Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1-6*, editado por Norbert Fischer y Dieter Hattrup, 127-147 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004).

⁵¹ Cf. John K. Coyle, "Fausto manicheo". "Fausto manicheo". En NDPAC, vol. 2, editado por Angelo Di Berardino, 1913-1914 (Torino: Marietti, 2007).

⁵² Cf. Gregor Wurst, "Contra Faustum Manichaeum (Gegen den Manichäer Faustus)". En *Augustin Handbuch*, editado por Volker H. Drecoll, 312-316. HdTh, 19 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

encontrábamos en P. Monceaux y F. Decret, menciona la negación del nacimiento humano de Cristo como uno de los puntos polémicos del debate, pero no lo desarrolla⁵³.

En 2008 el ya mencionado F. Decret, en la voz “Faustus manichaeus” que ofrece el reconocido *Augustinus-Lexikon*⁵⁴, presenta una serie de datos referidos a la vida del obispo maniqueo. Entre otras cosas indica la consideración y posición destacada que recibe Fausto al ser ubicado entre los setenta y dos obispos maniqueos. Con ello subraya que se trataría de una de las más representativas figuras del África maniquea. Habría nacido hacia el año 340 en Milevi y habría muerto antes de la redacción de la réplica agustiniana, probablemente hacia el año 387. Aquí F. Decret recuerda su tesis según la cual Fausto, durante la prisión y el exilio sufrido, habría aprovechado ese período de tiempo para escribir sus *Capitula*.

Más interesante es el desarrollo de la voz dedicada al *Contra Faustum*, también a cargo del especialista francés⁵⁵. Allí ofrece una aproximación bastante completa de la obra agustiniana que considera escrita durante los años 400 y 404. Por otra parte, entiende que se trata de una *disputatio* en la que es posible encontrar el contenido de los *Capitula* de Fausto, obra autónoma del obispo maniqueo, y de las *responsiones* de Agustín, núcleo de la obra del obispo de Hipona. Debemos destacar que el autor señalaba dos cosas importantes: en primer lugar, que no habría motivos serios para dudar de que los *Capitula* que nos transmite Agustín sean auténticos, es decir, de Fausto (aunque quedaría por verse cuán fieles son a cada una de sus palabras); en segundo lugar, que se trataría de una de las obras más importantes para conocer el maniqueísmo latino. Además, sostiene que los *Capitula* se habrían escrito como herramienta para las polémicas con los creyentes católicos y el uso de cada uno de ellos podía ser autónomo, es decir, el maniqueo interesado podría emplear cualquiera de ellos en base a la *disputatio* en cuestión. Finalmente, conviene destacar que da un breve espacio para tratar algunos aspectos cristológicos, tanto de los *Capitula* como de las *responsiones*, pero no llega a ser más que una mención de los mismos, y no un auténtico desarrollo, muy probablemente porque se trata de una voz destinada a ofrecer consideraciones generales en el interior de un amplio y ambicioso léxico.

En 2009 salía a la luz una investigación centrada fundamentalmente en Adimanto (*Adimantus*), discípulo de Mani y destacado maniqueo misionero. El autor de la misma, Jacob Albert van den Berg⁵⁶, quiso ofrecer su propia contribución al tema de la Biblia tal como era utilizada por los maniqueos, o como el mismo dirá, «The Bible among the

⁵³ Ibid., 314.

⁵⁴ Cf. François Decret, “Faustus Manichaeus”. En AugL, vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 1252-1255 (Basel: Schwabe, 1996-2002).

⁵⁵ Cf. François Decret, “Faustum Manichaeum (contra-)”. En AugL, vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 1244-1252 (Basel: Schwabe, 1996-2002).

⁵⁶ Cf. Jacob A. van den Berg, *Biblical argument in Manichaean missionary practice: The case of Adimantus and Augustine*. NHMS, 70. (Leiden: Brill, 2009).

Manichaeans»⁵⁷. Se trata entonces de un estudio sobre la interpretación bíblica maniquea a partir de una de las figuras claves de la iglesia fundada por Mani. Por otra parte, reconstruye las llamadas *Disputationes* de Adimanto que se conocen fundamentalmente a través de una obra agustiniana que las refuta, el *Contra Adimantum*. Asimismo, el autor señala el asunto principal de la obra, su soporte escriturístico y su desarrollo exegetico. En cualquier caso, mencionamos este estudio porque el autor presenta a Fausto como discípulo de Adimanto. El obispo maniqueo en sus *Capitula* no habría hecho otra cosa que desarrollar enseñanzas que ya se encontraban en las *Disputationes* del misionero maniqueo⁵⁸. Como puede notarse en este caso, tanto como en otros ya vistos, el estudio se centra claramente en la exégesis maniquea y su relación con la exégesis católica, especialmente la agustiniana.

Uno de los actualmente más reconocidos investigadores del maniqueísmo, Jason David BeDuhn, publicó el año 2009 un artículo ciertamente estimulante para los estudiosos del fenómeno maniqueo y para los agustinólogos⁵⁹. Se trata de una contribución que, partiendo del testimonio del libro V de las *Confessiones* –donde Agustín narra el encuentro con Fausto de Milevi y hace una presentación de su figura– y retomando muchos elementos de los *Capitula* del obispo maniqueo, pretende hacer explícito el tipo de escepticismo que puede atribuirse a Fausto. De hecho, sintetiza la posición de Fausto en términos de escepticismo retórico y pragmatismo, una caracterización que pondría de manifiesto que daba prioridad a la disciplina o vida moral por encima del sistema de ideas religiosas. Por otra parte, se detiene en lo que sería una real asunción del escepticismo académico por parte del obispo maniqueo⁶⁰ y en la posterior filtración que haría Agustín a propósito de la misma al presentar el pensamiento de Fausto. En otras palabras, es un estudio que se centra especialmente en la epistemología maniquea y quiere ser una contribución para una más adecuada interpretación de esta con relación al catolicismo del Norte de África. En cualquier caso, cabe decir que también esboza una serie de hipótesis relacionadas con Agustín y su pasado maniqueo, así como con relación a la interpretación del mismo, pero que el autor no desarrolla, sino que reenvía al lector a un pormenorizado estudio que un año más tarde vería la luz. Se trata de su ahora conocida obra *Augustine's Manichaean Dilemma*⁶¹, en esta obra también Fausto tendrá un lugar destacado, el cuarto capítulo.

⁵⁷ Ibid., 4.

⁵⁸ Ibid., 9.

⁵⁹ Cf. Jason D. BeDuhn, "A Religion of Deeds: Scepticism in the doctrinally liberal Manichaeism of Faustus and Augustine". En *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, editado por Jason D. BeDuhn, 1-28. NHMS, 64 (Leiden: Brill, 2009).

⁶⁰ «I propose that Faustus himself is the key, the missing link between Manichaeism and scepticism that is hinted at throughout Augustine's works. Manichaeism is not a sceptical tradition, but Faustus is a sceptical individual, and as an individual had a powerful influence on Augustine against which he later reacted» (Ibid., 9)

⁶¹ Cf. Jason D. BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma, I. Conversion and Apostasy 377-388 c.e.* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010). Se trata de un estudio sobre la conversión de

Uno de los mayores especialistas en lo que concierne al estudio del maniqueísmo norteafricano, Johannes van Oort, no dejó de sacar sus propias conclusiones sobre el libro de J. D. BeDuhn. Me refiero aquí a una recesión del mismo⁶², no tanto porque nos interese la obra en su conjunto, sino por una serie de afirmaciones que pueden ser valiosas para nuestra investigación. En efecto, una de las críticas más importantes es la que hace de la presentación de la figura de Fausto de Milevi⁶³. Para van Oort no hay suficiente apoyo en las fuentes para hablar del escepticismo y del talante liberal que le atribuye el autor inglés al obispo maniqueo. Tampoco ve comprensible la afirmación que hace J. BeDuhn sobre la crítica de Fausto a los predecesores y su correspondiente particular visión del cristianismo. En definitiva, J. van Oort reconoce la importancia de la obra de J. BeDuhn, sobre todo por el aporte que significa para los estudios sobre Agustín y el maniqueísmo en lengua inglesa, pero destaca que algunas afirmaciones son problemáticas, tanto algunas vertidas sobre la figura de Fausto como sobre la del obispo de Hipona. En cualquier caso, en este estudio hay muy pocas afirmaciones sobre la cristología del Hiponense.

2.5. Nuevas aportaciones: Alban Massie, Isabelle Bochet, Martine Dulaey y otros

En el ámbito de los estudios agustinianos, más precisamente, en lengua francesa, se destacan algunos nombres como Alban Massie, Isabelle Bochet y Martine Dulaey. Sendos estudios de dichos autores evidencian el vivo interés por la figura de Fausto y la réplica de Agustín. Ahora bien, al finalizar este *status quaestionis* veremos que, en los últimos años, otros investigadores han decidido estudiar el *Contra Faustum* desde un punto de vista doctrinal, lo que constituye un progreso en la materia.

La tesis doctoral de Alban Massie ha señalado, sin duda, un notable avance en lo que se refiere al estudio del *Contra Faustum*⁶⁴. No solo ha sido un aporte significativo a los estudios de agustinología en lengua francesa, sino que ha significado una reconsideración de algunas temáticas importantes de la obra. Ciertamente se trata de una investigación sobre el *Contra Faustum* con un objeto muy preciso de estudio: la teología agustiniana del judaísmo a partir de nociones presentes en la obra como son *populus propheticus* y *gens prophetica*. Utilizando para ello un método que consiste en

Agustín, pero en el que se trata de delimitar mejor el impacto del maniqueísmo a lo largo de toda su vida. En palabras del autor: «Augustine the convert was always inevitably also Augustine the apostate» (Ibid., 20).

⁶² Cf. Johannes van Oort, “Augustine and the Manichaean Dilemma in context” (Recensión). *VigChr* 65 (2011): 558-564.

⁶³ «Perhaps Chapter Four is most essential to the book’s central theme and, at the same time, its most controversial one. It is open for discussion whether Faustus was indeed the sceptical and liberal Manichaean who arises from BeDuhn’s pages. Besides, was Augustine, after his meeting with the Manichaean bishop, in his theory and practice truly some sort of *Faustus alter*?» (Ibid., p. 551)

⁶⁴ Cf. Alban Massie, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum de saint Augustin*. CEAug: Série Antiquité, 191 (Paris: Études Augustinennes, 2011).

el estudio genético de los fundamentos de dicha teología⁶⁵. Dicho esto, cabe reconocer que encontramos en la obra de Massie valiosos elementos referidos a la cristología de Agustín, pero no dejan de ser consideraciones ligadas a la controversia exegética especialmente referida al Antiguo Testamento, y no al pensamiento estrictamente cristológico, tanto del obispo de Milevi como del de Agustín.

También durante el año 2011 encontramos otro título de interés. Se trata de un artículo publicado por Lukas Julius Dorfbauer a propósito de un texto del libro XII del *Contra Faustum* que encontraría un paralelo en Amiano Marcelino, reconocido historiador pagano del siglo IV⁶⁶. El autor se propone tomar como punto de partida la obra del Hiponense y no la de Amiano, como sostiene que habían hecho los investigadores anteriores a él con relación a este asunto⁶⁷. En resumen, toda la contribución procura responder a la pregunta de si es concebible, o no, que exista una dependencia directa entre las partes indicadas de la obra *Capitula* de Fausto (*c. Faust.* 12,1) y las *Res gestae* de Amiano (21,16,18)⁶⁸. Se trata de una investigación fundamentalmente histórica y de fuentes, pero en ningún caso doctrinal.

Durante el año 2012, Giovanni Catapano contribuye en una publicación colectiva con un artículo en el que analiza una serie de apartados del libro XXII del *Contra Faustum*⁶⁹. Allí aborda la exégesis alegórica que Agustín hace a propósito de las mujeres de Jacob, Lía y Raquel. Con ella el obispo de Hipona pondría de relieve la diferencia y complementariedad de la vida activa y contemplativa en la Iglesia. Pero, además, Catapano señala la originalidad de la interpretación dentro de la obra agustiniana, no solo porque sería la primera vez que Agustín interpreta de este modo las figuras de Lía y Raquel, sino también porque sería la primera ocasión en que se tratarían de esta manera en la tradición exegética previa⁷⁰. En definitiva, se trata de un serio estudio referido también a la exégesis de Agustín.

En lengua inglesa, durante el año 2012, se publica un importante libro sobre la exégesis figurativa del obispo africano. Michael Cameron, en su libro titulado *Christ Meets Me Everywhere. Augustine's Early Figurative Exegesis*, dedica un capítulo a la exégesis que desarrolla Agustín en la polémica con Fausto: «The Old Testament as the

⁶⁵ Ibid., 17.

⁶⁶ Cf. Lukas J. Dorfbauer, ««Christiana religio absoluta et simplex». Eine Verbindung zwischen Ammianus Marcellinus und dem Manichäischen Bischof Faustus von Mileve?». *Hist.* 60/3 (2011): 328-342.

⁶⁷ Ibid., 330.

⁶⁸ «Ist es denkbar, daß zwischen den genannten Partien der *Capitula* des Faustus und der *Res gestae* Ammians eine direkte Abhängigkeit besteht?» (ibid., 332).

⁶⁹ Cf. Giovanni Catapano, «Leah and Rachel as Figures of the Active and the Contemplative Life in Augustine's *Contra Faustum Manichaeum*». En «*Theoria*», «*Praxis*» and the *Contemplative Life after Plato and Aristotle*, editado por Thomas Bénatouil y Mauro Bonazzi, 215-228 (Leiden: Brill, 2012).

⁷⁰ Ibid., 224-228.

First Book of the New: Augustine Figures It Out Against Faustus the Manichee»⁷¹. El autor busca llevar adelante un ejercicio de comprensión de la exégesis figurativa de Agustín a partir de lo que realmente dijo y de su evolución intelectual, en un intento de sopesar y considerar más que de explicar. Parte de la convicción de que la exégesis figurativa era una parte vital de la perspectiva de Agustín sobre la fe y el entendimiento. Un capítulo particular merecía la exégesis figurativa desarrollada en el *Contra Faustum*. En la obra antimaniquea Agustín demostraría la aceptación tradicional del Antiguo Testamento entre los católicos a partir del desarrollo de una exégesis figurativa según las categorías de profecía y cumplimiento. Ahora bien, la profundidad con que lo hizo, puesta de manifiesto en los treinta y tres libros del *Contra Faustum*, se debería a la ampliación y uso del paradigma de la encarnación, que no hubiera logrado sino mediante un ensanchamiento y ahondamiento de la comprensión de la misma a partir del año 390.

En el año 2012 también se publica una contribución sobre el *Contra Faustum*, pero concerniente a su recepción. En sus páginas encontraremos el trabajo de Phillipe Sellier sobre el influjo de textos de la réplica agustiniana en el pensamiento de Blaise Pascal⁷². Como podemos ver, la aportación refiere especialmente a la recepción moderna de la obra contra el obispo maniqueo y no está vinculada especialmente a la cristología de Agustín expresada en ella.

El artículo de Gijs van Gaans, publicado en 2013, es un buen ejemplo de síntesis acerca del estado actual de los estudios sobre Fausto de Milevi⁷³, ciertamente, hasta la fecha en que fue publicado. El autor allí señala muy bien una serie de fases, cuyos inicio y fin se delimitan fácilmente por los descubrimientos más importantes del siglo XX y XXI de fuentes maniqueas primarias. El examen de las obras publicadas comienza a partir de los aportes de A. Bruckner y P. Monceaux para terminar con la contribución de J. van Oort publicada en 2011, analizada poco antes en este *status quaestionis*. Evidentemente nosotros intentamos aquí completar, en la medida de lo posible, el estudio de Gijs van Gaans, aunque con un interés particular por la cristología del *Contra Faustum*.

En el año 2013, en la misma obra colectiva en la que encontrábamos el estudio anteriormente mencionado, J. A. van den Berg publica otro aporte a la investigación de

⁷¹ Cf. Michael Cameron, *Christ Meets Me Everywhere. Augustine's Early Figurative Exegesis*. OSHT (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁷² Cf. Phillipe Sellier, "Pascal et le Contre Fauste". En *Augustin philosophe et prédicateur: Hommage à Goulven Madec; actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, editado por Isabelle Bochet y Goulven Madec. CEAug, 195 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012), 523-536.

⁷³ Cf. Gijs van Gaans, "The State of Research on the Manichaean Bishop Faustus". En *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012*, editado por Johannes van Oort, 197-227. NHMS, 83 (Leiden: Brill, 2013).

los *Capitula* del obispo de Milevi⁷⁴. En este caso, el autor propone analizar las citas bíblicas de los *Capitula* para no solo profundizar en la exégesis de Fausto, sino también para delimitar mejor el conocimiento de la Escritura que tenía Agustín durante sus años en el maniqueísmo, ya que sería esta una adecuada vía de acceso. Por otra parte, el autor indica que su investigación versaría solamente sobre citas bíblicas del Antiguo Testamento, dejando, por tanto, el tratamiento específico de citas del Nuevo Testamento. Pues bien, J. A. van den Berg llega a algunas conclusiones interesantes sobre la dependencia de Fausto con relación a las fuentes maniqueas de las que se vio imbuido, especialmente Adimanto, así como también reconoce que, durante el debate con católicos, antes de encontrarse con Agustín, Fausto habría conocido y, de alguna manera, estudiado gran parte de los pasajes veterotestamentarios que aparecen en sus *Capitula*. Así concluye que el Fausto de los *Capitula* no sería muy distinto del Fausto que fue al encuentro de Agustín en Cartago⁷⁵. El hipotexto veterotestamentario que se encuentra en los *Capitula* sería el material estándar del maniqueísmo misionero desde, al menos, Adimanto. Agustín habría conocido muy bien dicho material y no se habría visto sorprendido con su presencia en los *Capitula*. Es fácil notar que se trata de una contribución centrada fundamentalmente en el *background* escriturístico de Fausto.

En la utilísima obra sobre la recepción histórica de Agustín, damos con la voz *Contra Faustum*, encargada a los autores Irina Galynina y Nic Baker-Brian⁷⁶. Los autores ofrecen una breve introducción temática de la obra, indicando los temas principales entre los que no falta el cristológico. Sin embargo, la aportación se centra evidentemente en la recepción del *Contra Faustum* hasta la modernidad. La influencia más notable la encuentran en la recepción de los libros XII y XXII, debido a la exégesis tipológica que Agustín presenta en ellos, así como en algunos precisos textos, a saber, *c. Faust.* XX,21, o también en el tema transversal de la providencia divina, que anticipa uno de los temas centrales del *De ciuitate Dei*. El *Contra Faustum* se convirtió en verdadera *auctoritas*, en distintos ámbitos temáticos, tanto para un Beda el Venerable como para un Tomás de Aquino. En resumen, en esta contribución se pone de manifiesto que el *Contra Faustum* pertenece, sin duda alguna, al grupo de obras que más frecuentemente han sido citadas por diferentes autores y en diferentes momentos

⁷⁴ Cf. Jacob A. van den Berg, "Biblical quotations in Faustus's *Capitula*". En *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012*, editado por Johannes van Oort, 19-36. NHMS, 83 (Leiden: Brill, 2013).

⁷⁵ «The Faustus of the *Capitula* will not have been very different from the one Augustine came across in Carthage. Therefore, the contents of the *Capitula* will be of no surprise to Augustine» (ibid., 34).

⁷⁶ Cf. Irina Galynina y Nicholas Baker-Brian, "Contra Faustum". "Contra Faustum". En *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Vol. 1, editado por Karla Pollmann, 196-203 (Oxford: Oxford University Press, 2013). Una contribución similar de Irina Galynina, publicada también en el 2013, se encuentra en la siguiente referencia: Irina Galynina, "Die Textgeschichte und Rezeption des *c. Faust.* XX, 21 im Mittelalter". *RHT* 8 (2013): 111-169.

como las *Confessiones*, el *De Trinitate*, las *Enarrationes in Psalmos*, el *De doctrina christiana*, el *De Genesi ad litteram* y el *Enchiridion*⁷⁷.

En otra obra colectiva, especialmente a partir de los nuevos horizontes abiertos por Alban Massie para el estudio de las relaciones entre judaísmo y cristianismo en el *Contra Faustum*, Yves Meessen propone un análisis de la exégesis figurativa de Agustín en el libro XII del *Contra Faustum*⁷⁸. Toma como punto de partida lo que entiende que es la estructura retórica de la obra antimaniquea para luego detenerse en un análisis pormenorizado del libro antes mencionado. Sus referencias son los textos bíblicos que utiliza Agustín en su argumentación y la original presentación del pueblo judío como pueblo profético y nación testimonial, cuya función en la historia de salvación sería eminentemente positiva para los cristianos. Como podemos ver, se trata de un estudio que tiene en cuenta la retórica, la exégesis y la teología agustiniana del pueblo judío. En cualquier caso, quisiera destacar aquí que insinúa una serie de elementos sobre los que volveremos en nuestra reflexión. Nos referimos a lo que dice acerca de origen judío de Cristo y la relación entre la encarnación y el Antiguo Testamento como elemento articulador de la *refutatio-confirmatio* agustiniana⁷⁹. Se trata de aspectos mencionados, pero no desarrollados, y que claramente merecería la pena que sean ampliados.

La reconocida agustinóloga francesa, Isabelle Bochet, en una publicación colectiva dirigida por Marie-Anne Vannier, contribuye al estudio sobre las relaciones entre judaísmo y cristianismo en los Padres de la Iglesia con un estudio pormenorizado de tres libros del *Contra Faustum*, los libros XVII, XVIII y XIX⁸⁰. Allí postula la unidad de los tres libros, sosteniendo la hipótesis según la cual Agustín habría dividido en tres partes la respuesta y confutación de un *capitulum* de Fausto en el cual hacía ver su particular modo de interpretar Mt 5,17: «*Non ueni legem soluere sed adimplere*». En cualquier caso, la autora aclara que trataría de esclarecer la posición de Fausto, específicamente el concepto de “cumplimiento” (*adinpletio*), y con ello su manera particular de oponer la Ley y los profetas al Evangelio. Además, buscaría que emerjan algunas indicaciones autobiográficas como la tentación de devenir judío, tentación que superaría gracias a sus maestros maniqueos. A propósito de Agustín, simplemente subraya que para él “cumplimiento” significa continuidad en la diferencia,

⁷⁷ Cf. Ibid., 198.

⁷⁸ Cf. Yves Meessen, “De la figure à la manifestation dans le *Contra Faustum* de Saint Augustin”. En *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, editado por Marie-Anne Vannier, 109-125. Recherches en littérature et spiritualité, 23 (Switzerland: Peter Lang, 2014).

⁷⁹ «Cet enracinement juif du Christ est le véritable sujet du *Contra Faustum* manichaeum. C’est pourquoi il nous est apparu comme un choix judicieux dans le cadre d’une étude des frontières entre judaïsme et christianisme» (ibid., 109). «En termes rhétoriques, l’enracinement juif du Christ est donc l’inventio du discours d’Augustin. La structure du *Contra Faustum* fait apparaître que le noeud principal de la controverse porte sur le lien entre Incarnation et Ancien Testament» (ibid., 111).

⁸⁰ Cf. Isabelle Bochet, “Judaïsme et christianisme selon Fauste dans les livres 17 à 19 du *Contra Faustum* Manichaeum d’Augustin”. En *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, editado por Marie-Anne Vannier, 293-310 (Turnhout: Brepols, 2015).

transformación si se entiende Mt 5,17 a la luz de Jn 1,17: «*Legem per Moysen data est; gratia et ueritas per Iesum Christum facta est*». En este caso, como en otros vistos más arriba, estamos delante de un estudio exegético, aunque interesado principalmente por las relaciones entre judaísmo y cristianismo en el marco de la controversia entre Fausto y Agustín.

En 2017 Martine Dulaey publica un breve estudio sobre fuentes exegéticas del *Contra Faustum*⁸¹. Luego de un breve repaso de las investigaciones previas que destacaron especialmente el influjo de Filón de Alejandría e Hilario de Poitiers, el estudioso francés propone puntos de contacto entre la exégesis agustiniana del *Contra Faustum* y la exégesis de Ambrosio de Milán y de Jerónimo de Estridón, sugiriendo al mismo tiempo posibles influjos remotos de Orígenes y Victorino de Petau a través de los dos últimos autores latinos mencionados. En todo caso, resalta la tradición exegética que, antes de los años 398-403, Agustín tiene detrás, y el modo imaginativo en que supo aprovecharse de ella en la réplica a Fausto.

Durante el año 2018 se publica una edición francesa del *Contra Faustum* cuyos colaboradores pueden decirse verdaderos especialistas en la materia. Algunos de ellos ya han sido mencionados a lo largo de esta reseña bibliográfica que poco a poco vamos concluyendo. Pues bien, en la introducción a la obra, más precisamente en el primer apartado, titulado «Augustin et le Contra Fauste», llevado a cabo por M. Dulaey, A. Massie, G. Wurst y Michel-Yves Perrin, encontramos tratados los aspectos que suelen ser abordados en una edición como esta (circunstancias, género literario, aproximación biográfica a Fausto, acercamiento a sus *Capitula*, sumario del contenido del *Contra Faustum*)⁸². Destacamos particularmente el modo en que se pone de relieve que dentro de la obra existan no solo temas exegéticos que deben ser tenidos en cuenta, sino también temas doctrinales como la cristología y la eclesiología. Por otra parte, se ofrecen dos notas complementarias en las que se hace una referencia, por un lado, al tema de Cristo verdadero Dios y verdadero hombre en Agustín⁸³ y, por otro, a la cristología maniquea⁸⁴. Se trata de brevísimas observaciones que aquí no podemos obviar por el tema que abordan.

⁸¹ Cf. Martine Dulaey, “Sources exégétiques d’Augustin dans le *Contra Faustum*”. En *Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, editado por Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle y Camille Gerzaguët, 137-158. IPM, 74 (Tournhout: Brepols, 2017).

⁸² Cf. Martine Dulaey et al., “Augustin et le *Contra Faustum*”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 9-84. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018).

⁸³ Cf. Alban Massie, “Le Christ vrai Dieu et vrai homme selon Augustin (II,4)». En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 411-414. BAUG, 18/A. (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018).

⁸⁴ Cf. Jean-Daniel Dubois, “La christologie manichéenne (V,3)”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 405. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018).

Llegados al año 2020, en lengua española encontramos un artículo sobre el *Contra Faustum* que desarrolla elementos eclesiológicos presentes en él⁸⁵. Hay que destacar que antes de entrar de lleno en el tema propuesto, Enrique Eguiarte ofrece una reseña bibliográfica de las obras que en los últimos cien años han abordado desde distintos ángulos el *Contra Faustum*. De hecho, tiene la intención de poner de manifiesto la poca atención que los estudiosos han puestos a la temática teológica, cristológica o eclesiológica del *Contra Faustum*⁸⁶. Por otro lado, se centra fundamentalmente en el libro XII de la obra, destacando la importancia del sintagma *familia Christi* como epíteto de la Iglesia. En definitiva, es un estudio que, si bien no aborda la cristología, tema que nos interesa más, sí procura desarrollar un aspecto menos estudiado de la obra como es el eclesiológico.

Durante el mismo año, encontramos un nuevo aporte de J. BeDuhn, titulado «Agustine, Faustus and the Jews: The Origins and Character of Manichaeism»⁸⁷. Como puede notarse por el título, se trata de un estudio sobre el maniqueísmo en general, en todo caso a partir de figuras como Agustín y Fausto. Además, el autor lleva a cabo una crítica directa y minuciosa de la obra de Paula Fredriksen que lleva el nombre de *Augustine and the Jews*, publicada por primera vez en 2008 y reeditada en 2010⁸⁸. El autor propone matizar drásticamente las afirmaciones de la investigadora, haciendo notar que Agustín en sus posiciones no habría sido tan positivo con el judaísmo, como ella sostiene, ni Fausto y los maniqueos habrían sido tan negativos en sus juicios con relación a los judíos. Para ello se remonta a Mani a partir de fuentes maniqueas, no solo latinas, sino orientales y, por otra parte, analiza cuánto hay de la herencia de Marción en la retórica y en la doctrina maniquea. En suma, se trata de un artículo que intenta provocar y cuestionar ciertas lecturas de las fuentes maniqueas y anti-maniqueas, reconociendo la importancia que esto puede tener con relación al presente, más precisamente en lo concerniente a la relación entre cristianismo y judaísmo hoy.

En el segundo volumen de la edición francesa poco antes citada, I. Bochet se hace cargo del tema de la hermenéutica bíblica en el *Contra Faustum*, ofreciendo de esta manera una panorámica sistemática de un tema que podemos denominar transversal y omnipresente⁸⁹. La especialista francesa expone, por un lado, el rechazo total y

⁸⁵ Cf. Enrique A. Eguiarte, “*Familia Christi*. La eclesiología en el libro XII del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona”. *Aug(M)* 65 (2020): 323-369.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 324.

⁸⁷ Cf. Jason D. BeDuhn, “Augustine, Faustus, and the Jews”. En *Manichaeism and Early Christianity. Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, editado por Johannes van Oort, 302-323. NHMS, 99 (Leiden: Brill, 2020).

⁸⁸ Cf. Paula Fredriksen, *Augustine and The Jews: a Christian defense of Jews and Judaism* (Yale: Yale University Press, 2010).

⁸⁹ Cf. Isabelle Bochet, “L’herméneutique biblique dans le *Contra Faustum*”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 13-74. BAUG, 18B (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2020). El mismo año, en otra obra colectiva dedicada al

radical de Antiguo Testamento por parte de Fausto, pero reconoce, por otro, la hermenéutica del Nuevo Testamento que sí sabría formular el obispo maniqueo. Al mismo tiempo, a medida que expone uno y otro punto, desarrolla la hermenéutica agustiniana del Antiguo Testamento y la defensa de la Ley y los profetas, así como la hermenéutica agustiniana del Nuevo. A lo largo de la reflexión, puede notarse el fuerte subrayado del cristocentrismo de la hermenéutica bíblica del Hiponense y el intento de asomar aspectos concernientes a la doctrina maniquea y católica. Con todo, su contribución se concentra esencialmente en la hermenéutica bíblica de Fausto y Agustín.

En la misma obra nos encontramos con un gran apartado dedicado a la cristología en el *Contra Faustum*, pero que a su vez se subdivide en dos apartados: «La christologie de Fauste de Milev» a cargo de G. Wurst⁹⁰ y «L'apport du Contra Faustum manichaeum à la christologie augustinienne» a cargo de A. Massie⁹¹. Sin duda alguna, se trata de dos de las aportaciones más significativas con relación al tema que nos interesa: la cristología. Por ello, con ambos autores procuraremos dialogar a lo largo de nuestra reflexión, tratando de poner de relieve los aspectos cristológicos explorados con mayor profundidad y buscando, al mismo tiempo, delimitar aquellos que merecen una ulterior clarificación. No nos detenemos aquí a desglosar su contenido; en todo caso, nos vamos a remitir a ellos al tratar con exhaustividad la cristología de Fausto y de Agustín. Aquí simplemente dejamos asentado que G. Wurst describe la particular figura cristológica que desarrolla Fausto en sus *Capitula* en el contexto más amplio de la cristología maniquea, mientras que A. Massie se detiene en el Cristo de Agustín, tal como lo presenta a lo largo de la *disputatio* con el obispo maniqueo. Todo esto merecerá nuestra mayor atención a medida que avancemos en la investigación.

Finalmente, durante el año 2021 se publican dos artículos que conciernen a la eclesiología del libro XV del *Contra Faustum*, mostrando así el interés que despierta la obra en aspectos de la misma menos profundizados. E. Eguiarte estudia las dos visiones eclesiales que parecen confrontarse en dicho libro⁹². Destaca y profundiza en los textos bíblicos en los que los adversarios parecen encontrar el fundamento de su concepción eclesiológica y, por otra parte, destaca la dimensión escatológica de la eclesiología que

discurso cristiano en la tardo-antigüedad, la autora ofrece un estudio similar con relación al Nuevo Testamento, véase Isabelle Bochet, "L'herméneutique du Nouveau Testament dans le *Contra Faustum manichaeum* d'Augustin". En *Christian Discourse in Late Antiquity. Hermeneutical, institutional and textual perspectives*, editado por Anna Usacheva y Anders-Christian Jacobsen, 53-85 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2020).

⁹⁰ Cf. Gregor Wurst, "La christologie de Fauste de Milev". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 83-90. BAUG, 18/B (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020).

⁹¹ Cf. Alban Massie, "L'apport du *Contra Faustum manichaeum* à la christologie augustinienne". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 91-108. BAUG, 18/B (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020).

⁹² Cf. Enrique A. Eguiarte, "Ecclesia Sponsa Christi. La eclesiología en el libro XV del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona. Un diálogo con la Iglesia". *Aug(M)* 66 (2021): 117-152.

presenta Agustín: la Iglesia sería la *sponsa* de Cristo, es decir, la novia, que en las nupcias eternas espera ser su *uxor*, su mujer para siempre.

Nuestro artículo⁹³ aborda el debate eclesiológico en torno al título de *sponsa*, pero hace hincapié, por un lado, en los recursos retóricos que permiten delimitar el plan seguido por Agustín en este libro del *Contra Faustum* y, por otro, en el lenguaje de la solicitud pastoral que emerge con claridad y que muestra un tema presente en otros momentos de la obra como es el del ministerio pastoral al servicio de la *simplex fides*.

Al finalizar esta tesis, ya en el año 2024, llegó a nuestras manos le tercer volumen de la edición francesa del *Contra Faustum* editada por M. Dulaey y otros especialistas, completando así el proyecto editorial del Institut d'Études Augustiniennes y ofreciendo al público una cuidada traducción, valiosas notas, bibliografía relativamente actualizada y estudios introductorios de gran valor. Entre estos últimos, encontramos los siguientes temas: ética maniquea (G. Wurst), noción de pecado en Agustín (I. Bochet), la comprensión de herejía contenida en la réplica M.-Y. Perrin) y la recepción posterior de la misma (Emanuela Colombi)⁹⁴. No se aborda el tema cristológico propiamente dicho debido a que fue abordado en el segundo volumen de la edición. Sin duda, esta edición será de inestimable valor para nuestra investigación.

2.6. Balance

Para concluir este extenso apartado sobre el estado actual de la investigación, conviene resaltar una vez más que no se ha hecho hasta el momento un estudio analítico y orgánico sobre la obra *Contra Faustum* de Agustín de Hipona en lo que concierne a los aspectos cristológicos allí expuestos.

Sin duda, existen estudios muy valiosos, pero parciales, que constituyen un importante patrimonio para iniciar una nueva investigación en esta dirección. Asimismo, esta obra antimaniquea de Agustín no deja de exigirnos un esfuerzo mayor si queremos comprender mejor la cristología antimaniquea que Agustín desarrolla durante los años 398 a 404 y cuáles han sido sus efectivos avances durante este período con relación a su pensamiento cristológico. Cabe decir que en estado actual de la investigación sobre Agustín, nos encontramos en un momento de singular interés por sus contribuciones a la teología trinitaria, a la cristología y a la antropología, solo por mencionar algunos de los sectores de la teología donde se percibe una creciente revisión y ampliación de perspectivas en torno a legado del Hiponense.

En definitiva, y con estos presupuestos indicados en el *status quaestionis*, la presente investigación intentará avanzar sobre la trayectoria trazada por los estudios que existen sobre el *Contra Faustum* para responder a la pregunta planteada como

⁹³ Cf. Bruno N. D'Andrea, "*Filius et seruus tuus*. Controversia eclesiológica y el lenguaje de la solicitud pastoral en el libro XV del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona". *TV* 62/3 (2021): 273-305.

⁹⁴ Cf. Martine Dulaey et al., "Introducción". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey, 9-93. BAug, 18/C. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024.

hipótesis de trabajo, y así también contribuir a un mayor conocimiento de la obra y de la cristología agustiniana. Esperamos que al finalizar el recorrido podamos lograr que emerjan las notas fundamentales de dicha cristología y al mismo tiempo hacer perceptible su importancia como testimonio apreciable de cristología patrística.

3. Metodología

A lo largo de estas páginas procuraremos ofrecer un discurso fundado, cuyas características sean el rigor y la objetividad, en la medida en que nos lo permitan los resultados actuales de la investigación sobre el maniqueísmo de Fausto y la reflexión agustiniana expuesta en la obra que le dirige a aquél y, por supuesto, nuestra propia aproximación a las fuentes.

Como sucede con investigaciones del ámbito de la teología histórica, en este caso puntual, de la teología patrística, nuestro método será fundamentalmente analítico, aunque también conlleve la incorporación de elementos propios de otros métodos⁹⁵. En efecto, al tratarse de una obra de Agustín de Hipona debemos recurrir a los más elementales criterios metodológicos de la historiografía, pero también se debe atender a los aportes de la filología y la retórica antigua y, por versar nuestro estudio en la cristología, no deberá faltar el análisis propiamente teológico del texto.

Tomaremos como punto de partida, principalmente, las fuentes agustinianas y maniqueas de ámbito latino directamente vinculadas al objeto de nuestro estudio, acercándonos a ellas desde el punto de vista filológico, histórico y teológico. Procuraremos mostrar el diálogo fecundo que debe darse entre hermenéutica del texto y hermenéutica del autor, es decir, prestaremos atención al producto literario salido

⁹⁵ Conviene tener presente desde la introducción que, si bien nuestra investigación contará con una aproximación a la religión maniquea y en especial al maniqueísmo africano, el objeto de estudio será la cristología de Agustín en la réplica a Fausto y sus derivaciones soteriológicas, por tanto, se trata de un estudio que pertenece al ámbito de la teología patrística. Esto es importante destacarlo porque no abordaremos cuestiones discutidas en el ámbito de los estudios maniqueos tal como se presentan hoy entre los especialistas en dicha religión, como sucede, por ejemplo, con la discusión sobre el docetismo de Mani o del mismo Fausto (cf. Jason D. BeDuhn, “The Manichean Jesus”. En *Alternative Christs*, editado por Olav Hammer [New York: Cambridge University Press, 2014], 51-70; Jean-Daniel Dubois, “Remarks about Manichaean Christology”. En *The Medinet Madi Library of Manichaean Codices at 90: Papers from the Symposium at the Chester Beatty Library in Dublin, 18-19 October 2019*, editado por Jason BeDuhn, Paul Diley y Ian Gardner. NHMS, 104 [Leiden: Brill, 2023], 143-155). Con esto presente, podemos avanzar seriamente en el reconocimiento y profundización de la percepción agustiniana de la cristología de Fausto, aun sabiendo que se pueda tratar de una distorsión heresiológica. Además, dicho tipo de distorsión también se constata en el mismo Fausto con relación al cristianismo del Hiponense. Se trata de dos adversarios que, mediando la *uis polemica*, denuncian el cristianismo del otro como herético (cf. M-Y. Perrin, “Hérésologies à l’oeuvre dans le *Contra Faustum*”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/C [Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2024], 43-64).

de la pluma de Agustín, sin desatender a su *Sitz im Leben*, que, de alguna manera, ha condicionado su pensamiento.

Tomaremos como punto de referencia la obra de Agustín en latín, para luego contrastar nuestra lectura con traducciones en lenguas modernas⁹⁶. En un segundo momento, vamos a procurar dialogar con la literatura secundaria que nos pueda ser útil para profundizar en nuestro objeto de estudio, de acuerdo con el plan de la obra que un poco más adelante vamos a presentar.

Una vez más recordamos lo dicho más arriba con relación al método que exige hoy el estudio de la cristología patrística. La cristología dogmática de la etapa patrística, en sentido lato, es un estudio de las reflexiones sobre las grandes afirmaciones ortodoxas referidas a la estructura ontológica de Jesucristo. En cambio, por cristología patrística debemos entender una lectura creyente de la persona de Jesucristo como Señor y Salvador, como bien lo recordábamos con palabras de B. Daley⁹⁷. Tener presente esta distinción evita desestimar autores y perder de vista ricas aportaciones, como sucedió con el mismo Agustín:

«Si observamos de cerca la obra de Agustín –uno de los teólogos antiguos más centrados en Cristo, si bien para Grillmeier su cristología apenas estaba desarrollada e incluso en algunos aspectos era contradictoria, justamente porque Agustín se mantuvo en gran parte al margen de los debates del siglo V–, hallamos un retrato de Cristo extraordinariamente rico y sofisticado, aunque escape a las categorías escolásticas habituales»⁹⁸.

Este motivo expresa claramente un aspecto de nuestra metodología que se debe tener presente. Ofreceremos un estudio orgánico de la cristología antimaniquea de

⁹⁶ Para la traducción de los textos agustinianos tomaremos como referencia la ofrecida por la Biblioteca de Autores Cristianos en la edición de las Obras Completas de san Agustín. Con todo, en muchos casos ofreceremos una versión mejorada de los mismos o una traducción alternativa. Por otra parte, las citas a pie de páginas serán la de los textos de las ediciones críticas que se encuentran en la bibliografía.

⁹⁷ Véase *supra*, nota 5.

⁹⁸ Daley, *Cristo*, 51. En términos similares se expresaba otra autora reconocida en ámbito patrístico al hacer un balance de los estudios sobre cristología agustiniana: «All this is true of Augustine's writings generally, and specifically of his christology. Here, I think, there is a particular lacuna to be filled, and no one book or article will do it. It seems to me obvious that Augustine's christology changed markedly over the forty-three odd years of his writing life. Perhaps less obvious is that christology did not lead the way but changed in response to other changes in his thinking. There is a need to delineate these changes and to account for them more thoroughly than has yet been done. The notion of a steady progress towards something resembling the Chalcedonian definition, brought about simply by an increased reading and better interpretation of Scripture, must be discarded. The answer to the question why the christological changes came about will be less straightforward and much less self-contained. It will also, I am convinced, make Augustine's christology more interesting», Joanne McWilliam, «The Study of Augustine's Christology in the Twentieth Century». En *Augustine: From Rhetor to Theologian*, editado por Joanne McWilliam (Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 1992).

Agustín en el *Contra Faustum*, considerando, al mismo tiempo, la declinación de la misma en su carga soteriológica, lo que nos distancia de una aproximación de tipo dogmático escolástica.

Con relación a la manera de citar, quisiéramos hacer una serie de observaciones. Utilizaremos el estilo Turabian. Cuando se trate de textos de Agustín, las siglas y la manera de citar tendrá en cuenta el modo en que lo sugiere el *Augustinus-Lexikon*, por ser la obra colectiva de mayor reconocimiento científico en los estudios agustinianos⁹⁹. Dicho esto, cabe aclarar que vamos a buscar ofrecer la mayor cantidad de referencias posibles, aunque ajustadas a nuestro objeto de estudio. En muchas ocasiones, aparecerá en nota a pie de página el texto latino integral, especialmente cuando lo creamos útil y se trate de un texto directamente relacionado con aquél. En otros casos, aparecerá la sigla correspondiente para que quien quiera pueda confrontar por su propia cuenta el texto en cuestión. Por otro lado, con relación a los textos en español que el lector encontrará en el cuerpo del texto, no siempre, pero sí en muchas ocasiones, aparecerán en ellos algunas palabras o frases latinas entre paréntesis; estas serán elegidas con mucha precisión por estar referidas directamente a nuestro argumento. Se trata de una ayuda, de modo que, quien lea, pueda acceder de manera inmediata a los elementos centrales de algunas afirmaciones presentes en la obra y se le permita ahorrar algún tiempo, si no quisiera detenerse en la lectura pormenorizada de las notas a pie de página.

4. Plan de trabajo

Nuestra investigación consta de ocho grandes partes. Se abre con la introducción que ahora concluimos y que cuenta con cuatro apartados: objeto y delimitación de la investigación, *status quaestionis*, metodología y plan de trabajo.

El primer capítulo está dedicado a la cristología maniquea norteafricana, aunque para ello tengamos que introducirnos en el fenómeno religioso maniqueo y en los rasgos particulares que supo adquirir en el Norte de África en tiempos de Agustín. Se trata de estudio necesario para comprender la figura de Fausto y las coordenadas fundamentales de la polémica antimaniquea.

En un segundo capítulo, trataremos de señalar y describir las fases más importantes del desarrollo del pensamiento cristológico de Agustín hasta el año 400, fecha límite que se explica por el simple motivo de que entre los años 398 y 404 escribiría la réplica contra Fausto. Todo esto nos permitirá hacernos una adecuada idea de la contribución particular de esta obra a la cristología de Agustín durante aquellos años.

⁹⁹ Véase *supra*, siglas y abreviaturas, 17-22.

En el tercer capítulo, vamos a presentar el *Contra Faustum* a partir de la consideración del origen de la obra y su datación. No faltará un espacio dedicado al lugar que ocupa esta *disputatio* con Fausto en el marco de la producción animaniqua del obispo de Hipona. Y, además, trataremos de ofrecer una propuesta de lectura de la obra a partir de lo que consideramos como una confrontación de cristologías que muestran una profunda distancia con relación a la comprensión de la salvación de la humanidad.

En un cuarto capítulo, procuraremos comprender la cristología de Fausto a partir de los *capitula* que, de una manera u otra, hacen referencia a la cristología. Allí trataremos de exponer el soporte bíblico de su argumentación, sus postulados cristológicos fundamentales y las conexiones entre cristología y soteriología que puedan desprenderse de sus afirmaciones.

En el quinto capítulo, pretendemos ofrecer un análisis de la obra agustiniana que nos permita delimitar los aspectos nodales del debate en torno a la encarnación de Cristo, de modo que podamos describir y delimitar la cristología antimaniquea que Agustín allí propone. Será necesario analizar con detenimiento los libros de argumento cristológico, sin descuidar hacer un estudio de otros libros donde también existen afirmaciones que conciernen a la cristología y ciertamente tienen su incidencia en la cristología emergente que Agustín expone en el *Contra Faustum*.

En el sexto capítulo, vamos a presentar los resultados del estudio analítico llevado a cabo en el capítulo anterior, pero con el fin de dilucidar las nociones más novedosas de la cristología antimaniquea propuesta por Agustín en la réplica. Se hará una presentación exhaustiva de los aspectos ontológicos y soteriológicos de la *incarnatio Christi*. De este modo, confiamos poder dejar asentada la contribución de este tratado polémico a la cristología agustiniana.

Finalmente, esperamos cerrar nuestra investigación con una serie de conclusiones que evidencien la originalidad de nuestra aportación en el contexto de los estudios que se siguen desarrollando en torno al *Contra Faustum*. Además, también quisiéramos indicar nuevas posibilidades de investigación en torno a esta obra antimaniquea, de modo que sirva de estímulo para otros investigadores y abra nuevas perspectivas en el estudio del pensamiento del obispo de Hipona. Seguirá, luego de la conclusión, una bibliografía amplia sobre el argumento.

CAPÍTULO I

CRISTOLOGÍA MANIQUEA NORTEAFRICANA

Con el primer capítulo de nuestra tesis queremos ofrecer un marco adecuado para una precisa formulación de los resultados de nuestra investigación sobre la cristología de Agustín de Hipona en el *Contra Faustum manichaeum*. Para ello, nada parece ser mejor que presentar las características generales del maniqueísmo y, en especial, llegar a una delimitación aproximada del fenómeno maniqueo en el norte de África en tiempos de Agustín y, en concreto, de las notas elementales de su cristología.

Trataremos de individuar y de deslindar diferencias entre la religión de la Luz difundida por Mani en Persia y su declinación en el norte de África por parte de sus misioneros durante los siglos IV y V. En este sentido, una visión de conjunto en la que se precisen las características del maniqueísmo africano nos permitirá comprender mejor la crítica de Agustín a lo que él consideraba la deficiente cristología de Fausto.

Cabe aclarar que se tratará de una breve aproximación, debido a que este no es más que un capítulo introductorio con relación al objeto de nuestra investigación. El carácter sumario de este primer apartado de la tesis, por tanto, será fácil de reconocer, aunque no por ello se dejará de apreciar y notar la calidad de la aproximación, que trataremos de demostrar con una auténtica puesta al día sobre las conclusiones más destacadas que la investigación sobre el maniqueísmo ha arrojado durante los últimos años.

1. Aproximación al fenómeno religioso maniqueo

El maniqueísmo ha sido una de las grandes tradiciones religiosas de la Antigüedad y ha sabido perdurar, aunque de manera minoritaria en la mayoría de los lugares, hasta el siglo XVII, fecha aproximada en la que hoy se suele datar su desaparición definitiva¹.

¹ Cf. Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Tübingen: Wunt, 1992); María V. Escribano, "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d. C.". *Studia Historica. Historia Antigua* 8 (1990): 29-48. En cuanto a su difusión y extensión geográfica: «el maniqueísmo se expandió con rapidez por los Imperios romano y persa, y antes de cuatro siglos había establecido comunidades desde el extremo occidental de Europa hasta China, pasando por Siria, Egipto, Palestina, Asia Menor, Norte de África, Irán y Asia central. Las causas de la atracción que pudo suscitar la

Mani, su fundador, se presentó en la Persia sasánida como el revelador definitivo de grandes tradiciones religiosas: la de Buda, la de Zoroastro y la de Jesús². El objetivo principal del profeta persa era la difusión de la religión de la Luz, en cuyos comienzos se presentó como restauración del auténtico mazdeísmo para luego tomar la forma de renovación del auténtico cristianismo³.

Sin duda, el caso maniqueo es uno de los más complejos fenómenos religiosos de estudiar. Han sido grandes descubrimientos arqueológicos los que han permitido reconstruir mucho mejor la trayectoria de Mani y su religión. Estos hallazgos, entre los cuales se encuentran los más destacados situados en Medinet Madi (1929), en El Cairo (1969) y en el oasis de Dakhla (1980), acerca de los cuales hemos adelantado algo en la introducción, posibilitaron un conocimiento más hondo y más preciso de los orígenes y la expansión del movimiento maniqueo, así como de su doctrina. Con todo, son muchos los aspectos del maniqueísmo que todavía merecen estudios más significativos.

predicación maniquea son difíciles de determinar –a menudo son las mismas razones que explican, en otros casos, el rechazo o las resistencias con que se topó–» (Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 2006). Para una panorámica de los grandes itinerarios misioneros del maniqueísmo, recomendamos la precisa síntesis de Julien Ries, “Maniqueísmo (rutas misioneras del)”. En *Diccionario de las religiones*, 2ª ed, editado Paul Poupard (Barcelona: Herder, 2003), 1100-1102.

² «Sans doute y a-t-il dans le monde, dès son origine, une seule et même tradition de Vérité transmise en des temps divers et sous des formes différentes pour une série d'Envoyés ou de Révélateurs successifs: Adam, Seth, Enosh, Hénoch, Nicothée, Noé, Sem, Abraham, et surtout Bouddha, Zoroastre et Jesus. Et, en ce sens, la religion manichéenne n'est elle-même qu'une promotion ou la formulation nouvelle de cette tradition révélée, comme Mani lui-même ne fait que prendre, à son rang la suite des Prophètes de l'Humanité, en particulier du Christ, dont il se plaît à s'intituler "l'apôtre". Mais, attention! Toutes ces révélations ou religions antérieures étaient et sont demeurées incomplètes, partielles en un double sens: chacune ne constituait qu'un fragment, n'offrait qu'un aspect de la Vérité, promptement obscurci ou défiguré, d'ailleurs, pour la raison que nous dirons tout à l'heure; toutes, surtout, sont restées particulières, limitées à des pays distincts de langues différentes: le Bouddhisme à l'Orient, le Zoroastrisme à l'Iran, le Christianisme à l'Occident. Mani, d'autre part, s'il est bien le successeur des Patriarches, du Bouddha, de Zoroastre et de Jésus, se tient pour le *dernier* anneau de la chaîne que forment, au long de l'Histoire, ces Messagers célestes» (Henri-Charles Puech, *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine*. Publications du Musée Guimet-Bibliothèque de diffusion, 56 [Paris: Civilisations du Sud, 1949], 61-62).

³ En nuestra investigación se tendrá en cuenta que existe un maniqueísmo de cultura patrística junto con una caracterización de la religión maniquea como herejía cristiana que ha pesado mucho en su estudio y comprensión hasta nuestros días: «The characterisation of Manichaeism as a heretical sect of Christianity stuck fast for well over a millennium, and the charge that the religion was of a syncretistic character formed an important part of the language of heresiology: the author of the influential anti-Manichaean Acts of Archelaus, Augustine of Hippo, and countless other late-antique Christian writers, all promulgated the characterisation of Mani's religion as a composite system which borrowed heavily from existing traditions and produced nothing original or germane from within the boundaries of its own culture. The implication of this polemically-imposed identity was entirely negative: Manichaeism was judged derivative and artificial, fundamentally a dishonest and impure version of Christianity» (Nicholas J. Baker-Brian, *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered* [London: Continuum, 2011], 7).

Aclarado esto, nos aproximaremos, en primer lugar, a la figura del fundador, Mani, “Apóstol de Jesucristo”; en segundo lugar, al maniqueísmo como una tipología religiosa de la Antigüedad; en tercer lugar, al mito maniqueo por su lugar central dentro de la comprensión maniquea del mundo y de la salvación; y, por último, a una descripción, lo más precisa posible, de la figura de Jesús y a su connotación soteriológica según las fuentes el maniqueísmo.

1.1. Mani, “Apóstol de Jesucristo”

La figura del fundador del maniqueísmo no es, desde el punto de vista historiográfico, de fácil acceso. Como sucede con grandes figuras de la Antigüedad, la cantidad de datos seguros con los que contamos son escasos⁴. Estos son proporcionados fundamentalmente por fuentes maniqueas, obras de heresiólogos cristianos y autores musulmanes. Sin embargo, deben ser interpretados críticamente, ya que muchos de ellos están irremediabilmente vinculados a la polémica religiosa donde los intereses ideológicos dejan notar su incidencia.

Por otra parte, el estudio del maniqueísmo no puede centrarse o polarizarse en torno a la figura del fundador, como de hecho ha sucedido con un sector de la historiografía que ha investigado esta religión⁵. La vida del fundador aparece como un elemento más, sin duda importante, dentro del universo conceptual y semántico de la religión fundada por él.

Con todo, aquí vamos a hacer hincapié en la figura de Mani como “Apóstol de Jesucristo”, ya que según fuentes maniqueas así se presentó el profeta del Reino de la Luz y también porque Agustín y otros autores cristianos lo hicieron del mismo modo⁶. Se podría decir que se consideró Apóstol de Jesucristo *par excellence*⁷. Esto nos

⁴ «One of the major problems is the loss of Mani’s own writings. With certain exceptions, and these too are rather fragmentary, our knowledge of his scriptures ranges from partial to almost non-existent. There is no means, for instance, to place the books in a sequence as regards composition» (Iain Gardner, *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani* [Cambridge: Cambridge University Press, 2020], 49; véase también: Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 37. El primer capítulo del libro ya clásico para el estudio de la praxis maniquea de J. BeDuhn creo que sigue siendo importante para estudiar el maniqueísmo: Jason D. BeDuhn, *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000), 1-24.

⁵ Cf. Adrián Viale, “Algunas consideraciones sobre la conceptualización historiográfica de la tradición religiosa Maniquea”. *Byzantion Nea Hellas* 31 (2012): 145-168

⁶ Cf. CMC 66,4-7. La edición crítica de más valor para la investigación sigue siendo *Der Kölner Mani-Kodez, Über das Werden seines Leibes, Kritische Edition*. PapyCol, 14, editado por Ludwig Koenen y Cornelia Römer (Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1988). Las traducciones y números de los textos son de F. Bermejo Rubio, cf. *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, editado por Fernando Bermejo Rubio y José Monserrat Torrents (Madrid: Trotta, 2008).

⁷ Cf. Johannes van Oort, “The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Christian Church”. En *The Apostolic Age in Patristic Thought*, editado por Anthony Hilhorst. *SVigChr*, 70 (Leiden: Brill 2004), 139-157.

permitirá acotar el estudio de la vida del fundador según parámetros que se correspondan con nuestro objeto de estudio principal: la cristología maniquea en el marco del debate entre Fausto y Agustín en torno a la discusión sobre la encarnación.

En otras palabras, vamos a describir brevemente la figura de Mani como “Apóstol de Jesucristo”, tal como se presentó a sí mismo en algunos de sus escritos y como fue reconocido por sus seguidores y oponentes⁸. De hecho, la identificación como enviado de Jesucristo sigue presentándose como un indicio clave para reconocer un aspecto importante de su apostolado misionero⁹. Las resonancias de su vocación profética y los efectos de su predicación en el cristianismo nos interesan particularmente, ya que nos permiten considerar adecuadamente las bases histórica y religiosa de la cristología maniquea que más adelante analizaremos con detenimiento.

Mani fue uno de los grandes líderes religiosos de la Antigüedad. El siglo III lo vio nacer en una convulsionada Mesopotamia, terreno de violentas batallas por el dominio y la extensión de Imperios en confrontación. Persia y Roma –el Estado Iranio, parto y sasánida, y el Imperio Romano– disputaron constantemente el dominio de la región mesopotámica¹⁰, región especialmente rica por el intercambio comercial, cultural y religioso.

En aquel contexto nace Mani, en el seno de una familia de origen persa. Su familia pertenecía a una comunidad elcasaíta. Los elcasaítas eran un grupo de judeocristianos bautistas a los que habría pertenecido su padre desde la juventud¹¹. Cabe adelantar que, en términos generales, las influencias recibidas por Mani son notablemente diversas y no fáciles de delimitar en cada uno de los aspectos de su mensaje, doctrinal y moral. Pensemos en influjos del judaísmo, del mazdeísmo, del cristianismo -en versiones gnósticas, marcionitas, etc.-, del budismo y del hinduismo, aunque estos

⁸ Cf. Aug., *c. ep. Man.* V,6. CSEL 25,1,197/10-11. Agustín dice que en todas sus cartas se presentaba con este título, Id., *c. Faust.* XIII,4. CSEL 25,1,381/4-5: *omnes tamen eius epistulae ita exordiuntur: Manichaeus apostolus Iesu Christi.*

⁹ Cf. el capítulo tercero «Mani's Career as 'Apostle of Jesus Christ'. His Mission and The Community He Founded», de Gardner, *The Founder of Manichaeism*, 37-58. A propósito de lo dicho arriba dice: «if one takes seriously his self-identification as “an Apostle of Jesus Christ”, then one must place the impetus for his mission within the broad Judaeo-Christian orbit. He and his first disciples were Aramaic speakers, and many of them (but by no means all) had names that demonstrate this religio-cultural heritage. However, Mani's life situation within the religiously diverse early Sasanian empire, and his openness to a universal proclamation of the truth as mediated through prior apostles east and west, clearly attracted hearers from both the Buddhist and Mazdayasnian communities» (ibid., 52).

¹⁰ De hecho, Mani, integrado en el séquito del Rey Sapur I, participó junto a él en la guerra contra Valeriano (255-256), cf. Ries, “Maniqueísmo”, 1101.

¹¹ Cabe recordar que siglos antes del nacimiento de Mani ya existían notables comunidades judías en Mesopotamia, además del cristianismo que progresivamente se iba extendiendo a partir de su florecimiento en ciudades como Edesa, con seguridad a partir de fines del siglo II; véase el capítulo «The Apostle of Jesus Christ» de la obra antes citada: Lieu, *Manichaeism*, 31-85.

últimos en menor medida¹². Muchos elementos de estas tradiciones se encuentran en la visión maniquea del mundo y del hombre.

Mani recibió una serie de revelaciones, aunque se destacan dos momentos en particular, a los 12 y 24 años de edad. A propósito, el Códice Maniqueo de Colonia¹³, una compilación de textos, cuyo editor final procuró que constituya una suerte de biografía del fundador del maniqueísmo, ciertamente con elementos apologeticos y polémicos, ofrece noticias fiables sobre su infancia y juventud, así como también acerca de sus primeros viajes. Su título específico es *Acerca del nacimiento de su cuerpo*. Allí encontramos una legitimación de Mani como depositario de una revelación divina que le permite ser profeta autorizado de una nueva religión con pretensión de universalidad¹⁴. Más aún, dicha religión contendría en sí misma la capacidad de dar cumplimiento a las esperanzas de salvación suscitadas por otros credos incapaces de lograr su efectiva realización.

Mani es iluminado por su *Sýzygos* (gemelo, compañero), un *alter ego* incorpóreo, enviado para hacerle caer en la cuenta de su estado, para que pueda “re-conocer” su pertenencia a la divinidad y su misión de instrumento del Intelecto (*Noûs*), de modo que pueda liberar a los que sufren la miserable condición carnal¹⁵. Veamos en un

¹² «Among the men of revelation who, in Mani's opinion, preceded Elchasai(os) was Jesus the Messiah. Thereafter, after failing to reform the community along more gnostic lines, Mani was able to present himself as the fulfilment of the promise of the Paraclete given in the Gospel according to St John. According to the young Mani, Elchasai(os) already wanted to use this name to give himself mythical justification. In the war of words prior to his leaving the sect, the young Mani was accused by some of turning to another trend in Christianity, namely the 'Greeks'; it is possible to understand this as Marcionism. As Mani set great store by Paul in his own writings, and as Paul was regarded as the enemy to many Jewish-Christian sects, Mani could not have derived this reverence from the teaching of the baptists. Mani also seems to have been familiar with the teaching of the Christian gnostic thinker Bardaisan (who flourished in Edessa in the last years of the Abgar Dynasty during the second and third centuries ad), on cosmogony; as well as that of Valentinus on the division of body and soul» (Ian Gardner y Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 4). Véase también: Luigi Cirillo, “From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light”. En *Manichaean Studies. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo. Il Manicheismo: nuove prospettive della ricerca. Napoli, 2-8 Settembre 2001*, editado por Aloïs van Tongerloo y Luigi Cirillo. ManS, 5 (Napoli: Brepols, 2005), 47-54.

¹³ Además de la edición crítica citada más arriba, cf. *Manichaean Texts*, 156-159; para una introducción y bibliografía en torno al *Codex*, véase: Werner Sundermann, “Cologne Mani Codex”. En *Elr*, Vol. VI, fasc. 1, editado por E. Yarshater (Costa Mesa, 1993), 43-46; Maria G. Lancellotti, “Il giovane Mani e la setta elcasaita. Codex Manichaicus Coloniensis”. En *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, editado por Aldo Magris (Brescia: Morcelliana, 2000), 51-88.

¹⁴ «Si presenta come un florilegio di testimonianze da parte dei più stretti collaboratori del Fondatore (un po' come avverrà nella tradizione musulmana con gli Hadith di Maometto, trasmessi e garantiti dai membri della sua cerchia) che nella maggior parte dei casi riportano uno dopo l'altro le parole da lui pronunciate in prima persona, sicché il racconto degli episodi acquista un carattere autobiografico», (Ibid., 51).

¹⁵ «This revelation given by the Twin was systematised, in substance at least by Mani himself, into an elaborate and holistic account of the cosmos, human history, and the natural world. Manichaean thought

extracto del *Codex* cómo se le revela el error de los bautistas a los que deberá abandonar y en qué consiste el objeto de la revelación recibida por Mani:

«Cuando a mi Padre le plugo y me mostró compasión y piedad para liberarme del error de los sectarios, mostró su consideración por mí mediante sus numerosísimas [revelaciones] y me envió a mi *Sýzygos* [...] [Él me aportó] [la mejor esperanza], redención para los sufrientes, las instrucciones y sentencias más verdaderas y la imposición de manos de nuestro Padre. En efecto, cuando llegó, me liberó, me separó y me arrancó de en medio de aquella ley en la que había sido educado. De este modo me llamó, me eligió, me alzó y me alejó de en medio de ellos. Me apartó [a un] lado [...] y quién soy, qué es mi cuerpo, de qué modo he venido, cómo aconteció mi llegada a este mundo, qué posición ocupó entre los que son más distinguidos por dignidad, cómo nací en este cuerpo carnal, o a través de qué {mujer} fui parido en esta carne y de quién [...] fui engendrado [...] y cómo [...] ha surgido y quién es mi Padre que está en lo alto, y de qué modo, habiendo sido separado de él, fui enviado conforme a su proyecto, qué mandato e instrucción me había impartido antes de que yo revistiese este órgano y de que errase en esta hedionda carne y de que me revistiese de su embriaguez y carácter, quién [...] mi *Sýzygos*, que está [en vela] los secretos, los pensamientos y las inmensidades de mi Padre; y, respecto a mí, quién soy, y quién es mi *Sýzygos* inseparable; y además, respecto a mi alma, la cual es alma de todos los mundos, qué es ella misma y cómo llegó a ser. Y además me reveló, más allá de esto, las alturas ilimitadas y las profundidades inescrutables»¹⁶.

A pesar de lo oscuro que puede parecer el texto por el delicado estado en el que se encuentra, nos ofrece una fiable aproximación a la experiencia de Mani. Se trata del momento en que es impelido a dejar la comunidad religiosa en la que fue educado, pero además “despierta” su conciencia de estar en una condición que no es la originaria y comienza a recibir respuestas sobre su origen y su destino, así como se deja entrever la misión que dicho conocimiento le habilita a conducir.

Ahora bien, existen escritos de Mani en donde su misión se ve referida directamente a la persona de Jesucristo¹⁷ y se hace evidente el influjo de la vida misionera y los

was highly structured and maintained a remarkable uniformity from Roman North Africa to medieval China, claiming to provide a coherent and quasi scientific explanation of everything from the movement of the stars to the origins of fire and the genera of creatures. The claim to knowledge would have been a source of great appeal, but the provision of such detail in the scriptures also demanded a rigidity that finally undermined the religion. For these reasons it can be misleading to describe Manichaeism as a myth; and it was certainly not intended as an allegory. For the believer, the teachings were absolute truth: an eclipse of the sun was not an illustration of the power of darkness against the light, it was visible evidence of the forces of evil in attack against those of good. Mani emphasized that the reality of the teachings was apparent to the senses» (Gardner y Lieu, *Manichaean Texts*, 11).

¹⁶ CMC 19–23.

¹⁷ Cf. Puech, *Le manichéisme*, 62; Gardner, *The Founder*, 34–58.

escritos del Apóstol Pablo¹⁸. Por ejemplo, el *Evangelio* o *Evangelio viviente*¹⁹, originariamente escrito en arameo siríaco, contiene tres fragmentos griegos que muestran su autoconciencia profética como depositario de una revelación divina capaz de llevar a su culmen la experiencia cristiana y, en definitiva, las expectativas religiosas de la humanidad:

«Yo, Mani, apóstol de Jesús Cristo por voluntad de Dios, Padre de la verdad, del que también yo surgí, que vive y permanece por los siglos de los siglos, existiendo antes de todo y permaneciendo también después de todo. Todo lo que ha surgido y surgirá subsiste gracias a su poder. Ciertamente de él nací, y soy por su voluntad. Y de él todo lo verdadero me fue revelado, y existo por [su] verdad. He visto la [verdad de los Eones, que él reveló], y desvelé la verdad a mis compañeros de viaje; he anunciado paz a los hijos de la paz; he predicado esperanza al linaje inmortal; he escogido a los elegidos, y a los que ascienden según esta verdad les he mostrado el sendero conducente a las alturas. He predicado esperanza, he revelado esta revelación y he escrito este Evangelio inmortal, poniendo en él estos misterios de la excelencia y desvelando en él las mayores obras, ciertamente [las] mayores y más venerables de las obras más potentes de la [excelencia. Y] esto que [reveló] lo mostré [a los vivientes] como consecuencia de la visión más verdadera, que yo contemplé y me fue revelada en la más gloriosa revelación»²⁰.

«Todos los secretos que me ha donado mi Padre los oculté y protegí de las sectas y de los paganos, y también del mundo; a vosotros os los revelé por el beneplácito de mi beatísimo Padre, y si de nuevo le pluguiese, otra vez os los revelaría. Ciertamente, el regalo que me ha donado mi Padre es el mayor y el más rico. En efecto, si [todo el] mundo y todos los hombres [le] obedeciesen, yo sería capaz, gracias a este tesoro y adquisición que me ha donado mi Padre, de hacerles ricos y de procurar sabiduría suficiente para todo el mundo»²¹.

«Cuando a mi Padre le plugo procurarme misericordia y cuidado, me envió de allí a mi incommovible Gemelo (*Sýzygos*), fruto íntegro de inmortalidad, para que

¹⁸ La autoridad de Pablo puede inducirse de la presencia de textos de su *corpus* en un escrito importante como *Acerca del nacimiento de su cuerpo* donde se citan en el siguiente orden: 2Cor 12, 2; Gál 1,1; 2Cor 12, 1-5; Gál, 1 11-12. Pablo no solo es apóstol de Jesucristo, sino depositario de una revelación divina, un verdadero precedente para el profeta persa. En otras palabras, «Paul est incontestablement le modèle de Mani»: «pour Mani, Paul est un modèle missionnaire mais Mani se considère comme supérieur à son modèle» (Julien Ries, “Saint Paul dans la formation de Mani”. En *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, editado por Julien Ries, François Decret, William H. C. Frend, y Maria G. Mara. SuPa, 5 [Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1989], 7-30, aquí 28-29.

¹⁹ Sobre la palabra “viviente” en los escritos maniqueos, véase la observación de Abolqasen Esmailpour, *Manichaean Gnosis and Creation Myth*. Sino-Platonic Papers, 156 (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005), 9.

²⁰ CMC 66,4 – 68,4.

²¹ Ibid., 68,4 – 69,4.

éste me sacase y liberase del error de los que siguen aquella ley. Habiendo llegado a mí, me trajo la mejor esperanza y la liberación de la inmortalidad, enseñanzas verdaderas y la imposición de manos de mi Padre. Al venir, tras discernir me eligió, y, habiéndome atraído, me separó de en medio de aquéllos que siguen la ley en la que había crecido»²².

La conciencia de ser destinatario y portador de un mensaje sobrenatural y de ser llamado a una misión de carácter completivo, hizo de Mani un profeta itinerante cuyo éxito no siempre residió en la prosperidad personal, sino más bien en el crecimiento de su comunidad. El destino personal del Profeta del Reino de la Luz fue el del exilio, la persecución y la muerte: «Desde el día de la gran persecución hasta el día de la cruz transcurrieron seis años. Yo los pasé errando por el mundo, como un prisionero en medio de gente extraña»²³.

Con relación a la manera en que estos textos presentan al profeta Mani como “Apóstol de Jesucristo”, existe una notable coincidencia si se presta atención al modo en que lo hacen las fuentes polémicas cristianas²⁴.

Cabe decir que Mani, al verse implicado en la misión de llevar a plenitud la religión de Jesús, ha trazado en su biografía profética las líneas fundamentales para una apropiación de parte de sus discípulos de muchos de los elementos constitutivos del cristianismo, aunque no sean todos.

Por otro lado, no menos importante es afirmar que cuando Mani dice ser “Apóstol de Jesucristo” se refiere especialmente a Jesús Esplendor, una de las grandes figuras que constituyen la cristología maniquea. Por tanto, no se trata del Jesús histórico, con mucha menor relevancia en la cristología maniquea, sino del eón enviado en la tercera de las evocaciones con carácter de salvador, aunque sobre este punto nos detendremos más adelante. Aquí podemos adelantar que la compleja articulación de la cristología

²² Ibid., 69,8 – 70,4.

²³ *Salmo 226 del Bêma*, p. 19/12-15. Las traducción de los salmos maniqueos son de José Monserrat Torrents, cf. *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, editado por Fernando Bermejo Rubio y J. Monserrat Torrents (Madrid: Trotta, 2008). Con la muerte de Ohrmizd (en 273) habría comenzado la gran persecución hasta la muerte de Mani acaecida en 276-277.

²⁴ La vinculación de Mani con Jesús, apropiándose el título de “Apóstol de Jesucristo” o simplemente presentándose como continuador de su obra, es denunciada en importantes documentos de heresiólogos cristianos: por ejemplo, véase la comparación polémica con Jesús y el Espíritu Santo en los *Acta Archelai* (cf. Hegem., *Arch.* XL [XXXVI], 58, 30 – 60, 4); en otro lugar de la misma obra, se dice que la simulación de Mani llegó al punto de adoptar los nombres de Cristo y del Paráclito para que su doctrina se difundiera con mayor eficacia (cf. Id., *Arch.* LXV [LIV], 94, 3-26); por su parte, Teodoreto de Ciro en su *Haereticarum fabularum compendium* afirma que Mani tuvo la audacia de proclamarse Cristo y se otorgó el nombre del Espíritu Santo (cf. Thdt., *haer.* I,26); por último, el monje nestoriano Teodoro Bar Kônî, en el *Liber scholiorum*, Memrâ XI, 58, denuncia a los maniqueos por haberse servido del nombre de Mesías para poder extraviar a muchos.

maniquea se debe a su metafísica basada en la doctrina de los dos principios y a su soteriología correspondiente, pilares de su comprensión del hombre y del cosmos.

1.2. El maniqueísmo y la gnosis

Estudios recientes del maniqueísmo coinciden en reconocerlo como una religión autónoma, diferenciable de otras grandes tradiciones religiosas de la Antigüedad²⁵. Una serie de elementos en común con la gnosis o religión gnóstica podría llevar a pensar que el movimiento de Mani no es más que una variante de la misma. Por otra parte, la evolución interna e histórica del maniqueísmo podría poner en cuestión su consistencia como religión homogénea. Sin embargo, hoy estas dos grandes variables se conjugan tomando en consideración la clarificación que han aportado los descubrimientos de textos maniqueos y su estudio crítico, de los que ya hemos hecho mención.

Los elementos comunes con la gnosis no opacan la especificidad distintiva de muchos de los componentes del maniqueísmo, así como las diversas declinaciones del fenómeno maniqueo no permiten ocultar el innegable fondo común que las une: el dualismo radical, cuyo promotor originario fue su fundador. Tratemos de delimitar ahora, aunque sea brevemente, los elementos en común que el maniqueísmo tiene con las religiones de tipo gnóstico y luego los elementos aglutinantes de las diversificadas formas de experiencia maniquea.

Ante todo, cabe recordar que sigue siendo muy difícil definir el fenómeno religioso gnóstico. La complejidad que evocan los términos “gnosticismo”, “gnóstico” o “literatura gnóstica” no deja de constituir un reto para la investigación actual²⁶. Los

²⁵ Aquí cabe recordar la discusión, que no nos compete directamente, entre quienes oscilan en afirmar la total autonomía del maniqueísmo o quienes no ven más que una forma de gnosis o simplemente una expresión de sincretismo religioso. «Aunque sin duda inferior en profundidad y sutileza de pensamiento a las mejores creaciones del gnosticismo siroegipcio –que por su sofisticación se dirigiría a grupos selectos–, desde el punto de vista de la historia de las religiones, el maniqueísmo es el producto más importante del gnosticismo» (Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* [Madrid: Siruela, 2000], 231); véase también: Francisco García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires: Castañeda, 1978), 231-245; Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 68-78; Baker-Brian, *Manichaeism*, 7-15. Por nuestra parte, a lo largo de nuestra investigación, vamos a reconocer la cercanía y la distancia, al mismo tiempo, del maniqueísmo con relación a ciertos elementos de toda religión de tipo gnóstica.

²⁶ «The key to the whole question in fact is the word “Gnosis” itself (Gr. “knowledge”), as used to indicate the central concept of the Gnostic religion of salvation. Gnosis, as distinct the rational type of knowledge, means knowledge which per se brings healing and salvation. The Gnostic may acquire it by an act of divine revelation, chiefly through the mediation of a Saviour or Messenger. Such Gnosis is knowledge of the benign acosmic Godhead; his emanations (Aeons); the Realm of Light (Pleroma) and simultaneous knowledge of the private, divine spirit-self of man, which has been imprisoned by the world of demons and the creator thereof» (Robert Haardt, *Gnosis. Character and Testimony* [Leiden: Brill Archive, 1971], 1-2). Véase también: Giovanni Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Biblioteca Universale Laterza, 189 (Roma: Editori Laterza, 1993), 63-85.

escritos denominados “gnósticos” por parte de heresiólogos católicos, los textos gnósticos antiguos no confutados por ellos y los códices descubiertos en 1945 en Nag Hammadi²⁷ son las fuentes primarias con las que contamos hoy para un estudio serio sobre el gnosticismo²⁸. En cualquier caso, solo ha sido posible delimitar una serie de elementos comunes que aúnan bajo esta nomenclatura una notable diversidad de corrientes y escuelas²⁹. Basándome en la bibliografía actual y en cierto consenso entre los estudiosos, enumero tres: 1) El postulado de la existencia de dos principios o dos dioses: uno superior y vinculado al Bien, otro inferior y vinculado al Mal; 2) La degradación del elemento divino o espiritual que explica la situación actual de caída (*katabolé*) en la que se encuentra la humanidad, aprisionada en el elemento material, ignorante de su vinculación con el principio divino del Bien; 3) El camino de redención del ser humano pasa por el acceso a un conocimiento, obtenido por revelación e iluminación, que es fundamentalmente el despertar a la conciencia de estar ontológicamente unidos al principio superior del Bien³⁰.

Con relación al maniqueísmo, podemos decir que es una religión de tipo gnóstico³¹, de hecho, para algunos investigadores es la religión gnóstica de la Antigüedad mejor

²⁷ Cf. Antonio Piñero y José Montserrat Torrents, “Introducción general”. En *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, editado por Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán (Madrid: Trotta, 1997), 19-117.

²⁸ Cf. Gonzalo Aranda Pérez, “Gnóstica, literatura”. En *Literatura Patristica*, editado por Di Berardino, Angelo, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti y Fernando Rivas (Madrid: San Pablo, 2010), 676-691.

²⁹ La conciencia sobre la provisionalidad de las afirmaciones que se puedan hacer con relación a las religiones antiguas y, en específico, con la gnosis es hoy un imperativo para el investigador: «What Gnosis “really” is, could be revealed by historical research only if it were possible to determine its essence in terms of philosophy or theology, or, in others words, if Gnosis could be understood against the composite background of reality and of its own final “raison d’être”. Every technique of Gnosis investigation is meaningful, however, which treats it as an historical phenomenon, provided that it does not confine itself to reductive hypotheses, but is careful, whenever the subject is defined anew, to keep the way open for further interrogation» (Haardt, *Gnosis*, 27-28).

³⁰ Cf. Jean Doresse, “La gnosi”. En *Gnosticismo e manicheismo*, editado por Henri-Charles Puech (Roma: Editori Laterza, 1988), 3-65; Emanuela Prinzivalli y Andrés Sáez, «Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento ortodosso del III secolo». En *Storia del cristianesimo a teologia degli antichi cristiani (secoli I-V). 1. L’età antica (secoli I-VII)*, editado por Emanuela Prinzivalli. Frecce, 192 (Roma: Carocci Editore, 2015), 97-132. Julien Ries define el gnosticismo con las siguientes palabras: «Le point central des spéculations gnostiques est une doctrine dualiste qui enseigne la présence dans l’homme d’une étincelle divine venue du monde d’en haut mais tombée dans la matière qui la rend prisonnière du monde d’en bas. Cette étincelle doit être rallumée afin qu’elle reprenne conscience de ses origines célestes qu’elle s’arrache à la matière et qu’elle regagne sa patrie première. Dès lors, le gnosticisme se presente comme une religion de salut à l’intérieur de laquelle chaque Église enseigne et réalise à sa façon la libération des âmes. Toute secte gnostique possède son *credo* et son initiation aux mystères dualistes: c’est la gnose» (Julien Ries, *L’Eglise gnostique de Mani*. HoRe, Série 2, 11 [Turnhout: Brepols, 2011], 523).

³¹ Además de la afirmación antes citada de Hans Jonas, cf. Hans-Jacob Polotsky, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, editado por Claudia Leurini, Antonio Panaino, y Andrea Piras (Rimini: Il Cerchio, 1996); Ries, *L’Eglise*, 123-136. La siguiente afirmación de F. García Bazán me parece que sigue siendo válida y muy precisa: «El maniqueísmo es un modo de gnosticismo, es decir, envuelve la idea de

conocida, porque se encuentran en ella estos tres elementos antes citados. Uno de los pioneros en la investigación de las relaciones entre gnosticismo y maniqueísmo, como H.-Ch. Puech dice: «Por sus orígenes históricos, el maniqueísmo está directamente ligado a gnosticismos anteriores y es, en su esencia una “religión de Salvación” de tipo gnóstico»³². Al respecto, en la misma dirección, dice J. Ries:

«En la amplia gama de sectas gnósticas, el maniqueísmo ocupa un lugar privilegiado. En efecto, pretende ser el detentador de la más perfecta de las gnosis, transmitida por su fundador Mani, el último revelador y el sello de los profetas, enviado para crear la Iglesia de los últimos tiempos, la del Reino de la Luz»³³.

Con todo, la diferencia entre el maniqueísmo y el gnosticismo, entendido como un todo, es notoria en muchos aspectos. A continuación, presentamos algunas diferencias fundamentales señaladas con mucha precisión por F. Bermejo Rubio en su estudio introductorio sobre el maniqueísmo. Allí manifiesta la especificidad del maniqueísmo con respecto a las corrientes gnósticas³⁴: a) a diferencia de los conventículos gnósticos, el maniqueísmo es una religión universal; b) lo consustancial con el mundo divino no se agota en las almas humanas, sino que se extiende a toda la Luz diseminada en la naturaleza vegetal del universo; c) el hincapié del maniqueísmo en la praxis como indispensable medio soteriológico parecería distinguirlo igualmente de muchas corrientes etiquetadas de “gnósticas”; d) en la obtención de la salvación no solo hace falta la adquisición de una gnosis y de una ética precisa, sino que el cuerpo participa eficazmente como instrumento y escenario indispensable.

un conocimiento que salva por revelación del Sí-Mismo o identificación en este conocimiento del conocedor y lo conocido (gnosis) y por él expone su sabiduría del hombre y del mundo, sus orígenes, destino y actual estado, en forma coherente y total, insistiendo en el carácter absolutamente verdadero e inmediato de esta autognosis o revelación y esforzándose por mostrar su estructura» (García Bazán, *Gnosis. La esencia*, 235). Dicho esto, cabe decir que este autor no dejaba de señalar el influjo del dualismo iranio que, sin negar el componente cristiano del maniqueísmo, confiere a la religión del profeta de la Luz unos tonos muy particulares y una consistencia propia como religión de tipo gnóstico. Otra definición precisa me parece que es la de R. Haardt: «el maniqueísmo es una sistematización final y consecuente de la gnosis de la Antigüedad tardía en forma de una religión universal revelada con carácter misional. Por medio de un sincretismo deliberado el maniqueísmo, apoyándose en las religiones de su área misional (zoroastrismo, budismo, cristianismo), se propuso descubrir en su última profundidad los factores de verdad existentes en las otras religiones e insertarlos en su revelación para darles una consumación definitiva» (Robert Haardt, “Maniqueísmo”. En SM(S), Vol. 1-6, editado por Karl Rahner [Barcelona: Herder, 1972-1976], 417-425, aquí 419). Por su parte, F. Bermejo Rubio propone utilizar con reservas el término sincretismo con relación a la religión de Mani, cf. Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 76-78.

³² Henri-Charles Puech, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. El Árbol del Paraíso, 49 (Madrid: Siruela, 2006), 19.

³³ Ries, *L'Eglise*, 523. La traducción del francés es nuestra.

³⁴ Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 75-76.

Finalmente, también quisiéramos llamar la atención acerca de una lectura sugerente de J. BeDuhn. Hace ya algunos años ha propuesto que la explicación del fenómeno maniqueo no se alcance a partir de una comparación con otras expresiones religiosas de la Antigüedad, sino que dicha explicación pueda encontrarse en el proyecto innovador del mismo Mani. Algunas afirmaciones del autor aclararán mejor esta perspectiva:

«Sostengo que Mani y sus primeros sucesores en el Irán del siglo III produjeron tal concepto, dentro del cual incluyeron entidades reconocibles como el cristianismo, el mazdayasnismo, el budismo y el jainismo, así como su propia comunidad maniquea, en un entorno inusualmente rico de intercambio cultural y de conciencia comparativa que presagiaba las condiciones típicas de la era moderna»³⁵.

De hecho, «Mani rompió decisivamente con las categorías étnicas al formular la idea de comunidades de práctica no étnicas equivalentes al concepto moderno de religiones»³⁶.

En este sentido, el reconocido investigador llama a revisar métodos de aproximación al fenómeno maniqueo que hoy serían anacrónicos:

«La identidad maniquea se elaboró y formuló mediante un compromiso activo con múltiples tradiciones de práctica y discurso. La propia posición de autoridad de Mani se racionalizó dentro de una teoría de la revelación que le permitía reconocer las formulaciones anteriores de la verdad al tiempo que subordinaba cada una de ellas a su propia interpretación abarcadora. El intento académico de trazar líneas de relación entre tradiciones religiosas claramente definidas y distintas en el mundo antiguo ha sido un gran anacronismo, y una adopción y proyección acrítica en el pasado de lo que equivale a la invención, en los primeros siglos de nuestra era, de la idea de religiones distintas que se distinguen de sus entornos étnicos y culturales. La aparición de estas nuevas entidades no produjo

³⁵ «I argue that Mani and his early successors in third-century Iran produced such a concept, within which they included such recognizable entities as Christianity, Mazdayasnianism, Buddhism and Jainism, as well as their own Manichaean community, in an unusually rich environment of cultural interchange and comparative awareness presaging the conditions typically associated with the modern era» (Jason D. BeDuhn, «Mani and the Crystallization of the Concept of 'Religion' in Third Century Iran». En *Mani at the court of the Persian kings: studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, editado por Iain Gardner, Jason D. BeDuhn y Paul Dilley. NHMS, 87 [Leiden: Brill, 2015], 247).

³⁶ «Mani decisively broke with ethnic categories in formulating the idea of non-ethnic communities of practice equivalent to the modern concept of religions» (ibid., 250). También: «Mani's program is not one of Iranianism or Babylonianism. It is not a program of cultural proselytism such as we see in Hellenism or the phenomenon of 'going native' in becoming Jewish or Indian. Rather, something is being lifted out of a particular locality, ethnicity, and culture, organized as a system and institution, and being transplanted to new ethnic and cultural locations (...) Mani was able to theorize about this change of religious landscape, as part of his crystallization of the very concept 'religion'» (ibid., 272).

de forma inmediata y automática un nuevo vocabulario y una nueva teoría para explicarlas. Ese desarrollo conceptual posterior esperó a la perspectiva distintiva de Mani, cuyo proyecto comparativo único aportó la primera definición clara del concepto de religión»³⁷.

A nuestro juicio, la propuesta de J. BeDuhn no invalida las investigaciones en torno al maniqueísmo y otras religiones de la Antigüedad, pero sí nos advierte acerca de la necesidad que existe de aclarar el origen y la finalidad de la religión maniquea a partir de las nuevas perspectivas abiertas por la historia de las religiones y por la fenomenología de la religión.

1.3. El mito maniqueo

El mito maniqueo³⁸ es sumamente complejo³⁹, pero también rico en imágenes y potente con relación al mensaje que busca transmitir. La potencia simbólica y su contenido soteriológico lo hicieron relativamente exitoso⁴⁰. Ahora bien, ¿cómo podemos resumir sus elementos fundamentales? ¿Cuáles son las nociones y las imágenes constituyentes del mismo a partir de sus fuentes? Pues bien, intentaremos aquí ofrecer una breve síntesis del mismo⁴¹.

³⁷ «Manichaean identity was crafted and formulated by an active engagement with multiple antecedent traditions of practice and discourse. Mani's own position of authority was rationalized within a theory of revelation that permitted him to acknowledge previous formulations of truth while subordinating each of them to his own encompassing interpretation. The academic attempt to trace lines of relationship among sharply defined, distinct religious traditions in the ancient world has been a great anachronism, and an uncritical adoption and projection into the past of what amounts to the invention, in the first few centuries c.e., of the idea of distinct religions distinguished from their ethnic and cultural settings. The emergence of such new entities did not immediately and automatically produce a new vocabulary and new theory to account for them. That further conceptual development awaited the distinctive perspective of Mani, whose unique comparative project brought forth the first clear delineation of the religion concept» (ibid., 274-275).

³⁸ Para el uso de la palabra "mito" remito a la definición de Mircea Eliade que se inserta la valoración positiva que recibe aquél de las Ciencias de las Religiones: «Personnellement, la définition qui me semble la moins imparfaite, parce que la plus large, est la suivante: le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des "commencements"» (Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*. Collection idées, 32 [Paris: Éditions Gallimard 1963], 18; para una visión de síntesis desde las diferentes perspectivas en las que ha sido abordado el mito, cf. Jacques Vidal, "Mito". En *Diccionario de las religiones*, 2ª ed, editado por Paul Poupard (Barcelona: Herder, 2003), 1205-1210.

³⁹ De hecho, «many elements remain obscure» (Paul van Lindt, "Studies on the Manichaean Myth". En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme [Berlin: Akademie Verlag, 2000], 387-397, aquí 387).

⁴⁰ Para una aproximación a las muchas razones que pueden haber hecho exitoso el mensaje religioso de Mani, cf. Henry Chadwick, "The Attractions of Mani". *Comp.* 34 (1989): 158-179.

⁴¹ Además de algunas obras ya citadas, como la de F. Bermejo Rubio, se recomienda la enucleación de los aspectos fundamentales del mito cosmogónico maniqueo de Samuel N. C. Lieu, "Introduction to

Quien conozca los “misterios dualistas” del sistema maniqueo⁴², reconocerá entre los mismos un relato cosmogónico que trata de explicar el origen del mundo y su estado actual, la presencia del mal en él y su destino⁴³. Por supuesto que el hombre ocupa un lugar destacado, ya que el maniqueísmo ofrece una respuesta omnicomprendensiva acerca del ser humano y el mundo. Por tanto, también los orígenes de la humanidad y su destino final importan a la doctrina maniquea. La cosmogonía y la antropología se dan cita en un relato mítico, cuyo fin es esencialmente revelar el camino de salvación.

El sistema maniqueo suele presentarse como “la doctrina de los dos principios y los tres tiempos”⁴⁴:

«Ésta es la gnosis de Mani; adorémoslo y bendigámoslo. Bienaventurado todo el que cree en él, porque vivirá con todos los justos. Honor y victoria a nuestro señor Mani, el espíritu de [la verdad] que viene del Padre, el que nos ha revelado el principio, el medio y el fin»⁴⁵.

Acerca de los dos principios ya hemos dicho algo al tratar la relación entre el maniqueísmo y la gnosis, especialmente al hablar del dualismo maniqueo. Ahora nos vemos en la obligación de exponer sintéticamente el desarrollo de cada uno de los tres tiempos en los que se despliega el mito maniqueo.

1.3.1. Primer tiempo

Bajo las categorías de tres tiempos el mito maniqueo expone la relación entre de los dos principios, Dios y *hyle*, verdadero núcleo de su doctrina. En este sentido, el mito es vehículo de transmisión por excelencia de dicha doctrina⁴⁶.

Manichaean writings in Greek and Latin”. En *Manichaean Cosmogony and Ethics (Greek and Latin Sources on)*, editado por Greg Fox y Samuel N. C. Lieu. CFM.S 6 (Turnhout: Brepols, 2010), 11-27.

⁴² En base al *Kephalaion* I, J. Ries enumera las verdades comunicadas por Mani: «Este texto presenta los doce misterios revelados por el Paráclito: los dos reinos, la Luz y las Tinieblas, su combate, la combinación de la Luz con las Tinieblas, la constitución del cosmos, la liberación de la Luz o misterio de la salvación, la creación de Adán, el misterio del conocimiento, la misión de los enviados, los misterios de los elegidos, de los catecúmenos y de los pecadores. Se trata de un sumario en el que se entrelazan las doctrinas dualistas y la historia gnóstica de la salvación articulada en tres tiempos» (Julien Ries, “Maniqueísmo”. En *Diccionario de las religiones*, 2ª ed., editado por Paul Poupard [Barcelona: Herder, 2003], 1093-1100, 1094).

⁴³ «The teaching of this religion starts with a question basic to all religious systems: Why does evil exist?» (Coyle, “Faustum Manichaeum, Contra”, 521).

⁴⁴ En otras palabras, «adhérer au Manichéisme n’est pas autre chose que professer cette double doctrine des Deux Principes et des Trois Temps ou des Trois Moments» (Puech, *Le manichéisme*, 74).

⁴⁵ *Salmo 223 del Bêma*, p. 11/26-31.

⁴⁶ Al definirlo positivamente, como hemos hecho más arriba, se busca no emitir con ello un juicio de valor, ya que se trata de un aspecto relevante de nuestra investigación que será importante tener en cuenta cuando analicemos los términos de la polémica entre Fausto y Agustín, cf. Decret, *Aspects*, 185-190. Dicho esto, no será difícil comprobar que Agustín, como otros teólogos cristianos de la Antigüedad

El relato mítico comienza con la existencia atemporal de dos sustancias antitéticas: la Luz y la Tiniebla, o también el Bien y el Mal, Dios y la Materia⁴⁷. Es un dualismo asimétrico, pero real y radical⁴⁸, de sustancias corpóreas irreductibles y coeternas⁴⁹. Se trata del momento inicial o Primer tiempo. Allí existen el Padre de la Grandeza, sustancia buena, Bondad y Luz en sí misma, y el Príncipe de las Tinieblas, sustancia mala, Maldad y Oscuridad en sí misma. Al inicio estas sustancias estaban totalmente separadas por fronteras bien delimitadas, tratándose de regiones geográficas fácilmente discernibles. Este estado primordial era de absoluta dualidad. Por otra parte, aun siendo mejor la Luz, como se desprende del mito, las Tinieblas gozan de suficiente poder como para enfrentarse a ella.

La igualdad inicial y dualidad primitiva se vieron puestas en entredicho por un movimiento desordenado⁵⁰ de las Tinieblas hasta el punto de violar los límites y asaltar el Reino de la Luz. El principio del Bien, por ser bondad en sí mismo, no tenía condiciones para responder un ataque violento y de este modo defenderse ante la guerra entablada por la Oscuridad. Con todo, el Padre de la Grandeza a través de una serie de evocaciones comienza a defenderse, aunque sin éxito. De hecho, evoca un Hombre Primordial⁵¹, consubstancial a la divinidad, con el fin de iniciar un rescate. El Hombre Primordial y sus cinco hijos (viento, brisa, aire, agua y fuego), emanaciones de su propio ser, su “armadura”, combaten denodadamente, pero son vencidos. El Hombre

tardía, tomaron este vocablo en el sentido que se había impuesto desde hacía siglos en el mundo grecorromano: el de “fábula, ficción, mentira”, cf. Eliade, *Aspects*, 197.

⁴⁷ Aquí Materia o *hylé* es una figura mitológica, no un concepto filosófico. En otras palabras, la Materia es un agente activamente agresor del Reino de la Luz, por tanto, no se trata del concepto de sustrato material como puede encontrarse en la filosofía griega, cf. Jonas, *La religión gnóstica*, 233. El mismo Agustín era muy consciente de ello (cf. Aug., *nat. b.* XVIII).

⁴⁸ La tipología rigurosa del dualismo es la siguiente: dualismo radical vs. dualismo mitigado; dualismo dialéctico vs. dualismo escatológico; dualismo pro-cósmico vs. dualismo anti-cósmico. El maniqueísmo sería un dualismo radical y escatológico, mientras que es una cuestión más espinosa la determinación de si es un dualismo pro-cósmico o anti-cósmico, cf. Ugo Bianchi, “Sur le dualisme de Mani”. En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen. ManS, 1 (Lovanii: Board, 1991), 9-17.

⁴⁹ Para una aproximación a la discusión sobre la relación entre monoteísmo y dualismo en el maniqueísmo, sugerimos una buena síntesis del tema que recoge investigaciones importantes hasta inicios del siglo XXI, cf. Concetta Scibona Giuffré, «How Monotheistic Is Mani's Dualism?: Once More on Monotheism and Dualism in Manichaean Gnosis». *Numen* 48 (2001): 444-467.

⁵⁰ Cf. Alex. Lyc. *Man.* VI,10. A. Brinkmann, 10/4-6.

⁵¹ En los textos gnósticos es frecuente la figura de un Redentor, Liberador o Iluminador. Con todo, «la idea de que la entidad divina que ejerce la función de salvadora necesita de algún modo ser salvada también (el “Salvador salvado”) solo aparece con absoluta claridad en la religión maniquea. Sin embargo, la formulación general de esta concepción, aparentemente extraña a primera vista, pertenece al común de la gnosis, en el sentido de que cuando el Salvador desciende viene a rescatar unas centellas divinas, aprisionadas en la materia, que proceden del Pleroma, es decir, de él mismo en último término. En este sentido viene a rescatar partes de sí mismo para que retornen al lugar de donde proceden: el Salvador se salva, pues, de algún modo, a sí mismo» (Piñero y Montserrat Torrents, “Introducción general”, 76-77).

Primordial es absorbido, o mejor aún, engullido por las Tinieblas y es a partir de este momento en que cesa el llamado Primer Tiempo y se pasa al Tiempo intermedio o Segundo Tiempo en el que la Luz y las Tinieblas se mezclan.

1.3.2. Segundo tiempo

En el Hombre Primordial sobresale el heroísmo. Por ello, es considerado una primera figura de redención, aunque al mismo tiempo se convierte en un eón que necesita ser salvado⁵² y, por tanto, en su trayectoria se anticipa arquetípicamente la salvación del ser humano.

El Hombre Primordial suplica la intervención del Padre de la Grandeza. Su respuesta será la segunda evocación, esto es, evoca al Amado de las Luces, este a su vez al Gran Arquitecto, quien, por su parte, evoca al Espíritu Viviente, que evocará a sus cinco hijos⁵³. Esta última evocación tendrá un rol determinante en el rescate del Hombre Primordial, ya que desempeña el papel más importante dentro de esta nueva serie de emisiones.

El Espíritu Viviente dialoga con el Hombre Primordial y del diálogo emergen dos hipóstasis: Llamada y Respuesta⁵⁴. En ellas se reflejarán dos fases del proceso de redención de los seres humanos. La primera ilustra la llamada de Dios a través de sus enviados, mientras que la segunda pone de manifiesto la necesidad de respuesta del ser humano que no es otra cosa que el reconocimiento de la voz salvífica. En un segundo momento, aunque dependiente de este diálogo, el Espíritu Viviente tiende la mano derecha⁵⁵ para salvar al Hijo Primordial y lo rescata así del dominio de las Tinieblas. Es aquí donde la piedad maniquea verá un verdadero prototipo de la redención del elegido maniqueo.

Con todo, el escenario cósmico sigue siendo dramático. Todavía deben ser rescatados los hijos del Hombre Primordial, ellos –luz engullida por las Tinieblas– serán conjuntamente considerados el Alma Viviente, que deberá ser rescatada por la acción del Espíritu Viviente. Es aquí donde tiene lugar la creación del mundo⁵⁶, como una fase necesaria del movimiento soteriológico que miraba a rescatar la luz de la Materia.

Ahora bien, comienza el proceso de purificación del Alma Viviente con una nueva evocación: la Madre de los Vivientes, el Hombre Primordial y el Espíritu Viviente se dirigen al Padre de la Grandeza para que actúe nuevamente. En este momento es

⁵² Cf. Puech, *Sobre el maniqueísmo*, 24.

⁵³ Cf. Esmailpour, *Manichaean Gnosis*, 98-111.

⁵⁴ Cf. Baker-Brian, *Manichaeism*, 113.

⁵⁵ Cf. Johannes van Oort, “Manichaean Imagery of Christ as God’s Right Hand”. *VigChr* 72 (2018): 184-205.

⁵⁶ Cf. Esmailpour, *Manichaean Gnosis*, 65-69.

evocado el Tercer Enviado. El mundo y las grandes luminarias, el sol y la luna, dos grandes “naves” serán una gran maquinaria creada por el Tercer Enviado para la separación de cuerpos luminosos de los tenebrosos⁵⁷.

En este segundo momento, como podemos ver, cesada la dualidad, parece inevitable la condición de mezcla. El Alma viviente, vinculada por siempre a la divinidad, está atrapada en la Materia, que lo esclaviza⁵⁸. Veremos que el proceso de redención iniciado, tiene en la humanidad a su primer objeto de rescate. Si bien la Luz se encuentra dispersa y mezclada en todos los seres creados, son los seres humanos los que contienen mayor luminosidad. Por eso el contenido del mito es un fuerte llamado a la humanidad para encontrar en sí su origen y condición divina. La salvación no será otra cosa que el retorno del alma a su patria divina⁵⁹.

Si bien el Tercer Enviado cumple la función de llevar adelante el mecanismo de purificación iniciado con la creación el mundo y los grandes astros, el papel más relevante lo detendrá otra de las emisiones: Jesús Esplendor. Se trata de una de las figuras más relevantes de la soteriología maniquea⁶⁰, y por ello más adelante le dedicaremos especial atención.

El Tercer Enviado, entre otras cosas, seduce a los arcontes del mal. Se trata de una estrategia para poder liberar la luz que todavía estaba atrapada en ellos⁶¹. En este momento, al asumir una figura andrógina, el Tercer enviado genera tal excitación en los arcontes masculinos que provoca una suerte de dispersión de semen en todo el cosmos; mientras que, por otro lado, los arcontes femeninos, en su excitación, abortan. Una parte de la luz divina extraída y dispersa retorna al reino superior de la Luz, mientras que otra cae en tierra. Esto da lugar al nacimiento a distintas sustancias corpóreas como los animales y las plantas.

⁵⁷ «His principal rôle in the redemption of Light is to organize the definitive mechanism to draw up, purify and sublimate the captive Light. The device consisted of the Three Wheels which were turned by the King of Glory and also powered by the Sun and the Moon» (Lieu, “Introduction to Manichaeism writings in Greek and Latin”, 16).

⁵⁸ A causa de la captura de los elementos de Luz tiene lugar la mezcla. Pero no se puede pensar en una mezcla desordenada, sino en una fusión donde ambas partes acarrear un empeoramiento de la cualidad original: los elementos de la Luz se encuentran bajo el peso de la materia, olvidan su patria y se hayan inconscientes de su origen; los elementos de la Tiniebla no están mejor, pero se habitúan de tal manera a la simbiosis con la Luz que no pueden vivir sin ella y la futura separación constituirá la muerte de la Materia (cf. Polotsky, *Il Manicheismo*, 43-44).

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 57.

⁶⁰ Cf. Nils A. Pedersen, “Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources”. En *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5-9 1987*, editado por Peter Bryder. LSAAR, 1 (Lund: Plus Ultra, 1988), 157-190.

⁶¹ Cf. Esmailpour, *Manichaean*, 71-72.

Ante esta acción del Reino de Luz, el Reino de la Tiniebla no permanece inerte. Planea y pone por obra una especie de contracreación, la del ser humano⁶². La antropogonía maniquea es la puesta en funcionamiento de un plan para derrocar a la Luz por parte de la Oscuridad. Si bien hay diferencias al respecto en unas fuentes y otras, todas coinciden en afirmar que Adán y Eva proceden del accionar de los arcontes del Mal que, envidiando la imagen del Tercer Enviado, plasmaron a los primeros padres de la humanidad según este modelo:

«El Enviado manifestó su imagen en el mundo. Los arcontes y las potestades del mundo vieron aquella imagen y produjeron sus propias formas de acuerdo con aquella imagen; se trata de Adán y Eva»⁶³.

Como explica el *Kephalaion* LV, poniendo en boca de Mani las siguientes palabras:

«De la misma manera, cuando el Tercer Enviado vino y manifestó su imagen revelándola a todas las potestades, no vino ciertamente para que todos los arcontes y las potestades esbozasen una forma según aquella imagen, sino que vino a causa de su hijo, que fue crucificado en el universo, a fin de salvarlo, liberarlo y separarlo de la aflicción. Pero cuando los arcontes lo vieron, apetecieron su imagen y plasmaron, de acuerdo con su semejanza, a Adán y a Eva, al margen de la voluntad de la Grandeza»⁶⁴.

Como podemos ver, en estas palabras aparece claramente cómo la creación del ser humano es un anti-proyecto divino. El ser humano es fruto de la intención maligna y de la voluntad de perpetuar el estado de mezcla. Por otra parte, con relación al ser humano, se les considera, por un lado, un producto del Reino de la Tiniebla y, por tanto, una obra deficiente, pero, al mismo tiempo, Adán y Eva son dos seres que contienen luz y están hechos a la imagen del Tercer Enviado⁶⁵.

De estas consideraciones se desprenden dos consecuencias. En primer lugar: que el cuerpo del ser humano, su sexualidad especialmente, es una obra de la Tiniebla, y ha sido pensado como mecanismo para perpetuar el estado de sufrimiento en el que se

⁶² «Alarmée par la tactique du Troisième Messenger, la Matière, personnifiée dans la “Concupiscence”, décide de créer une prison plus sûre autor des particules de lumière encore captives. Deux démons, l’un mâle, l’autre femelle, dévorent tous les avortons afin d’absorber la totalité de la lumière, et ensuite s’accouplent» (Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Vol. 2 [Paris: Payot, 1978], 371).

⁶³ *Kephalaion* LV, p. 133/12-15. Para la edición crítica, cf. *Kephalaia I. Erste Hälfte (Lieferung 11/12)*. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, 1. Vol. 1 (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940). Las traducciones y números de los *Kephalaia* son de José Montserrat del ya citado *El maniqueísmo. Texto y fuentes* (Madrid: Trotta, 2008).

⁶⁴ Ibid., p. 135/15-24.

⁶⁵ Puede ser útil tener en cuenta que la idea de la caída de Adán que tiene el maniqueísmo es muy diferente a la del cristianismo. Adán está predispuesto al mal desde su creación, cf. Asmussen, Jes. *Xuastvanift. Studies in Manichaeism*. AThD, 7 (Kopenhagen: Postant Apud Munksgaard, 1965).

encuentra la luz⁶⁶. En segundo lugar: que el ser humano, al ser creado a imagen del Tercer Enviado (de manera superior a la creación de plantas y animales) es el ser que contiene más luz, por tanto, es la humanidad el objeto de mayor interés para la soteriología maniquea.

La porción de luz que contienen los seres humanos son parte del Alma Viviente o *Iesus patibilis*, esto es, la luz dispersa en el cosmos que sufre por estar retenida por la Materia y que espera ser liberada de manera definitiva⁶⁷. En los textos maniqueos, Adán es, de alguna manera, el prototipo de la experiencia y proceso de redención que espera completar el Alma Viviente.

Adán ignora su origen. No sabe que procede de la divinidad, lo que constituye el aparente éxito de los arcontes del Mal. Adán necesitará de un conocimiento revelado e iluminativo para despertar del sopor que le causa el peso de la Materia que le circunda y le esclaviza⁶⁸. De hecho, el dualismo radical junto a todos estos elementos de su comprensión de la protología y las claras resonancias sexuales ínsitas en ella, dejarán una clara huella encratita en su doctrina y en su praxis⁶⁹.

⁶⁶ Cabe aclarar que, por otra parte, el cuerpo tiene un rol importante en la ascesis maniquea, cf. BeDuhn. *The Manichaean Body*, 209-233.

⁶⁷ El Alma Viviente es “potencia vulnerable” (Alejandro de Licópolis) o “Jesús sufriente” (Agustín de Hipona). El sufrimiento del Alma Viviente es la pasión de Dios. Una imagen preponderante de dicha pasión es la “crucifixión” como proceso puramente cosmológico, cf. Ian Gardner, “The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul”. En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen. ManS, 1 (Lovanii: Board, 1991), 77; Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 129; Eugenia Smagina, “Das manichäische Kreuz des Lichts und der «Jesus patibilis»”. En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, editado por Johannes Van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst. NHMS, 49 (Leiden: Brill, 2001), 243-249.

⁶⁸ Con relación a las imágenes del sueño, tengamos presentes las palabras de M. Eliade: «L’amnésie (autrement dit, l’oubli de sa propre identité), le sommeil, l’ivresse, l’engourdissement, la capture, la chute, le mal du pays, se rangent parmi les symboles et les images spécifiquement gnostiques, bien qu’ils ne soient pas la création des maîtres de la Gnose. En se tournant vers la Matière et en désirant connaître les plaisirs du corps, l’âme oublie sa propre identité (...) La plus dramatique et émouvante présentation du mythe gnostique de l’amnésie et de la anamnèse se trouve dans l’*Hymne de la Perle*, conserve dans les *Actes de Thomas*» (Eliade, *Histoire des croyances*, 361).

⁶⁹ «Anche nel quadro fortemente sistematico della dottrina manichea delle due “radici”, con i suoi specifici ed elaborati presupposti ontologici di tipo dualistico, interviene dunque il motivo caratteristico dell’identificazione della colpa originaria con la pratica della unione fisica, sotto lo stimolo violento della concupiscenza che potentemente agisce nello stesso Adamo che pure si trova nella condizione privilegiata di prima creatura, ricettacolo di sovrabbondante luce divina; ciò conferma il ruolo fondamentale della tematica protologica nel giustificare e sostenere l’esaltazione dell’*enkrateia*, qui nella sua specifica accezione encratita di condanna radicale delle nozze e della *genesis*» (Giulia Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia: le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* [Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1984], 134).

Por otro lado, en otro episodio narrativo de la plegaria paradigmática, el mito maniqueo nos dice que los hijos del Espíritu Viviente claman y piden ayuda al Tercer Enviado, a la Madre de los Vivientes, al Espíritu Viviente y al Hombre Primordial. La respuesta a dicha plegaria será el envío del Hijo de Dios o Jesús Esplendor, mencionado más arriba. Esta figura de redención tendrá como misión despertar a Adán del profundo letargo en el que se veía inmerso. Adán, de este modo, recibe la *gnosis* salvífica⁷⁰, y lo hace a través de Jesús Esplendor, «el liberador y el salvador de todas las almas»⁷¹.

De esta manera, Adán se convierte en un paradigma para el elegido: deviene símbolo paradigmático de la recepción del conocimiento salvífico⁷². Asimismo, simboliza la humanidad en su estado de caída, esto es, necesitada de revelación e iluminación para iniciarse en el camino de salvación.

Ahora bien, en este mismo sentido, la historia de Adán lleva consigo la marca del estado de caída, ya que, en definitiva, Adán tampoco ha sido capaz de responder plenamente a la llamada liberadora de la *gnosis*, de hecho, esto justifica nuevas interpelaciones del Reino de la Luz en el devenir de la humanidad⁷³.

Jesús Esplendor, en algunos textos llamado Apóstol de Luz, en distintas fases de la historia, revela la *gnosis* a una serie de hombres que asumirán el encargo de ser profetas del Reino de la Luz. Mani será “el sello de los profetas”⁷⁴. De hecho, el fundador del maniqueísmo supo modificar profundamente la profetología judeocristiana para entroncar su figura con grandes personalidades míticas y proféticas y así subrayar con claridad el alcance universal y la completitud de su mensaje⁷⁵.

⁷⁰ Como puede notarse, y bien señala Alexander Böhlig, el influjo de la figura de Jesús en el mito es mayor de lo que la presencia de su nombre puede hacer pensar, cf. Alexander Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*. NHMS, 80 (Leiden: Brill, 2013), 178.

⁷¹ *Kephalaion* XXIX, p. 82/20-21.

⁷² «On the whole, the salvation of Adam is the prototype of salvation of mankind: the conscious, reediming element is granted him. Therefore, the revelation of Jesus the Splendour is the “Original Revelation”» (Pedersen, “Early Manichaeism Christology”, 165).

⁷³ «In the prototype of human salvation Jesus Splendour descends to save Adam by teaching him *gnosis* and chastity. However, Adam falls to lust, and human history subsequently is punctuated by repeated calls to salvation from gods, prophets, and ultimately the Manichaeism Elect» (Gardner, “The Manichaeism Account”, 75).

⁷⁴ La expresión, que después será frecuente la literatura islámica para hablar de Mahoma, es antes una metáfora bien conocida en la literatura maniquea. Asimismo, se trata de una expresión polivalente y que evoca fundamentalmente no la idea de “el último” o “el fin”, sino la de “confirmación” o “atestación”. Puede leerse con provecho el capítulo «Le sceau des prophètes»: nature d’une métaphore manichéenne» de Guy G. Stroumsa, *Savoir et salut*, 275-288.

⁷⁵ «The originality of Manichaeism is not dualism as a dogmatic construction –this was to be the achievement of his disciples– but the fact that it elaborated an ecclesiology based on an universalist prophetology» (Michel Tardieu, *Manichaeism* [Chicago: University of Illinois Press, 2008], 17).

1.3.3. Tercer tiempo

Luego del tiempo de mezcla, tendrá lugar la separación definitiva. El Reino de la Luz será liberado y reconstituido en su pureza original y, al mismo tiempo, el Reino de la Tiniebla, vencido de manera definitiva, no podrá revelarse más contra el imperio del Bien.

Ciertamente, la descripción y formulación de este tercer tiempo presenta diferencias en las mismas fuentes, muestra de una dificultad de la dogmática maniquea: ¿toda la luz será liberada? ¿Acaso una parte de la luz puede perderse sin posibilidad alguna de recuperación?

Existieron dos respuestas: la primera que pensaba que una parte de la Luz no será liberada, respuesta que dio lugar a la doctrina del *bôlos* (expresaron esta idea Mani y sus primeros discípulos)⁷⁶; la segunda que esperaba la redención definitiva de toda la luz divina, una suerte de apocatástasis universal⁷⁷. En cualquier caso, no es un asunto en el que nos podamos detener aquí⁷⁸. Solo señalamos que el mito maniqueo se completa con el tercer tiempo, una fase cósmica en la que luego de la conflagración universal se ingresa a la Tierra de la Luz, donde el Padre de la Grandeza, antes oculto, se quitará el velo y revelará su imagen a los seres de la Luz⁷⁹, de modo que alcancen definitivamente la armonía y la paz.

1.4. Jesús, figura soteriológica en las fuentes del maniqueísmo

En este apartado intentaremos recoger brevemente los principales rasgos de la cristología maniquea, de modo que podamos obtener, antes de indicar los elementos nucleares de su declinación en el África de Fausto y Agustín, una idea lo más precisa posible de la significación de Jesús para el maniqueísmo⁸⁰.

⁷⁶ La palabra designa algo redondeado, y parece cumplir la función de ser la contrapartida de la “Última Estatua”, que es bella y perfecta. En este *bôlos*, llamado en la tradición latina *globus horribilis*, serán encerradas eternamente las almas no purificadas, cf. Aug., *c. Faust.* XIII,6. CSEL 25,1,384/8; *nat. b.* XLII. CSEL 25,2,876/29; *haer.* XLVI,19. CCL 46,319/200; Euod., *fid.* V. CSEL 25,2,953/11; Tit. Bost., *Man.* I,40. CCG 82, 91/1 – 95/37. Véase también: Byard Bennett, “*Globus horribilis*: the Role of the *Bolos* in Manichean Eschatology and Its Polemical Transformation in Augustine’s Anti-Manichean Writings”. En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen. NHMS, 74 (Leiden: Brill, 2011), 427-440.

⁷⁷ Cf. Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 202-203.

⁷⁸ Para la escatología maniquea, véase Werner Sundermann, “Manichean Eschatology”. En *EIr*, Vol. 8, fasc. 6, editado por Nicholas Sims-Williams, Ahmad Ashraf, Habib Borjian y Mohsen Ashtiany (Costa Mesa, 1998), 569-575.

⁷⁹ Cf. Nils A. Pedersen, “The Veil and Revelation of The Father of Greatness”. En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen. NHMS, 74 (Leiden: Brill, 2011), 229-234.

⁸⁰ Dejo de lado el tema de influjos directos o indirectos en la cristología maniquea. Para ello remito a las obras citadas sobre el mismo argumento y, en especial, sugiero la lectura de los siguientes autores:

Hemos adelantado que Mani se ha presentado como “Apóstol de Jesucristo” y desde ese momento el nombre y la categoría “Jesús” o “Jesucristo” merecen y, de hecho, han merecido la atención de los investigadores del maniqueísmo. En efecto, desde la obra pionera de E. Rose podemos decir que la cristología se convirtió en una línea de investigación dentro del vasto ámbito de estudio de la religión maniquea⁸¹. Como veremos, se reafirman hoy muchas de sus conclusiones⁸².

Aquí quisiéramos recoger algunos postulados que parecen ser adquisiciones definitivas dentro de la relevancia de Jesús en los escritos maniqueos, sin pretender con ello agotar el tema.

En primer lugar, hay que decir que la significativa presencia de Jesús en los escritos maniqueos lo hace una figura de relieve y su conocimiento una necesidad irrenunciable. No solo ya por el vínculo con el fundador de la religión de la Luz, sino también por el valor que en sí mismo tuvo Jesús para la piedad y la misión maniquea⁸³.

En segundo lugar, se puede comprobar que progresivamente se ha vuelto a subrayar con fuerza la unidad del Jesús maniqueo detrás de sus variadas caracterizaciones dentro del mito maniqueo⁸⁴. En los estudios relativos a la cristología maniquea, los investigadores han oscilado entre reconocer una única figura de Jesús relevante para

Cirillo, “From the Elchasaite Christology”, 47-54; Iain Gardner, *Manichaean Christology: The Historical Jesus and the Suffering Jesus, with Particular Reference to Western Texts (i.e. Texts from a Christian Environment), and Illustrated by Comparison with Marcionism and Other Related Movements*. Tesis doctoral. University of Manchester, 1983; Aldo Magris, “Il manicheismo al tempo di Agostino”. En *I conflitti religiosi nella scena pubblica. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, editado por Luigi Alici. Studi agostiniani, 22 (Roma: Città Nuova, 2015), 13-55.

⁸¹ Cf. Eugen Rose, *Die manichäische Christologie* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), 1979.

⁸² Cf. Majella Franzmann, *Jesus in the Manichaean Writings* (London: T & T Clark, 2003). Para tener presentes algunas observaciones críticas sobre las conclusiones de E. Rose, seguidas por M. Franzmann, cf. Siegfried Richter, “Bemerkungen zu verschiedenen ‚Jesus Figuren‘ im Manichäismus”. En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, editado por Johannes Van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst. NHMS, 49 (Leiden: Brill, 2001), 174-184.

⁸³ «Although in many respects Manichaeism can and should be considered a distinct world religion, it belongs to the larger Christian tradition, broadly construed, through the special place it accords Jesus Christ in its ideology and devotional practices (...) The religion’s founder, Mani, and those around him in the Iranian world were engaged in consolidating a construal of Jesus’ message that put it in conversation with Zoroastrian and Buddhist thought at the same time that their contemporaries in the Roman world were undertaking a similar formalization in dialogue with Hellenistic religious and philosophical antecedents. From these parallel processes emerged a battle over the legacy of Jesus as both of these Christianities sent missions into the territory of the other, each claiming to be the true disciples of Jesus» (Jason D. BeDuhn, “The Manichean Jesus”. En *Alternative Christs*, editado por Olav Hammer [New York: Cambridge University Press, 2014], 51-70, aquí 51).

⁸⁴ Cf. Majella Franzmann, “Jesus in the Manichaean Writings: Work in Progress”. En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 220-246.

Mani, como, por ejemplo, Jesús Esplendor, o inclinarse por postular incluso hasta seis figuras del mismo, frecuentemente consideradas de desigual valor. Posturas intermedias son las que entienden que son dos las importantes (Jesús Esplendor y Jesús histórico) o tres (Jesús Esplendor, Jesús Sufriente y el Jesús histórico). Quien postula seis figuras⁸⁵ señala las siguientes: Jesús Esplendor, *Iesus patibilis*, el Jesús histórico (como Apóstol de la Luz), Jesús escatológico (como Juez), Jesús Joven y Jesús Luna. Las figuras de Jesús serían nombres puestos a eventos soteriológicos, o mejor aún, describirían las deferentes acciones de un único Jesús, estrechamente ligado a la cosmovisión religiosa de Mani⁸⁶.

M. Franzmann, en la senda trazada por otros investigadores como E. Rose, en primer lugar, establece conexiones ciertamente no fáciles de descubrir entre figuras de Jesús como Jesús Esplendor, Jesús Apóstol de la Luz y Jesús Juez. A partir de la exégesis de distintos escritos maniqueos, concluye que bajo estas tres figuras habría que distinguir diferentes actividades de un único Jesús⁸⁷. En el imaginario ideológico de Mani sería un único Jesús el que unifica en sí mismo las acciones soteriológicas de un redentor-mensajero, cuyo mensaje el profeta de la Luz debía completar⁸⁸.

Por otra parte, M. Franzmann demuestra las equivalencias entre las figuras de Jesús Sufriente y Jesús Joven, que no serían más que expresiones plásticas del sufrimiento del Alma viviente, que ya hemos adelantado se identifica, en gran medida, al mismo *Iesus Patibilis*⁸⁹. I. Gardner, hace ya algunos años, había dicho que la cristología maniquea dependía, en gran medida, de las figuras de descenso y ascenso descriptivas de la historia del Alma viviente o, en otras palabras, sostenía que sus vicisitudes, que se describen con imágenes de descenso o pasión y de ascenso o glorificación, serían personificadas en la figura de Jesús, que es al mismo tiempo víctima y victorioso, que es vulnerable y es poderoso, que es salvado y salva⁹⁰.

⁸⁵ Mirjam Kudella prefiere la expresión “aspectos” (*Aspekte*) y no figuras, cf. Mirjam Kudella, “Christologie in der antimanichäischen Polemik Augustins. Eine Frage der Abgrenzung”. *REAugP* 58 (2012): 1-39.

⁸⁶ Cf. Franzmann, *Jesus*, 99-105.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 99-105.

⁸⁸ Del mismo parecer es Werner Sundermann, “Christ in Manichaeism”. En *EI*, Vol. V, fasc. 5, editado por Nicholas Sims-Williams, Ahmad Ashraf, Habib Borjian y Mohsen Ashtiany (Costa Mesa, 1992), 335-339. Después de describir los seis aspectos relevantes del único Jesús maniqueo, Sundermann afirma: «All aspects of the Manichean Jesus image can thus be subsumed under the concepts of a redeeming and a suffering cosmic figure». S. Richter advierte sobre la inconveniencia de hacer que la cristología maniquea pueda ser captada por una especie de “doctrina de las numerosas figuras de Cristo”. Más bien propone que el eje de dicha cristología esté formado por el vínculo y la relación entre Jesús Esplendor y Jesús Apóstol de la Luz, cf. Richter, “Bemerkungen”, 183.

⁸⁹ Cf. Franzmann, *Jesus*, 131-132.

⁹⁰ En palabras del autor citado: «With this in mind we can now turn to the history of the Living Soul in Manichaeism: its descent, passion, and redemption. We will see that the history does not just borrow the images of the Jesus event, but is interpreted as the true meaning of that suffering Jesus with whom

Finalmente, arriba a la conclusión de que bajo las seis figuras arriba mencionadas se encuentra un único Jesús. En los escritos maniqueos, globalmente considerados y sin distinción de lenguas y procedencias, la mayor atención recae sobre Jesús como Esplendor, Apóstol y Juez. *Iesus patibilis*, Jesús Joven y Jesús Luna no pueden, por su menor presencia y desarrollo, ser considerados al mismo nivel y con el mismo peso en la cristología maniquea⁹¹. En otras palabras, las primeras tres figuras mencionadas evocan el papel redentor de Jesús como salvador que desciende al mundo («*transcendent redeemer Jesus*»), mientras que las otras tres evocan el sufrimiento de Jesús, identificado con el Alma viviente («*immanent redeemed Jesus*»)⁹².

Probablemente la diversidad de figuras de Jesús se deba a un problema que el mismo Agustín y los modernos investigadores debieron confrontar al abordar la cristología y la soteriología maniquea. ¿Es compatible la trascendencia divina o de la Luz con el sufrimiento visible y palpable propio del mundo material y decadente? En palabras de la autora:

«Uno de los mayores problemas del estudio de la cristología maniquea, desde Agustín hasta la investigación moderna, ha sido si el maniqueísmo podía dar cabida a la idea de la divinidad o trascendencia fusionándose con lo que se considera sucio, inmundo o material, y en caso afirmativo, si la divinidad se ve afectada por este contacto hasta el punto de que sufra o al menos sea capaz de sufrir. ¿Puede una figura de Jesús ser al mismo tiempo “cósmica” y “mortal/capaz de sufrir”, o es el dualismo maniqueo tan literal y omnipresente que requiere al menos dos Jesús distintos?»⁹³.

we in the world are one. All the divine that was to be lost descended in that first event as the body of the Primal Man, and was torn apart by the powers of Darkness to be scattered everywhere; suffering, bleeding and broken; forsaken on the cross nailed to matter; devoured in every fruit; then to be redeemed from all flesh and wood, to ascend to the Kingdom» (Gardner, “The Manichaeon Account”, 72). También se lee en otro estudio sobre fuentes maniqueas, especialmente sobre Himnos de Crucifixión: «It is evident that the suffering and death of Jesus were to the Manichaeans important images of the suffering of the Living Soul bound to the hyle, and his resurrection refers to the liberation of the soul and its return to the Realm of Light» (Enrico Morano, “A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns”. En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald Eric Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme [Berlin: Akademie Verlag, 2000], 398). A modo de síntesis, en la misma dirección, se expresa J. BeDuhn, desarrollando la cristología maniquea bajo la denominación de Jesús *saluator saluandus*, cf. BeDuhn, “The Manichean Jesus”, 54-63.

⁹¹ Cf. Franzmann, *Jesus*, 142.

⁹² Cf. Franzmann, “Jesus in the Manichaean Writings”, 241.

⁹³ «One of the major problems in the study of Manichaean Christology, for Augustine through to modern scholarship, has been whether Manichaeism could accommodate the idea of divinity or transcendence merging with what is considered dirty, filthy or material, and if so, whether divinity is affected by this contact to the extent that it suffers or is at least capable of suffering. Can one Jesus figure be both “cosmic” and “mortal/capable of suffering”, or is Manichaean dualism so literal or all-pervasive as to require at least two different distinct Jesuses» (Franzmann, *Jesus*, 142). La traducción es nuestra.

Es muy probable que esto sea así, ya que la complejidad del mito maniqueo y sus aporías internas no dejaron de manifestar las dificultades propias de la transmisión de las creencias del fundador.

En definitiva, así como E. Rose en su investigación sobre la cristología maniquea defendió la unidad del Jesús maniqueo, del mismo modo recientemente M. Franzmann aporta con su estudio la reafirmación de aquella conclusión. Dice:

«En el final, diría que la cristología maniquea conoce un Jesús, quien, como un actor, adopta disfraces y diversos personajes con el fin de obtener distintos resultados. Él asume papeles de personajes o, como he decidido poner de relieve, existe una variedad de figuras de Jesús, pero un Jesús. Este actor no se deja consumir por sus papeles hasta perder su propia personalidad: es el actor consumado que es él mismo».

Y continúa:

«Cuando él sufre, sufre en su papel, aunque no sufre como un ser de Luz –entonces él sufre y no sufre. Los principales actores de la obra que se oponen a él –Muerte y Tiniebla– no conocen quien es y se sienten perturbados al constatar que, cuando intentan ver más allá del disfraz y la máscara, no pueden reconocer el ser de Luz detrás de ellos. Sin embargo, para sus seguidores él es reconocible como dios revelador, salvador y trascendente: el Jesús compasivo y sufriente para sus seguidores»⁹⁴.

No debe extrañarnos este modo complejo de considerar a Jesús en el marco de un pensamiento fuertemente soteriológico como lo es el del maniqueísmo: «el cometido de Mani es soteriológico: la redención de la condición presente»⁹⁵.

Recordemos aquí que a partir del siglo II la teología de la mayoría de los autores cristianos debió enfrentarse a una serie de desafíos que se prolongaron hasta la Antigüedad tardía. Por ejemplo, la necesidad de defender la condición mesiánica de Jesús ante los judíos, así como la de su condición de salvador de toda la humanidad ante

⁹⁴ «In the end I would argue that Manichaean Christology knows one Jesus, who, like an actor, takes on costumes as well as various persona in order to effect certain kinds of results. He takes on certain character roles or, as I have chosen to put it, there are a variety of Jesus figures but one Jesus. This actor is not consumed by his roles to the extent that he loses his own persona - this is the consummate actor who is himself (...) «When he suffers, he suffers within the role, although he does not suffer as the Light being – thus he suffers and does not suffer. The key actors in the play who oppose him – Death and Darkness– cannot know who he is and are disturbed to find that when they attempt to see beyond the mask and costume they cannot recognize the Light being behind them. To his followers, however, he is recognizable as the revealing, saving, transcendent god: the compassionate and suffering-for-his followers Jesus» (Ibid., 144-145). La traducción es nuestra.

⁹⁵ «The task of Mani is soteriological: redemption from the present condition» (Pedersen, "Early Manichaean Christology", 158). La traducción es nuestra.

los paganos, que se preguntaban por qué el Hijo de Dios se ha encarnado tan tarde⁹⁶. O bien, «por qué el mesías prometido por la Escritura había tenido que sufrir, desde el momento en que los cristianos en el culto (y también en otras ocasiones) tributaban cada vez más a ese mesías honores divinos y, por añadidura, acogían de la filosofía griega la idea de inmutabilidad de Dios»⁹⁷.

Por otra parte, no faltaba en el ambiente del siglo II y más tarde también, a lo largo y ancho de las fronteras del Imperio romano y fuera también, una cosmovisión religiosa y filosófica dualista. Ciertamente este aspecto de la filosofía y de la religión antigua se hará sentir al menos hasta la antigüedad tardía. Basil Studer lo describía de la siguiente manera:

«El mundo visible y material es identificado así cada vez más con el mal, mientras que el mundo divino es considerado como totalmente trascendente, sin tocar para nada este mundo terreno. También los cristianos se sentían inclinados, con todo su interés por el único creador de todas las cosas, a establecer una oposición entre Dios y el mundo, entre la carne y el espíritu, entre el cielo y “este mundo”, desdeñando de este modo los calores sociales y culturales de su ambiente»⁹⁸.

Todo esto nos recuerda el contexto en que se desarrollaron los sistemas gnósticos cristianos que hemos mencionado anteriormente⁹⁹. Además, cabe decir que en este contexto muchos autores cristianos antiguos elaboraron una teología de la victoria en la que se reafirma el señorío de Cristo sobre la muerte y sobre las potencias demoníacas del mal¹⁰⁰.

La visión cosmogónica y soteriológica del maniqueísmo, junto a la temprana incorporación de elementos cristianos, exigía de alguna manera que el único Jesús maniqueo lleve adelante un descenso de una gran diversificación de facetas para sortear las fuerzas opositoras de la Luz y al mismo tiempo para ofrecer una vez más la gnosis y que, en este caso, llegue al mismo Mani, el último profeta del reino luminoso.

En este sentido, se explica en gran medida como, ante el complejo discurso de Mani y su apropiación del nombre de Jesús, se haya operado por parte de los autores ortodoxos la inserción del maniqueísmo en lo que, en ámbito cristológico, la historia

⁹⁶ *Diogn.* VIII,9-IX,1-2. Agustín respondió a esta misma pregunta, haciéndose eco de la solicitud del diácono Deogracias y confrontando a la crítica proveniente de Porfirio, cf. *Aug. ep.* CII,8. CSEL 34,2,551/5 - 552/5.

⁹⁷ Basil Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología*. Koinonía, 31 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993), 76.

⁹⁸ *Ibid.*, 83.

⁹⁹ Cf. Roelof van den Broek, “The gnostic Jesus”. En *Alternative Christs*, editado por Olav Hammer, 16-32 (New York: Cambridge University Press, 2014), 16-32.

¹⁰⁰ Cf. Studer, *Dios Salvador*, 84-85.

de la teología ha definido como tendencia doceta¹⁰¹, cuyo núcleo le permitía describir al Salvador como una de las “evocaciones” del Padre, incapaz de ser manchado y atrapado por el Mal o la Materia (*hyle*), aspecto bien retratado por Evodio:

«Según las blasfemias de este mismo Mani, Cristo no tuvo carne, ni sufrió nada a manos de los judíos. De hecho, Mani dice lo siguiente en su *carta del Fundamento*: “El enemigo, como puedes ver, que esperaba que sea crucificado el mismo salvador, el padre de los justos, se crucificó a sí mismo; en el momento un hecho se cumplía, mientras otro parecía suceder”»¹⁰².

¹⁰¹ Recordemos que el docetismo es considerado tradicionalmente como la primera herejía cristológica y, al mismo tiempo, como una radicalización de un tipo de cristología que se encuentra en los libros neotestamentarios. Al respecto, en palabras de Manlio Simonetti: «la spieghiamo come una radicalizzazione della cristologia alta, nel censo che la convinzione della piena divinità di Cristo faceva sembrare indegna di lui l'assunzione, in terra, di una carne reale, soggetta a tutte le limitazioni del corpo umano: di qui la negazione di questa carne e, per conseguenza, l'affermazione che il corpo umano che Cristo aveva assunto non era stato reale» (Emmanuela Prinzivalli y Manlio Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Letteratura Cristiana Antica, Nuova Serie, 26 [Brescia: Morcelliana, 2012], 40); véase también: Allen Brent, “Can There Be Degrees of Docetism?”. En *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon*, editado por Joseph Verheyden, Reimund Bieringer, Jens Schröter y Ines Jäger. WUNT, 402 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 5-26. No es fácil dilucidar si se puede incluir al maniqueísmo bajo la categoría de docetismo en lo que se refiere a su comprensión de Cristo, ya que para grupos cristianos docetas de la Antigüedad la divinidad de Cristo era una afirmación sustancial de su credo, mientras que para los maniqueos, en sentido estricto, solo el Padre de la Grandeza es propiamente Dios, mientras que los Salvadores del mito maniqueo no son más que manifestaciones de su divinidad, cf. François Decret, “La doctrine centrale du *spiritalis saluator* dans les sources manichéennes”. En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 138-153, aquí 147-148; BeDuhn, “The Manichean Jesus”, 66; Dubois, “Remarks about Manichaean Christology”, 151-154. En nuestra investigación, centrada principalmente en la cristología antimaniquea de Agustín, como lo han hecho otros autores, continuaremos utilizando esta terminología porque expresa muy bien las dos cristologías y sus respectivos enfoques soteriológicos en clara contraposición, véase *supra*, introducción, especialmente la nota 95; en la misma dirección, cf. Kudella, “Christologie”, 34; Jan Helderman, “Zum Doketismus und zur Incarnationem in Manichäismus”. En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen. ManS, 1 (Louvain: Board, 1991), 100-123; Julien Ries, “Jésus Sauver dans la controverse anti-manichéenne de saint Agustin”. En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, editado por Johannes van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst. NHMS, 49 (Leiden: Brill, 2001), 185-194.

¹⁰² Euod. *fid.* XXVIII. CSEL 25,2,964/5-10: *secundum eiusdem Manichaei blasphemias Christus carnem non habuit nec aliquid a Iudaeis est passus. Sic enim in Epistula fundamenti dicit: “inimicus quippe, qui eundem saluatorem iustorum patrem crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est atque aliud ostensum.* Puede verse también: *ibid.*, XXXII. CSEL 25,2,965/7-10 y XXXIII. CSEL 25,2,965/27-28.

2. El maniqueísmo de Fausto en el contexto del cristianismo africano

La llegada del cristianismo a África es algo oscura debido a la escasez de fuentes de que se pueden disponer. Se suele citar el año 180 como el primer indicio cierto de presencia cristiana en África. En efecto, se trata del año en que entregaron la vida a causa de su fe los llamados mártires escilitanos¹⁰³. Ciertamente, hacia finales del siglo II hay suficientes documentos históricos (escritos, epigrafías, etc.) que permiten afirmar la existencia de comunidades cristianas bien implantadas, abonando la conjetura de que el cristianismo se habría introducido tempranamente en África, sea al final del siglo primero, sea al final del siglo segundo. Su expansión y arraigo se llevaría a cabo por las vías del comercio, de la colonización y de las migraciones humanas¹⁰⁴. Cartago, que ya contaba con una comunidad judía, seguramente fue la primera ciudad en ver florecer en su seno el cristianismo¹⁰⁵. Poco a poco, el cristianismo se expandió hacia el oeste, a lo largo de la costa magrebí, antes de penetrar hacia el interior¹⁰⁶. Cabe destacar que la expansión y vitalidad de las comunidades cristianas será creciente, en especial si consideramos su diversificación confesional: católicos, donatistas, maniqueos. Finalmente, la invasión del Islam hará que el cristianismo pierda su apogeo y se sienta obligado a sentirse o autocomprenderse como un elemento extraño en el norte de África¹⁰⁷.

¹⁰³ Cf. David E. Wilhite, *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition* (New York: Routledge, 2007), 79-97. Con más precisión, la fecha del martirio fue el 17 de julio de 180. Por otra parte, el acta del martirio ofrece lo que constituye, al menos hasta ahora, la primera alusión en la literatura cristiana a textos de san Pablo en latín, cf. Jerónimo Leal, "Actas de los Mártires Escilitanos. Introducción". En *Actas latinas de mártires africanos*, editado por Jerónimo Leal (Madrid: Ciudad Nueva, 2009), 39-43.

¹⁰⁴ Si bien no es exacto decir que la urbanización comenzó con el dominio romano, ciertamente este contribuyó al desarrollo y a la romanización del territorio. Por otra parte, el fenómeno de la urbanización favoreció la expansión del cristianismo, cf. François Decret, *Early Christianity in North Africa*. (Cambridge: James Clarke & Co, 2011), 4-5; Patout J. Jr. Burns, y Robin M. Jensen, *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs* (Michigan: William B. Eerdmans, 2014).

¹⁰⁵ Cartago fue la Iglesia madre del cristianismo africano. No sabemos muy bien cuándo y de dónde provino la fe cristiana (¿de Roma o de las Iglesias de Asia?), pero es indudable que el cristianismo llegó por primera vez al suelo del Magreb occidental en la ciudad de Cartago. Por otra parte, no se debe olvidar que existían en aquel entonces comunidades judías cartaginenses, cf. Decret, *Early Christianity*, 11; se puede confrontar también la valoración crítica de las distintas hipótesis, incluyendo la que postula que el cristianismo pudo haber llegado desde Judea, en Wilhite, *Ancient African Christianity*, 82-85; para la difusión geográfica del cristianismo antiguo, cf. Angelo Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa Antica* (Venezia: Marcianum Press, 2019), 56-77; Fernando Rivas Rebaque, "El nacimiento de la Gran Iglesia". En *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 427-480.

¹⁰⁶ Cf. Alphonse Georger, "La antigua Iglesia del África del Norte". En *El Cristianismo en el Norte de África*, editado por Ramón Lourido y Henri Teissier (Madrid: Mapfre, 1993), 19-36.

¹⁰⁷ Cf. Henri Teissier, "La desaparición de la antigua Iglesia de África". En *El Cristianismo en el Norte de África*, editado por Ramón Lourido y Henri Teissier (Madrid: Mapfre, 1993), 37-54.

La suerte del maniqueísmo dependerá, en gran medida, de los avatares de la religión cristiana en el Norte de África, pero no sin pasar por un devenir específico que merece nuestra atención, de modo que podamos delimitar mejor el concepto de maniqueísmo norteafricano, aquel al que perteneció el obispo Fausto con total conciencia e implicación personal.

2.1. El maniqueísmo norteafricano

Hemos adelantado que el maniqueísmo como religión universalista gozó de notable aceptación en la Antigüedad-tardía, aunque no sin el sufrimiento de persecuciones como ha quedado claro más arriba. En cualquier caso, hoy sabemos mucho más acerca de su expansión y de su difusión tras la muerte de su fundador.

Hacia el Occidente encontramos en el norte de África uno de los emplazamientos donde las comunidades maniqueas arraigaron más. Hoy contamos con sendos estudios históricos y doctrinales que nos permiten conocer más y mejor la expresión religiosa del maniqueísmo típicamente norteafricana. Desde la aparición de obras pioneras de F. Decret¹⁰⁸, y la de otros investigadores como J. K. Coyle, J. van Oort o J. D. BeDuhn, por mencionar algunos, centrados especialmente en el maniqueísmo africano, se han logrado notables avances en esta dirección y hoy constituyen una preciosa adquisición para los actuales estudios internacionales e interdisciplinares sobre la religión del profeta persa¹⁰⁹.

Sin duda alguna, la vía de acceso privilegiada para tal objeto de estudio ha sido la producción antimaniquea de Agustín de Hipona. Su polémica con los maniqueos, especialmente con algunos coterráneos como Romaniano (Tagaste) u Honorato (Cartago) y otros más relevantes como Fortunato, Félix, Secundino y Fausto, ha permitido llegar a descubrir y delimitar mejor los contornos doctrinales y eclesiológicos del maniqueísmo del norte de África.

¹⁰⁸ Cf. Decret, *Aspects*; Id., *L'Afrique manichéenne (IV-Vè siècles). Étude historique et doctrinale* (Paris: Institut d'Études augustinienes, 1978).

¹⁰⁹ Son muy útiles para la investigación los siguientes estudios colectivos: *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, editado por Johannes van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst. NHMS, 49 (Leiden: Brill, 2001); *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012*, editado por Johannes van Oort. NHMS, 83 (Leiden: Brill, 2013). Por otra parte, destacamos algunas contribuciones particulares: Johannes van Oort, "Augustine and Manichaeism in Roman North Africa. Remarks on an African Debate and Its Universal Consequences". En *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international. Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, editado por Pierre-Yves Fux, Jean-Michel Roessli y Otto Wermelinger. Par., 45/1 (Fribourg: Éditions Universitaires, 2003), 199-210; John Kevin Coyle, *Manichaeism and its Legacy*. NHMS, 69 (Leiden: Brill, 2009); Id., "Characteristics of Manichaeism in Roman Africa". En *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, editado por Jason D. BeDuhn. NHMS, 64 (Leiden: Brill, 2009), 100-114.

En un intento de síntesis, y antes de acercarnos a los orígenes de esta tradición maniquea, hacemos nuestras las puntualizaciones de G. Wurst, que señala tres características del maniqueísmo que une a Fortunato, Félix, Secundino y Fausto¹¹⁰. Por un lado, la pretensión vehemente de representar el verdadero cristianismo que, como veremos más adelante, se expresa muy bien en la acusación de Fausto hacia los católicos al llamarlos *semichristiani*¹¹¹. En segundo lugar, la destreza de sus líderes para presentar su fe y su piedad como racionalmente atractivas, especialmente a través de elementos de astrología que sabían vincular relativamente bien con los elementos de su doctrina cosmológica y su teodicea. Por último, y en tercer lugar, la aplicación de una hermenéutica clara y de una crítica racional a la tradición bíblica, que constituye la característica menos evidente en otras tradiciones del maniqueísmo y, por tanto, se presenta como un elemento de individuación más característico del maniqueísmo en África.

Ciertamente estas tres características nos permitirán aproximarnos progresivamente, después de ofrecer algunos datos relacionados con la historia de la difusión del maniqueísmo en el norte de África, a la doctrina cristológica y soteriológica de los maniqueos africanos.

2.2. Los orígenes del maniqueísmo en el África romana

Con relación al maniqueísmo, también existen dudas sobre su difusión en el África romana. El edicto de Diocleciano, con el que se inaugura la persecución sufrida por los maniqueos en Occidente, se suele datar en el año 302¹¹². Se trata de la primera persecución de carácter religiosa en edad diocleciana. Con ella, quedaba atrás la crisis del siglo III e iniciaba el paso del gobierno del *Princeps* al ejercicio del poder del *Dominus*, encarnado en la figura de Diocleciano, cuyas reformas marcan un hito fundamental en la historia del Imperio Romano¹¹³. En materia religiosa, se acentuará la sacralización de la autoridad imperial y se fortalecerá el culto oficial como garantía de mayor unidad política. En este contexto, el maniqueísmo y luego el cristianismo se verán como una amenaza¹¹⁴.

¿Cuánto tiempo antes de aquel edicto habían llegado los maniqueos a África? No lo sabemos con exactitud. Sabemos que en el África Proconsular las comunidades

¹¹⁰ Cf. Gregor Wurst, "Der lateinische Manichäismus im. Jahrhundert in Nordafrika und Italien". En *Augustin Handbuch*, editado por Volker H. Drecoll. HdTh, 19 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 90-92.

¹¹¹ Cf. Aug., c. *Faust.* I,2. CSEL 25,1,251/1 – 252/12.

¹¹² «The first legislation against the "superstition originating from Persia" was handed down March 31/302, issued by Diocletian, the edict was addressed to Julianus, the proconsul of Carthage who asked the emperor for direction in handling the Manicheans, who had developed quite a presence in his province» (Decret, *Early Christianity*, 152).

¹¹³ Cf. Giovanni Geraci y Arnaldo Marcone, *Storia romana*, 4ª ed. (Milano: Mondadori, 2016), 262-263.

¹¹⁴ Cf. Paolo Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano* (Roma: Laterza, 1999), 92-93.

maniqueas gozaban de salud y de una presencia significativa capaz de preocupar al procónsul Juliano¹¹⁵.

Cabe aclarar que el edicto antimaniqueo de Diocleciano, no solo es muestra de la hostilidad entre Persia y Roma¹¹⁶, sino también de la aversión del poder imperial contra una expresión religiosa considerada *inanissima ac turpissima superstitio*, opuesta a culto oficial del Imperio y al *mos maiorum*, especialmente por valerse de *malefici*¹¹⁷. Al menos en esto radicaba una de las más fuertes acusaciones que pesaba sobre los maniqueos, cuya pena debía corresponderse con alguna de las más crueles del derecho penal de entonces. Por supuesto que estas razones confluían en la aversión hacia la religión venida de Persia, ya que era conocida la tradición que vinculaba el origen de la magia a la nación enemiga del pueblo romano¹¹⁸.

Es probable también que haya habido otra serie de motivos que llevaron a Diocleciano a desatar una persecución cruel contra los seguidores de Mani. Un motivo de particular relevancia habría sido manifestar explícitamente la incompatibilidad entre vida religiosa y violencia a través del combate militar. En tiempos de guerra como los que transitaba el imperio, esto podía interpretarse como una desmoralización de las tropas romanas¹¹⁹. Una cosa es cierta y digna de retener: «la prodigiosa rapidez con la que se difundió en el mundo romano esta doctrina nacida en tierras de Babilonia. Desde fines del siglo III, sin duda, solo una veintena de años después de la condena y muerte de Mani, su enseñanza ya había alcanzado África. Y se había hecho bastante fuerte como para inquietar»¹²⁰.

El maniqueísmo habría sido predicado en África por misioneros que procuraron llevar adelante el proyecto religioso universalista de Mani. Se suele mencionar a un tal Addas o Adda, identificado por Agustín con su adversario Adimantus, *discipulus*

¹¹⁵ Cf. Peter Brown. "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire". *The Journal of Roman Studies* 59 (1969): 92-103.

¹¹⁶ Ya hemos indicado que Mani, mientras gozaba del favor del Rey Sapur I, llegó a participar de la guerra entablada entre el Rey persa y Valeriano, cf. Ries, "Maniqueísmo (rutas misioneras del)", 1101; Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 61.

¹¹⁷ «Foreign, insane, demonic, unoriginal, heretical, illegal, and impure—by the end of the 4th century C.E. these labels, long part of the heresiologist's vocabulary, had been applied regularly to Manichaeism» (Coyle, *Manichaeism*, 22).

¹¹⁸ Cf. Decret, *L'Afrique manichéenne*, 170.

¹¹⁹ «Si sa infatti che i manichei sostenevano non si potesse e non si dovesse prestare il servizio militare perché per comandamento divino era proibito uccidere. Di qui derivava la ragione per cui essi non riconoscevano alle autorità la potestà di condannare a morte e, soprattutto, di fare la guerra, la quale costituiva l'occasione per consumare un omicidio, anzi una strage continuata e legalizzata. Facilmente si avverte il pericolo rappresentato da simile idea» (Siniscalco, *Il cammino*, 93).

¹²⁰ Ibid., 173. La traducción es nuestra.

*Manichei*¹²¹, considerado el primer apóstol del fundador en tierras africanas¹²². No solo habría sido un exitoso predicador, sino también fundador de numerosas comunidades y promotor de la vida monástica maniquea¹²³.

Con relación a la primera difusión del maniqueísmo en el norte de África cabe señalar que fueron los grandes centros urbanos de la Proconsular, en los que se ya se encontraba extendida la comunidad católica, donde los maniqueos supieron hacerse con un lugar para desarrollar su actividad y difundir el mensaje de Mani. Pensemos que los puertos africanos de la Proconsular, Hipona y Cartago, fueron grandes lugares de acceso e intercambio, no solo comercial, sino también cultural y religioso.

Aspectos de la Cristianidad africana que favorecieron la difusión del maniqueísmo fueron, por un lado, las crisis atravesadas por comunidades católicas y donatistas, por otro, el relativo éxito de su propaganda, que hacía del anuncio del auténtico cristianismo un *leitmotiv* atrayente¹²⁴. Más aún:

«Pretendiendo ser una religión del conocimiento y de la luz, el maniqueísmo atrajo a los intelectuales, especialmente a los descontentos con la católica. En Cartago, esto incluía a estudiantes, profesores, a los que trabajaban en la banca y las finanzas, y a los formados en las artes liberales. En nombre del libre pensamiento, los líderes maniqueos fustigaban sarcásticamente las prácticas de mentalidad estrecha de las congregaciones católicas y denunciaban los dogmas impuestos a éstas por líderes más ignorantes que autorizados. Los misioneros maniqueos también supieron hacer su llamamiento en términos sencillos y de sentido común, sin dejar de lado el espíritu cáustico tan apreciado por la secta ilustrada. En este sentido, Apuleyo encarnó bien el movimiento. Así, en todas las

¹²¹ Aug., *retr.* I, 22,1. CCL 57,63/2 – 64/5: *eodem tempore uenerunt ad manus meas quaedam disputationes Adimanti, qui fuerit discipulus Manichei, quas conscripsit aduersus legem et prophetas, uelut contraria eis euangelica et apostolica scripta demonstrare conatus.*

¹²² «Addas played a very important role in the discussion of the Manichaean message through his preaching and writing of books, both of them activities founded upon Mani's revelation. Addas' missionary activity probably entailed the explanation and commentary of Mani's texts in order to adapt the teaching of the Prophet to the cultural and religious patterns of the hearers» (Giulia Sfameni Gasparro, "Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West". En *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme [Berlin: Akademie Verlag, 2000], 546-559, aquí 548).

¹²³ Con todo, cabe hacer una salvedad: «The records, however, do not reveal the exact content of what was preached by Mani's "apostles" in Africa or in other areas. It is also impossible to determine an "apostolic" origin for Manicheanism in Africa, though it is sometimes attributed to a certain Adimantus or Addas, who spread Manicheanism in Egypt between 244 and 268 and whose writings were particularly well-known among the African communities» (Decret, *Early Christianity*, 153).

¹²⁴ No se debe olvidar la tendencia gnóstica de ciertos grupos cristianos del siglo III del norte de África, ya que esto habría constituido un terreno favorable para el arraigo de la religión de Mani, cf. William H. C. Frend, "The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa". *JEH* 4 (1953): 13-26.

ciudades y aldeas, los maniqueos penetraron en el mundo de los artesanos y comerciantes y también y mercaderes, y también en los campesinos y obreros»¹²⁵.

Con relación a las localidades del norte de África en donde ha calado el maniqueísmo, se suelen señalar, a partir de las escasas fuentes con las que se cuenta, y además de las grandes metrópolis Cartago e Hipona, otras ciudades o villas como Tipasa-Caesarea, Tagaste, Milevi, Malliana, Vegesela y la Región de Ain-Telidjen (sur de Tebesa), lo que muestra una difusión más que considerable de la religión de Mani, dato que no se ajusta perfectamente a la idea que el polemista Agustín difundió sobre el bajo número de los adeptos al maniqueísmo. En realidad, la nota de la *paucitas* fue más un recurso de la polémica entablada por Agustín que un verdadero rasgo del maniqueísmo, que sí inquietó con su presencia a las comunidades católica y donatista durante los siglos IV y V.

2.3. Elementos distintivos de la cristología maniquea norteafricana

Hemos hablado ya de los orígenes del maniqueísmo en África. Ahora quisiéramos centrar nuestra atención en aspectos estrictamente doctrinales, especialmente en los elementos cristológicos del maniqueísmo que conoció Agustín¹²⁶. Para ello, cabe decir que las fuentes maniqueas directas son escasas. Concretamente, son dos: el fragmento del llamado Códice de Tebesa y los *Capitula* de Fausto¹²⁷. Las otras indicaciones valiosas se encuentran en autores como Agustín y su producción antimaniquea¹²⁸ y la obra de Evodio de Uzala, discípulo de aquél¹²⁹.

Ahora bien, conviene antes recordar la pregunta que hace tiempo acompaña el debate sobre el maniqueísmo en África: ¿esta expresión del maniqueísmo puede considerarse autónoma o solo es una declinación más de este fenómeno religioso? Recordemos que en África el maniqueísmo gozó de robusta salud hasta expandirse notablemente: ¿acaso esto no sería el resultado de una vitalidad propia y una fisonomía

¹²⁵ Ibid., 154. La traducción es nuestra.

¹²⁶ Pueden verse biografías selectas de Agustín, cf. Serge Lancel, *Saint Augustin* (Paris: Fayard, 1999); Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*. 2ª ed. (Berkeley: University of California Press, 2000). Para estudios específicos sobre el tema, véase: Decret, *Aspects*, 271-310; Van Oort, "Augustine and Manichaeism", 199-210; Id., *Mani and Augustine. Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine*. NHMS, 97 (Leiden: Brill, 2020); Volker H. Drecoll y Mirjam Kudella, *Augustin und Manichäismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

¹²⁷ Para estas precisiones y para bibliografía sobre dichas fuentes, véase Coyle, "Characteristics", 103-104.

¹²⁸ No las mencionaremos aquí, ya que gran parte de nuestro estudio consistirá en profundizar en muchas de ellas.

¹²⁹ Puede ser muy útil la lectura de la introducción de Aäron Vanspauwen a la edición inglesa del *De fide contra Manichaeos*, cf. *In defense of faith, against the Manichaeans. Critical edition and historical, literary & theological study of the treatise Adversus Manichaeos attributed to Evodius of Uzal*, editado por Aäron Vanspauwen. IPM, 79 (Turnhout: Brepols, 2020).

tan particular por la que se habría configurado como un movimiento religioso autónomo?

No se trata de entrar aquí de dar respuesta a estas preguntas, sino de señalar un aspecto relevante que, como veremos, está referido directamente a la doctrina cristológica maniquea.

F. Decret se ha inclinado por pensar en el maniqueísmo africano como una expresión peculiar de la religión que Mani predicaba, rechazando la idea de plena autonomía¹³⁰. Más aún, los elementos distintivos parecerían encontrarse a nivel doctrinal¹³¹.

Ciertamente el ambiente cultural, allí donde se implantaba el maniqueísmo, dejaba su profunda huella y permitía el desarrollo de una expresión teológica, quizá impensada por el fundador. De este modo, condicionamientos históricos, ya sean sociales, religiosos o culturales permitirían explicar las particularidades del maniqueísmo norteafricano¹³².

En este sentido, para permanecer dentro de nuestro objeto de estudio, destacamos aquí que es el ámbito de la doctrina donde los maniqueos africanos parecerían haber puesto un énfasis particular y destacable; en él, la cristología y la soteriología ocuparon un papel preponderante, aunque no siempre sea claro si por convicciones religiosas o por propaganda. Como sostienen los autores V. H. Drecoll y M. Kudella, hay suficientes elementos que hacen plausible sostener que los maniqueos norteafricanos utilizaban estructuras mitológicas introduciendo distintas figuras de Jesús o Cristo, pero siendo capaces, al mismo tiempo, de difuminar las diferencias en los diversos contextos de su predicación misionera, acercándose de esta manera al cristianismo y a la profesión de fe en el Dios trinitario¹³³.

¹³⁰ «Il manicheismo che Agostino ha conosciuto in Africa non è un sistema deformata dal cristianismo della Catholica che lo circonda, ma proprio quello che Mani stesso aveva predicata» (François Decret, "Introduzione generale". En *Santo Agostino. Contro i Manichei: Costumi della Chiesa cattolica e costumi dei Manichei - Disputa con Fortunato - Due anime - Natura del bene*, editado por François Decret, Antonio Pieretti y Lugi Alici. Opera Omnia di sant'Agostino, 13/1 [Roma: Città Nuova, 1997], 7-115, aquí 15).

¹³¹ Decret, "La doctrine centrale", 138-139.

¹³² Cf. Lodewijk H. Grondjic, "Analyse du manichéisme numidien au IV siècle". En *Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. Vol. 3 (Paris: Études Augustiniennes, 1954), 391-410. Disiente al respecto F. Decret, ya que, según las fuentes disponibles, las particularidades de una comunidad maniquea en Roma o en África, por ejemplo, no permiten sostener que la enseñanza fundamental de Mani no se encuentre en su seno, por el contrario, algunos grupos como los *Matarii*, al alejarse del núcleo original de la doctrina del fundador, fueron señalados como cismáticos, cf. François Decret, "Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctifs?". *Augustinianum* 34 (1994): 5-40.

¹³³ «Die nordafrikanischen Manichäer zwar durchaus mythologische Erzählstrukturen benutzten, in denen verschiedene Jesus- bzw. Christusgestalten voneinander unterschieden wurden, sie aber in den Zusammenhängen von Missionen predigt und Bekenntnissen diese Unterschiede verwischen konnten

De lo que no hay duda es de la sensibilidad particular del maniqueísmo africano respecto de los aspectos doctrinales. Fórmulas trinitarias se encuentran especialmente en boca de maniqueos africanos, como el presbítero Fortunato o el obispo Fausto. Este último profesa lo siguiente:

«En efecto, bajo una triple apelación, nosotros tributamos culto a la única e idéntica divinidad de Dios Padre omnipotente, de Cristo su hijo y del Espíritu Santo. Pero creemos que el Padre mismo habita en la luz suprema y original, a la que Pablo designa, con otra terminología, como inaccesible; en cambio, el Hijo subsiste en esta luz derivada y visible. Mas como este Hijo es doble, según lo conoció el Apóstol al decir que Cristo es el Poder de Dios y la Sabiduría de Dios, creemos que en cuanto Poder habita en el sol, y en cuanto Sabiduría en la luna. A la vez afirmamos que todo este ámbito aéreo es la sede y morada del Espíritu Santo, que es la tercera majestad. Creemos asimismo que por la fuerza de éste y gracias a su efusión espiritual la tierra concibe y engendra al Jesús sufriente, vida y salvación de los hombres, que pende de todo madero»¹³⁴.

Es muy probable que, con esta definición, Fausto haya querido describir la fe maniquea en términos compatibles a fórmulas trinitarias católicas debido a la amenaza bajo la que se encontraban distintos grupos religiosos de acuerdo con el decreto imperial del año 380 que exigía creer, según la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica, en la única deidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, una misma majestad y santa trinidad¹³⁵. De hecho, la primera frase del texto de Fausto es perfectamente ortodoxa¹³⁶.

und so ihre Lehre dem Christentum und dem trinitarianischen Gottesbegriff annäherten» (Drecoll y Kudella, *Augustin*, 32).

¹³⁴ c. *Faust.* XX,2. CSEL 25,1,536/9-21. Este texto será sujeto de análisis pormenorizado en el cap. IV, apartado 4.4.

¹³⁵ Cf. *Codex Theodosianus* XVI,1,2 (Feb. 27,380). En *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes* I/2, editado por Theodor Mommsen (Berlin: Weidmann 1905), 833: *ut secundum apostolicam disciplinam euangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub trinitate creamus*.

¹³⁶ «Only in North Africa did Manichaeans so openly attempt trinitarian formulae that sounded "Catholic"» (Coyle, "Characteristics", 109). Como se suele reconocer entre los especialistas, cuando hablemos de "ortodoxia" haremos referencia siempre a los elementos de la *regula fidei* y de los Símbolos de la fe que aglutinaban a las iglesias en una comunión de doctrina y sacramentos y que les permitía reconocerse como comunidades de la Gran Iglesia, heredera auténtica de la *traditio apostolica*, cf. Eugenio Romero Pose, "La Gran Iglesia en la teología cristiana primitiva". En *Scripta Collecta II. La siembra de los Padres*. MSTM, 12 (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2008), 27-39; véase también el último capítulo de Michael Fiedrowicz, *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*. BTCon, 151 (Brescia: Queriniana, 2010). Sobre este punto, y para aclarar qué entendemos por "Gran Iglesia" –sobre todo para no confundirla con una mera mayoría–, rubricamos las siguientes palabras de Prosper Grech sobre la identidad de la Católica: «è questa l'identità propria della Chiesa "cattolica". Alcuni la chiamano il "cristianesimo maggioritario", ma l'autenticità non è una questione di maggioranza – come vedremo più avanti, nel secolo IV gli arriani

Ahora bien, la fórmula antes citada, si bien intenta mostrar igualdad entre las tres entidades nominadas, en lo concerniente al Hijo no parece situarlo en la misma posición con relación al Padre, que en el maniqueísmo es Padre de la Luz, cuya inaccesibilidad para los eones intermedios es subrayada con énfasis. Cristo, el Hijo, que no se identifica necesariamente con el Jesús histórico, parece existir como enviado y con misión soteriológica: la de liberar la mayor cantidad de luz a través de luminarias celestes. Al mismo tiempo se desdobra la figura de Cristo en *Iesus Patibilis*. Es a él a quien se le reconoce el valor soteriológico de su entrega, al mismo tiempo que se le muestra en clara dependencia de la tercera majestad, el Espíritu Santo. De hecho, el Alma Viviente – nombre que, como hemos visto, recibe el mismo Jesús sufriente – es sujeto y objeto al mismo tiempo de liberación-salvación¹³⁷.

En el caso de Fortunato, su fórmula de profesión de fe es menos problemática: «Esto es lo que nosotros creemos y ésta es la razón de nuestra fe; y, según las fuerzas de nuestra alma, obedecemos a esta única fe en la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»¹³⁸. Con todo, es en el conjunto de su pensamiento en que puede sopesarse cuán lejos o cerca está de la fe ortodoxa en la Trinidad. En efecto, más allá de la triple *appellatio*, interesa valorar la manera en que son considerados y las conclusiones que se extraen de su acción en la cosmo-soteriología del maniqueísmo norteafricano¹³⁹. Por otra parte, deja la impresión de que, durante la argumentación en su debate con Agustín, quisiera poner de relieve los aspectos de su dogma que admitirían los fieles católicos.

Esto que hemos subrayado hasta aquí pretende ser una muestra de lo que hasta hoy es considerado por muchos de los investigadores más destacados del maniqueísmo del norte de África como el rasgo más distintivo, vinculado, sin dudas, a la cristología. Se trata de la sensibilidad particular por las cuestiones doctrinales, ya que, tanto en

superarono i cattolici per numero in molte regioni –; essa è piuttosto una questione di radici che affondano nella tradizione apostolica» (Prosper Grech, *“Ciò che era fin dal principio”. L’emergere dell’ortodossia nel cristianesimo primitivo*. SuPa, 20 [Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2020], 44). Por otro lado, si nos atenemos a la comprensión agustiniana de la correspondencia entre catolicidad y ortodoxia, notablemente imbricadas a partir del desarrollo trinitario y cristológico de los siglos IV y V, resulta sugerente evocar la temprana reflexión de Agustín en el *De uera religione*, cf. Aug. *uera rel.* 8-9. CCL 32,193/1 – 194/40. Para el dinámico vocabulario en torno al concepto de *regula fidei* en Agustín, cf. Mario Mendoza, “La «regula fidei» en la teología de S. Agustín”. *Estudio agustiniano* 27/1 (1992): 3-32.

¹³⁷ Acerca de todo esto hablaremos más adelante al tratar la doctrina cristológica de Fausto.

¹³⁸ Aug., *c. Fort.* III. CSEL 25,1,86/9-11. También el saludo inicial de la carta de Secundino al obispo de Hipona es intencionalmente trinitario, cf. Secundin., *epist.* CSEL 25,2,893/6-9.

¹³⁹ Con relación a la “trinidad maniquea” expresada en las controversias antimaniqueas de Agustín, dice F. Decret: «Elles sont en revanche suffisamment instructives pour permettre de conclure que la “trinité” des Fortunatus, Faustus et Felix est une cote mal taillée qui contient difficilement des “majestés” inégales en divinité et où le “Père” se réserve en exclusivité la direction, le “Fils” et l’“Esprit-Saint” jouant, chacun à leur place, les rôles de “pourvoyeurs” dans cette chasse contre le gens tenebrarum pour l’obliger à restituer les “brebis” arrachées à la paix des célestes royaumes» (Decret. *Aspects*, 236).

materia trinitaria como en materia cristológica, solo en maniqueos africanos¹⁴⁰ se ha evidenciado un interés mayor¹⁴¹.

No está de más agregar que la expresión más acabada de la cristología maniquea en Occidente la encontró Agustín en el oyente romano Secundino, más precisamente, en la carta que éste le dirigió pidiéndole que retorne al maniqueísmo¹⁴². Este representante de la comunidad maniquea de Roma, tanto por algunas formulaciones como también por el tipo de argumentación propiamente maniquea, más aún que la de Fortunato o Fausto¹⁴³, ofrece una imagen de Cristo como *Saluator spiritualis*, que permite discernir en el maniqueísmo de Occidente una enseñanza que no le separa de la doctrina del fundador, de Mani, y al mismo tiempo, caracteriza aún más la naturaleza del maniqueísmo africano.

Al querer convencer al Hiponense, llamado aquí reiteradamente Púnico, Secundino apela al influjo de los espíritus malvados que le habrían forzado a que abandonase el maniqueísmo:

«Tú no ignoras cuan pésimo y cuan maligno es quien combate contra los fieles y los más grandes varones, con tanta astucia que hasta obligó a Pedro a negar al Señor por tres veces en una noche y no permitió a Tomás creer que había resucitado. Mas estas heridas recibieron curación con la medicina del perdón. Con todo, ¡cuán audaces fueron sus maquinaciones, que mezcló la cizaña al Señor que había sembrado la mejor semilla y arrebató al Iscariote a tan gran pastor! Y para llegar al supremo suplicio de la cruz, enciende en deseos de hacerle perecer a los escribas y a los fariseos para que exigiesen con sus gritos la liberación de Barrabás y la crucifixión de Jesús. Nosotros escapamos porque hemos seguido a un salvador espiritual (*euasimus igitur, quia spiritalem secuti sumus saluatorem*). Pues su audacia llega a tanto que si nuestro Señor hubiera sido carnal, toda nuestra esperanza se hubiese visto amputada (*nam illius tantum erupit audacia, ut si noster dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset spes amputata*)»¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Esto no es óbice para reconocer que existen otras fórmulas maniqueas donde aparece una mención explícita de la Trinidad como, por ejemplo, en el libro de los salmos maniqueos escrito en copto: «Gloria, victoria al Padre, al Dios de la Verdad; y a su amado hijo Cristo; y al Espíritu Santo, el Paráclito» (*Psalms 242 to Jesus*, p. 49/29-39 de la versión *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, editado por C. R. C. Allberry. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938). La traducción al castellano es nuestra.

¹⁴¹ Como podremos ver más adelante, este interés por expresar doctrinalmente la fe maniquea buscando un efecto propagandístico, no debe considerarse en oposición a la acentuación de la praxis en detrimento del dogma, que parece ser un rasgo típico del maniqueísmo de Fausto, cf. Stroumsa, *Savoir et salut*, 341-353; BeDuhn, “A Religion”, 1-28.

¹⁴² Cf. Mirjam Kudella, “Secundinus”. En AugL, vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2019), col. 184-186.

¹⁴³ cf. Decret, “Le manichéisme”, 35.

¹⁴⁴ Secundin., *epist.* CSEL 25,2,897/8-20.

Reconocer un Salvador carnal sería inadmisibile desde el momento en que no pertenecería más que a la humanidad, que se encuentra bajo el dominio de la Materia o Reino de la Tiniebla. Esto explica el repudio de cualquier tipo de afirmación del nacimiento temporal del Hijo de Dios. Por eso, para defender a su *Saluator spiritualis* pedirá a Agustín que cese de encerrar a Cristo en un seno¹⁴⁵, aludiendo al seno de María.

Esta doctrina cristológica de Secundino persistió en el tiempo como un elemento destacado del credo de la comunidad maniquea de Roma, tal como lo atestiguan algunos sermones del Papa León Magno¹⁴⁶.

Para concluir este apartado, debemos decir que tal comprensión de la figura soteriológica de Cristo no es más que la consecuencia lógica de la fidelidad al mito maniqueo, cuyas figuras salvíficas son “evocaciones” del Padre de la Grandeza.

Todos los Salvadores enviados por el Padre son evocaciones de su propia sustancia y el Cristo Salvador de Secundino:

«Enviado por el Padre, no es más que una manifestación (y no una persona de la Trinidad en el sentido cristiano del término), venido históricamente para aportar un sublime ejemplo de vida, proteger de las manchas de la carne y del Mal, sin poder ser marcado por los estigmas vergonzosos de un nacimiento carnal y caer, él mismo, en una suerte de “pecado original” de la *commixtio*, enredándose en los lazos de la materia y del Mal»¹⁴⁷.

Finalmente, cabe decir que el Cristo doceta es, cuantitativamente hablando, el tema dominante dentro de las afirmaciones sobre la cristología en la polémica antimaniquea de Agustín¹⁴⁸. Es muy probable que a medida en que avancemos en nuestra investigación podamos contribuir algo más a este tipo de indicaciones, ya que, en algunos casos, no se ha puesto de relieve de manera satisfactoria el interés de Agustín no solo de desvelar la inadecuada cristología maniquea, sino también de denunciar su ineficaz soteriología¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Ibid., CSEL 25,2,899/11-12.

¹⁴⁶ Para una excelente introducción y selección de textos, véase: León Magno, *St. Leo the Great. Sermon and Letters Against the Manichaeans. Selected fragments*, editado por Hendrik G. Schipper y Johannes van Oort (Turnhout: Brepols, 2000).

¹⁴⁷ Cf. Decret, “Le manichéisme”, 37-38.

¹⁴⁸ Cf. Kudella, “Christologie”, 34.

¹⁴⁹ Ciertamente fue una especial contribución de F. Decret el haber puesto de relieve que la soteriología, vinculada estrechamente a la cristología, merecía un estudio pormenorizado dentro de la doctrina del maniqueísmo norte-africano, cf. Decret, *Aspects*, 271-310.

3. Correspondencias y diferencias en torno a la figura de Jesús

Sin duda alguna la figura de Jesús en el maniqueísmo fue relevante para la doctrina y piedad maniqueas tanto fuera como dentro de África. Así como, para el fundador de la religión de la luz, Jesús, en los distintos aspectos antes trazados, constituyó una figura importante para la configuración y transmisión de su mensaje de carácter universal y recapitulador, del mismo modo para sus discípulos –esparcidos por importantes ciudades del orbe– su nombre, acompañado a veces de distintos apelativos, como hemos tenido la oportunidad de ver, fue elemento destacado dentro del proceso de transmisión de dicho mensaje.

El único Jesús maniqueo, como figura soteriológica en el pensamiento de Mani, constituye uno de los elementos aglutinantes de la doctrina y la piedad maniqueas. El conocimiento actual que se tiene del maniqueísmo hace necesario estudiar su figura. En otras palabras, no cabe pensar que pueda ser ignorado el papel o rol de Jesús como enviado, especialmente como “salvador-salvado”, en un estudio pormenorizado de la cosmología y soteriología maniquea. De hecho, de ello resulta que las abundantes alusiones a Jesús en los escritos maniqueos permitan delinear los contornos de una cristología maniquea que, como hemos podido ver, parece remontarse, en gran medida, al influjo judeocristiano que recibió Mani de los elcasaitas.

Ahora bien, en África, por motivos de supervivencia o de propaganda, o quizá debido a ambas razones, los maniqueos han perfilado la figura de Jesús (*Iesus*), no siempre identificado con Cristo (*Christus*), dentro del marco de la profesión de fe en la triple apelación de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo. Esto es un aspecto relevante, ya que no son abundantes las fórmulas trinitarias en otras fuentes del maniqueísmo que no sean las africanas. Por otro lado, es ciertamente singular la manera en que se habla del Alma Viviente al llamarla *Iesus patibilis*, expresión que, hasta el momento, se reconoce como especialmente difundida en las comunidades maniqueas africanas¹⁵⁰.

Por otro lado, no se puede desconocer que para los autores ortodoxos era innegable el carácter incompleto de la cristología maniquea africana debido a sus afirmaciones de tinte doceta. Con relación a ello, Agustín, de manera concisa, se expresó hacia el final de su vida del siguiente modo:

«En cambio afirman la existencia de Cristo, a quien nuestra Escritura llama serpiente, que ellos aseguran que los ha iluminado para abrir los ojos del

¹⁵⁰ Las palabras más justas a propósito de esta cuestión las encontramos en N. A. Pedersen: «A number of scholars have understood this conception as a special North-African doctrine which was intended to facilitate the Manichaean mission among the members of the Catholic Church. This interpretation might have some support in the Coptic texts which designate the suffering particles of Light with other names (...) These early testimonies prove that the conception of *Iesus patibilis* must have been a part of the doctrine of Mani himself, even though the designation itself has presumably been bound to North Africa» (Pedersen, “Early Manichaean Christology”, 174).

conocimiento y conocer el bien y el mal. Que ese Cristo, en los últimos tiempos, vino a librar las almas, pero no los cuerpos. Que no existió en carne verdadera, sino que presentó una especie de carne simulada para engañar a los sentidos humanos, desde el momento en que anunciaba falsamente no solo la muerte, sino también y de igual modo la resurrección»¹⁵¹.

El texto expresa claramente lo que los autores ortodoxos considerarán docetismo cristológico, así como la inspiración gnóstica que envuelve al *saluator spiritualis*, que vino *ad animas, non ad corpora liberanda*¹⁵². Ambos aspectos fueron largamente debatidos en las *disputationes* con Fortunato, Félix y Fausto, ya que constituyeron diferencias palmarias con relación a la cristología ortodoxa. De hecho, puede que sea este un rasgo distintivo de la cristología maniquea norteafricana: el notable subrayado de la función soteriológica de Jesús, cuyo rol en la salvación o liberación de las almas parece, por momentos, hacer olvidar u opacar la figura del mismo fundador de la religión de la Luz. Dirá Fortunato que el Apóstol Pablo «mostró que la sustancia del alma procede de Dios y que el alma no puede reconciliarse con él de ninguna otra manera, si no es por mediación del maestro Cristo Jesús»¹⁵³.

Con Fausto, como podremos ver, Agustín verá la oportunidad de contrarrestar lo que consideraba su cristología del Cristo *sine carne* y al mismo tiempo defender la humanización del Verbo *in ueritate carnis*¹⁵⁴, pero no solo por esta última razón, sino también para expresar la vinculación estrecha en su propia cristología, entre la reflexión sobre la encarnación y la salvación ofrecida por Cristo, cuyas implicaciones y consecuencias se manifestaban extrañas a la doctrina salvífica maniquea.

¹⁵¹ Aug., *haer.* XLVI, 15. CCL 46, 317/151-318/158: *Christum autem fuisse affirmant, quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos asserunt ut cognitionis oculos aperirent, et bonum malumque dignoscerent; eumque Christum nouissimis temporibus uenisse ad animas, non ad corpora liberanda; nec fuisse in carne uera, sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus praebuisse, ubi non solum mortem, uerum etiam resurrectionem similiter mentiretur.*

¹⁵² Es interesante destacar que el maniqueísmo juega un rol central, por no decir el más destacado, dentro del *De haeresibus*, escrito entre los años 428-430. Muy probablemente, y a pesar de que Agustín estuviese envuelto en la polémica pelagiana, el maniqueísmo seguía constituyendo un desafío eclesial para el catolicismo norteafricano, especialmente en Cartago, lugar en el que se encontraba Quodvultdeus, quien había solicitado la elaboración de un compendio de herejías al Hiponense, cf. Johannes van Oort, "Mani and Manichaeism in Augustine's *De haeresibus*". En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 451-463. En realidad, J. van Oort retoma una idea que ya había expresado W. H. C. Frend, cf. Frend, "The Gnostic-Manichaean", 13-14.

¹⁵³ Aug., *c. Fort.* XVII. CSEL 25, 1, 95/16-18: *animae uero substantiam ostendit, quod sit ex Deo, et animam aliter non posse reconciliari Deo nisi per magistrum, qui est Christus Iesus.*

¹⁵⁴ Id., *c. Faust.* XV, 7. CSEL 25, 1, 429/3.

CAPÍTULO II

ITINERARIO CRISTOLÓGICO DE AGUSTÍN DE HIPONA

La cristología de Agustín no ha sido de los apartados de su teología dogmática más explorados, lo que hace que también los aspectos soteriológicos de la misma hayan sido examinados de manera insuficiente¹.

La producción teológica del obispo de Hipona ha sido estudiada en mayor medida en sus aspectos trinitarios y antropológicos, y en cierta manera es comprensible, porque en base a temas como la unidad y distinción de las personas divinas en la Trinidad y su acción en el mundo o a la doctrina del pecado original y de la gracia, Agustín desarrolló gran parte de su pensamiento cristológico y soteriológico, siendo muy escaso el tratamiento realizado del mismo en forma autónoma. Sin embargo, la cristología de Agustín, por muchas de sus intuiciones y por su misma evolución en el marco de la transición que va del siglo IV al V, constituye sin duda una adquisición de la patrística latina que merece ser estudiada con mayor profundidad².

Por otro lado, como el maniqueísmo no ha sido considerado, al menos directamente, como un peligro para la comprensión del misterio de Cristo y de la soteriología, sino más bien, y predominantemente, en cuanto mera expresión de docetismo³, todo esto

¹ Para un estudio exhaustivo de la cristología de Agustín en sus más diversos aspectos, recomendamos la siguiente bibliografía: Tarcisius van Bavel, *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1954); Wilhelm Geerlings, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. TTS, 13 (Mainz: Matthias-Grünwald, 1978); Hubertus Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona*. PP, 8 (Leiden: Brill, 1986); Goulven Madec, "Christus". En *AugL*, vol. 1, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), col. 845-908; Brian E. Daley, "Christology". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 164-169; Id., "Christologie". En *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*, editado por Allan Fitzgerald y Marie-Anne Vannier (Paris: Cerf, 2005), 224-232.

² A modo de diagnóstico de lo que sucedía y probablemente sucede con los estudios de la cristología agustiniana, merece la pena recordar aquí la observación de M. Simonetti a propósito de la escasa atención que han recibido los escritos antiarrianos del Hiponense. El investigador italiano, por el contrario, proponía y abogaba por convertirlos en un objeto de estudio de mayor interés, ya que siguen ofreciendo la posibilidad de acercarse a fuentes muy importantes para conocer el arrianismo occidental de inicios del siglo V y, además, permiten encuadrar mejor su polémica en el ámbito más vasto de la intensa actividad literaria antiarriana que se desarrolló en los últimos decenios del siglo IV y primeros decenios del V, cf. Manlio Simonetti, "Agostino e gli ariani". En *Studi di cristologia postnicaena*. SEA, 98 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006), 291-323, aquí 291-323.

³ Para la consideración del docetismo en nuestra investigación, véase *supra*, introducción, especialmente nota 95, y cap. I, especialmente nota 101.

hace que el estudio de la cristología antimaniquea del Hiponense haya llamado menos la atención en comparación al desarrollo de su pensamiento cristológico en ámbito antiarriano o antiapolinarista. Quizá sea en la controversia maniquea, aunque pueda parecer paradójico, donde se comprenda mejor que la cristología agustiniana no se desarrolla por el solo interés de expresar el modo de unión de las dos naturalezas en Cristo, sino por la inquietud de clarificar cada vez más el significado de la encarnación para el ser humano, concebido por Agustín, necesitado de una salvación que podemos llamar integral o global⁴.

Un bello ejemplo de lo que decimos se encuentra en un sermón que podría ser contemporáneo al *Contra Faustum*, aunque su fecha es ciertamente difícil de fijar. En cualquier caso, llama la atención que, si bien es cierto que Agustín solía afirmar el principio soteriológico *quod non assumptum – non redemptum*⁵ frente a las tesis arrianas y apolinaristas, en el s. 237 se refiere principalmente a estos últimos, que negarían el alma humana de Cristo, y a los maniqueos, que rechazarían a un Salvador encarnado. Allí se expresa en términos muy elocuentes sobre la eliminación de la fe en la encarnación y en la *dispensatio salutis*:

«No faltan en estos tiempos personas que creen que Cristo no tuvo carne, puesto que rechazan el parto virginal y que se niegan a aceptar que haya nacido de mujer. Eliminan completamente de su fe, o, mejor, de su incredulidad, que *la Palabra se hizo carne*. Intentan vaciar de contenido y no creen el plan divino para nuestra salvación: que se haya hecho hombre para encontrar al hombre quien siendo Dios había hecho el hombre; que Cristo haya derramado sangre verdadera, no falsa, para el perdón de nuestros pecados y que con su sangre verdadera haya destruido el acta de esos mismos pecados no lo creen, igual que los maniqueos. Piensan que lo que se apareció a los ojos de los hombres, el Señor, fue un espíritu, no carne⁶.

Finalmente dirá tanto a los maniqueos como a los apolinaristas:

«Quien creó todo lo redimió todo; la Palabra ha tomado todo, ha liberado todo (*totum redemit qui totum creavit; totum suscepit, totum liberavit uerbum*). En ella hay mente e inteligencia humana, alma que da vida a la carne, carne verdadera e íntegra; lo único que no hay es el pecado»⁷.

⁴ Los contenidos bíblicos de la idea de salvación «muestran una de sus condiciones básicas: la globalidad. Los términos “redención”, “liberación”, “sanación”, “justificación” se refieren a realidades negativas que son superadas. Las imágenes “vida eterna”, “filiación”, “felicidad” revelan un contenido positivo. La salvación supone la superación de lo negativo y la participación en todas esas realidades positivas concretas. Es un concepto global, que incluye dimensiones distintas, aunque inseparables: lo personal y lo social, lo histórico y lo metafísico, lo actual y lo escatológico, lo espiritual y lo político, lo profano y lo religioso. La salvación hace referencia a la integralidad y a la plenitud» (Emilio J. Justo Domínguez, *La salvación. Esbozo de soteriología*. LuxMu, 100 [Salamanca: Sígueme, 2017], 17).

⁵ Cf. Alois Grillmeier, «Quod non assumptum – non sanatum». En LThK, vol. 8, editado por Michael Buchberger (Freiburg: Herder, 1963), 954-955

⁶ Aug., s. CCXXXVI,1. SC 116, 282/13-25.

⁷ Ibid., 4. SC 116, 292/136-140.

Con esto presente, y antes antes de dedicar nuestra atención a cristología antimaniquea del *Contra Faustum*, conviene que nos detengamos a considerar brevemente lo que llamamos el itinerario cristológico⁸ que Agustín realiza desde su conversión hasta el año 400, fecha en que muy probablemente comienza a gestarse la obra contra el obispo maniqueo. Seguramente una visión panorámica permitirá apreciar mejor la específica aportación del *Contra Faustum* a la reflexión cristológica y soteriológica del Hiponense. En cualquier caso, haremos mayor hincapié en las obras antimaniqueas, ya que puede resultar un aporte específico de nuestra relectura de la evolución de su pensamiento cristológico⁹. En este sentido, también podremos comprobar hasta qué punto Agustín abordó la concepción del Cristo maniqueo o no, y en tal caso, de qué manera lo hizo antes del *Contra Faustum*.

Por otra parte, cabe recordar que nuestro interés se centra específicamente en aquello que Agustín dice de Cristo con relación al misterio de su encarnación y a sus consecuencias para la soteriología. No nos detendremos, por tanto, en lo que pueda referirse a los elementos de la cristología agustiniana vinculados a la teología espiritual o al estudio exegético de pasajes cristológicos, salvo que tengan relación directa con nuestro objeto de estudio.

En otras palabras, cuando aquí hablamos de “itinerario cristológico” hacemos referencia a la evolución y al progreso de la comprensión del misterio del Verbo encarnado y de su obra salvífica, considerando como puntos de referencia los textos de Agustín hasta el año 400, fecha que comenzaría a gestarse la réplica contra Fausto.

⁸ La palabra “itinerario” viene del vocablo latino *iter* que se puede traducir como “viaje, camino, ruta”; se trata de términos que expresan muy bien la idea de un recorrido que no solo conlleva un esfuerzo de comprensión intelectual, sino también el empeño del hombre entero. En el caso de Agustín, que no ha elaborado un tratado especulativo *De Christo*, sino que ha expresado, en diversos contextos y de maneras muy diversas, su comprensión del misterio de Cristo, incluyendo especialmente los aspectos biográficos de dicha comprensión, creemos que la palabra “itinerario” se ajusta muy bien a la evolución que podemos llamar teologal de su cristología. Olegario González de Cardedal no solo habla de una fascinante fecundación recíproca entre idea y persona en Agustín, sino que además ofrece una iluminación sobre lo que puede ser la justificación del trazado de un itinerario como el que queremos proponer: «No se va del concepto a la acción sino que se comienza con las acciones o juegos de vida, de ellos surgen las grandes percepciones simbólicas, éstas se condensan en palabras tras la suma y tejido de palabras surgen los conceptos. Estos no son, por tanto, lo primero sino lo último en nuestra relación con la realidad, no lo más consistente sino lo más frágil; por ello hay que remitir y revivir ese encadenamiento de acción, símbolo y palabra para mantener su fecundidad generadora de sentido humano y no solo de demostración lógica» (Olegario González de Cardedal, “Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín”. *Salm.* 40 [1993]: 21-56, aquí 25).

⁹ Una contribución particular al respecto, que merece nuestra mayor atención, la encontramos en la tesis doctoral de Thomas Clemmons a la que tuve acceso con permiso del autor y a quien le estoy agradecido, cf. Thomas Clemmons, *The Development of Augustine's Christology in the Early Anti-Manichaean Works*. Doctoral Dissertation (University of Notre Dame, 2016); también destacamos aquí la contribución ya citada de Kudella, “Christologie”, 1-39.

1. La cristología agustiniana hasta la ordenación presbiteral

Han quedado atrás los años en los que se consideraban las primeras obras agustinianas como carentes de elementos teológicos relevantes, bien sea porque ahora es difícil cuestionar seriamente la conversión al cristianismo de Agustín en el año 386¹⁰, bien sea porque se piensa que tampoco ha existido una verdadera revolución en su pensamiento a partir del año 390¹¹, idea que provocaba la colocación en la penumbra de cualquier elemento específico de continuidad de las primeras obras con relación a las de madurez.

Si bien es cierto que se puede hablar de un período filosófico en el itinerario intelectual de Agustín¹², donde la reflexión sobre temas filosóficos fue prevalente, no parecían justas con el Agustín converso algunas afirmaciones que ponían en entredicho su fe cristiana y su incipiente reflexión teológica, portadora de elementos relevantes para su madura teología en torno a temas como el mal, la voluntad, la caída, la gracia, etc.

A propósito de este ámbito de estudios, una línea de investigación se ha inclinado, con argumentos de mucho peso, por revalorizar los aspectos teológicos de su producción literaria de los años 386-391, destacando especialmente el influjo de autores cristianos¹³. Es de nuestro interés en esta instancia señalar los elementos de la incipiente cristología agustiniana¹⁴.

¹⁰ Cf. Goulven Madec, *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques*. CEAug: Série Antiquité, 149 (Paris: Institut de Études Augustiniennes, 1996); Nello Cipriani, *I Dialogi di Agostino. Guida alla lettura*. 2ª ed. SEA, 134 (Firenze: Nerbini Internacional, 2020).

¹¹ Cf. Carol Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology an Argument for Continuity* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

¹² Cf. Giovanni Catapano, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, editado por Francesco Bottin. Subsidia Mediaevalia Patavina, 1 (Padova: Il Poligrafo, 2000); Virgilio Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia* (Milano: Ugo Mursia Editore, 2004); Tirso Alesanco Reinales, *Filosofía de san Agustín* (Madrid: Augustinus, 2004); Niceto Blázquez, *Filosofía de san Agustín* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012).

¹³ Cf. Goulven Madec, *Le Christ de Saint Augustine. La patrie et la voie*. CJJC, 36 (Paris: Desclée, 1989). La reconocida investigadora inglesa, Carol Harrison, sintetiza la perspectiva superadora de la siguiente manera: «Although the claim that Augustine was converted to Neoplatonism rather than Christianity has been well and truly dispatched, it has effectively returned in the more multifaceted claims of those who persist in identifying two very different Augustines: on the one hand, the Augustine of the early works, the young devotee of Christian philosophy, naive, optimistic, confident of the power of reason to grasp the truth, and of the powers of the will to attain perfection in this life; on the other, the Augustine of 396, the mature, devout clergyman, whose only certainty is an acute awareness of the Fall, original sin, and humanity's complete dependence upon divine grace to know, will, or do the good» (Harrison, *Rethinking*, 18).

¹⁴ Cabe destacar que en sendos estudios se ha confirmado la presencia de elementos indudablemente teológicos en las obras del joven Agustín, a modo de ejemplo véase: Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris: Études Augustiniennes, 1966), 91-92; Nello Cipriani, *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*. 2ª ed. SEA, 143 (Firenze: Nerbini Internacional, 2020).

1.1. Visión de conjunto

A propósito de la cristología de Agustín en sus primeras obras, las anteriores al presbiterado, podemos decir que, sin negar un influjo del intelectualismo neoplatónico, ella no es otra cosa que expresión de un intento ciertamente tradicional de expresar la paradoja de la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo y, al mismo tiempo, de explicitar el motivo último de la misma¹⁵. El sujeto de la encarnación no será otro que Cristo, aunque no logre dar todavía con una fórmula precisa para explicar su unidad subjetiva, y el motivo de la asunción de la humanidad será fundamentalmente iluminar al hombre para que pueda conocer el camino que lo reconduce a la patria perdida, sin desconocer que también dicho camino lo es además de purificación y liberación.

De hecho, el mismo Agustín ofrece datos importantes para notar los hitos más destacados de su evolución durante este período. En el libro VII de las *Confessiones*, obra importante para conocer en profundidad los aspectos biográficos más relevantes de la cristología agustiniana, encontramos una serie de pasajes que nos hablan de las dificultades que tuvo Agustín para llegar a una comprensión plenamente ortodoxa de la encarnación.

Habiendo superado el materialismo maniqueo, en gran medida gracias al espiritualismo neoplatónico y a la interpretación alegórica aprendida de Ambrosio, confiesa que en Cristo no hallaba más que «un varón de extraordinaria sabiduría, a quien nadie puede igualar», que había «merecido de la divina Providencia en favor nuestro tan gran autoridad de magisterio por haber nacido maravillosamente de la Virgen, para darnos ejemplo de desprecio de las cosas temporales en pago de la inmortalidad»¹⁶. Ciertamente se trataba de un hombre entero, dotado de cuerpo y alma, pero no «la persona de la verdad», sino un hombre que debía ser preferido a todos los demás «por una extraordinaria excelencia de la naturaleza humana y una más perfecta participación de la sabiduría»¹⁷. Ignoraba, con ello, cuál era el significado de las palabras: *el Verbo se hizo carne* (Jn 1,14). En definitiva, Agustín cometía el error de Fotino¹⁸.

¹⁵ Cf. Hubertus Drobner, "Grammatical Exegesis and Christology in St. Augustine". En *StPatr*, vol.18/4, editado por Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters, 1990), 49-63; Daley, "Christology", 164-169.

¹⁶ Aug., *conf.* VII, 25. CCL 27,108/2-6.

¹⁷ Ibid., VII, 25. CCL 27,109/21-23. En oposición al Cristo mítico del maniqueísmo, Agustín llegó a persuadirse de las palabras evangélicas referidas a Cristo presentándolo como un hombre verdadero, un hombre completo, pero no veía en él más que un hombre favorecido por la participación perfecta de la sabiduría, cf. Madec, "Christus", col. 850.

¹⁸ Ibid., VII, 25. CCL 27,109/23-35. Agustín no lograba concebir la unión de la inmutabilidad divina con la humanidad mutable. En este sentido, la concepción adopcionista tenía la ventaja de respetar la inmutabilidad de Dios tanto como la humanidad de Jesús, pero presentaba como inconveniente mayor desconocer el misterio de la encarnación y, por tanto, reducía la personalidad de Jesús a la de un hombre de eminente sabiduría, cf. Madec, "Christus", col. 851.

Estos pasajes de carácter autobiográfico nos permiten partir de la palabra del mismo Agustín que no por ser biográfica es menos importante para lograr una visión de conjunto sobre este período de tiempo. Pueden ser útiles las palabras de Hubertus Drobner al respecto del testimonio de las *Confessiones* antes mencionado:

«No tenía ni una noción recta del significado de la mediación de Cristo ni de la encarnación del Hijo de Dios. Según confesión suya, la lectura de los platónicos lo había conducido, sí, a Dios, pero no a Cristo. Esto lo consiguió la lectura de Pablo. En qué medida ella cambió ya entonces su imagen de Cristo, no lo dice, de forma que uno tiene que darse por satisfecho con el esbozo que Agustín pone a su disposición. De todos modos, antes de la conversión tenía él a Cristo por un mero hombre; cierto es que por un hombre perfecto y superior a todos los otros en sabiduría y méritos, por el más eminente ejemplo para el logro de la inmortalidad, sí, pero por nada más. Todas las aclaraciones ulteriores, que Agustín menciona de paso, parecen fundarse en la reflexión posterior»¹⁹.

En definitiva, la mirada retrospectiva de Agustín sobre su comprensión de la persona de Cristo antes de la conversión ofrece una serie de elementos que permiten comprender mejor, y en su justa medida, algunos de los textos que pertenecen a las obras llamadas filosóficas.

Podemos partir de uno de los primerísimos textos de valor cristológico de la producción agustiniana. En él encontramos una de las primeras expresiones agustinianas para hablar de la unión de naturalezas en la encarnación y el motivo de la misma. Al discernir el valor de la filosofía, especialmente de la neoplatónica, para la salvación del género humano, dice lo siguiente:

«No es ésta la filosofía de este mundo, que nuestros misterios justamente detestan, sino la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría podido llamar nuevamente a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces corpóreas, si el sumo Dios, con clemencia a favor del pueblo, por así decirlo, no hubiera inclinado y abajado hasta el cuerpo humano la autoridad del intelecto divino, (*nisi summus Deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret*), para que las almas despertadas no solo por sus preceptos, sino también por sus obras, regresaran a sí y se acordaran de la patria, aun sin las contiendas de las disputas»²⁰.

¹⁹ Hubertus Drobner, "Cristo, Mediador y Redentor". En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por José Oroz Reta y José A. Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2005), 385-430, aquí 390.

²⁰ Aug., *Acad.* III, 42. CCL 29,60/10-19: *non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitae numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent*. Hemos hecho cambios significativos en la traducción para responder con más fidelidad al texto. Con relación a él dice O. González de Cardedal: «Nuestra convicción personal es que el párrafo siguiente de Agustín es la afirmación absolutamente clara de la novedad cristiana, constituida por la encarnación. Esta novedad,

Como podemos ver, la unión de Dios con la humanidad se expresa sin mayor precisión, pero sí se advierte el motivo de la misma: el Verbo encarnado o, mejor dicho, corporizado, estimula y enseña con sus preceptos (*praecepta*) y ejemplos (*facta*) para el retorno a sí mismos y, en definitiva, para volver la mirada a la patria²¹.

En continuidad con esta última consideración se expresa en el *De ordine*, donde la función de Cristo, autoridad divina manifiesta en la historia de los hombres, parece ser fundamentalmente de revelación y ejemplo y, por otra parte, la expresión para hablar de la unión es todavía genérica:

«Aquella autoridad que se debe llamar divina, no solo trasciende en los signos sensibles toda facultad humana, sino que, asumiendo también al hombre mismo (*ipsum hominem agens*), le manifiesta hasta qué punto se ha abajado por él, y le ordena no dejarse retener por los sentidos, ante los que aparecen esos signos admirables, sino remontarse hacia el intelecto, demostrándole a la par cuánto puede él obrar aquí y por qué puede todo esto y lo poco que lo estima. En efecto, ella debe enseñar su poder por sus actos, su clemencia por la humildad y su naturaleza por la doctrina (*doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam*), cosas todas que se nos enseñan más secreta y firmemente en las realidades sagradas en que estamos iniciándonos, donde la vida de los buenos se purifica muy fácilmente, no con rodeos de disputas, sino por la autoridad de los misterios»²².

sin embargo, está expuesta en una terminología tan patentemente plotiniana que podrá encontrarse correspondencia en el filósofo neoplatónico casi palabra por palabra» (Olegario González de Cardedal, *Veritas et persona veritatis. Platonismo y Cristología en san Agustín*. *Salm.* 40 [1993]: 165-201, aquí 171). También agrega: «el acercamiento del Entendimiento divino no es al *nous*, al alma, a la inteligencia de los hombres sino hasta el mismo cuerpo. Aquí la ruptura con el platonismo es absoluta no solo porque el destinatario de la acción y autotorgamiento divino es el cuerpo sino porque es descrito como una “declinación” o abajamiento y sumisión» (ibid., 175).

²¹ Comenta el texto N. Cipriani en un artículo en que sugiere contactos estrechos entre M. Victorino y Agustín y trata sobre las fuentes del pensamiento agustiniano: «L'affermazione centrale del passo è chiaramente ispirata alla Scrittura: Dio ha mandato il Figlio nel mondo, umiliandolo, per amore degli uomini (cf 1Jn 5,9; Gál. 4,4-5; Flp. 2,6-8). Ma quasi tutti gli altri elementi del discorso possono essere ricondotti al mondo concettuale ed espressivo del neoplatonismo. Alla maniera di Porfirio il Figlio è presentato come l'Intelletto divino; c'è la contrapposizione tra il mondo intelligibile e quello sensibile; si parla di anime accecate dalle tenebre dell'errore e ricoperte dalle macchie provenienti dal corpo; si afferma, infine, che neppure la ragione più sottile è in grado di richiamare le anime dalla vita dei sensi al mondo intelligibile, ma che l'Intelletto divino incarnato con l'autorità del suo insegnamento e delle sue opere le risveglia in modo che tornino a se stesse e si rieordino di Dio, loro patria» (Nello Cipriani, «Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino». *Aug.* 38 [1998]: 413-428, aquí 423).

²² Aug., *ord.* II, 27. CSEL 63,166/9-19: *illa ergo auctoritas diuina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quousque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus, quibus uidentur illa miranda, sed ad intellectum iubet euolare simul demonstrans, et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parui pendat. doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmitusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur*. La traducción ha sido modificada sensiblemente.

La expresión *hominem agere* era una de las más frecuentes en el vocabulario cristológico agustiniano de este período²³. Por otro lado, el aspecto soteriológico aquí descrito parece estar marcado por un notable intelectualismo, aunque no deja de ser cierto también que se descubre en la humilde clemencia de Dios el móvil último del encuentro de la Autoridad divina con el ser humano necesitado de purificación y elevación²⁴. También aquí, como hemos visto en *acad.* 3, 42, la encarnación divina es presentada como una humillación, querida por el amor a los hombres, para que éstos, de una vida sujeta a los sentidos, se levanten al mundo inteligible²⁵.

Cabe destacar esto último, porque, a nuestro juicio, esta manera de entender la salvación no deja de parecerse, en alguna medida, a la concepción soteriológica maniquea. Agustín piensa efectivamente la salvación en términos de acceso al conocimiento de Dios a través de los *praecepta et facta Verbi*²⁶. En cualquier caso, el

²³ Cf. van Bavel, *Recherches*, 7.

²⁴ En palabras de T. van Bavel: «L'Autorité divine s'est revêtue de l'homme afin de nous montrer jusqu'à quel point elle s'est abaissée pour nous élever au-dessus du monde sensible. Dans l'Incarnation, elle enseigne à l'homme sa puissance par ses actes, sa clémence par son humilité, et sa nature par sa doctrine» (ibid., 6). Rowan Williams hace una precisión sobre la aportación de van Bavel y la posterior evolución del concepto de Cristo como *sapientia* en Agustín: «Van Bavel ha observado con toda la razón que el primer Agustín ve la encarnación como la revelación de la razón divina, de modo que nuestra razón humana pueda ser despertada; pero, a medida que se desarrolla su comprensión de la *sapientia*, viene a estar involucrado bastante más que la razón. La sabiduría es idéntica a la *caritas* y, por eso, está siempre orientada al bien del otro. Por tanto, la *persona* de la Sabiduría no puede aislarse de su acción en cuanto *caritas*; decir que Cristo actúa continuamente en la persona de la Sabiduría no es afirmar que él habla o actúa siempre en cuanto divina Palabra *simpliciter*, como si la humanidad estuviera separada y asimismo no importase. La *persona* es Sabiduría en acción, Sabiduría que se compromete con lo que por naturaleza no es Dios (cf. otra vez *trin.* 4, 4), para incorporarlo a la vida divina y hacer capaz de ver lo que la Sabiduría ve, al conocer lo que ella conoce, al contemplar la absoluta otredad del Creador, como si lo que no es Dios estuviera colocado donde la Sabiduría está colocada, en el corazón del autoconocimiento divino y del amor de Dios hacia sí mismo» (Rowan Williams, "La cristología de Agustín". *Aug(M)* 52 [2007]: 9-21, aquí 16-17).

²⁵ «Siamo quindi dinanzi a una dottrina ben strutturata, che possiamo riassumere così: l'incarnazione del Figlio di Dio o Intelletto divino, intesa come umiliante abbassamento fino al corpo dell'uomo ed espressione del suo amore per gli uomini; la possibilità offerta agli uomini da Cristo di non restare più prigionieri dei sensi, ma di innalzarsi al mondo dell'intelligibile. Confrontata con il testo del *Contra Academicos*, abbiamo qui la stessa struttura concettuale, privata di alcuni elementi secondari, il più importante dei quali è l'impossibilità della ragione più sottile di liberare le anime dai sensi per farle risalire all'intelligibile» (Cipriani, "Agostino lettore", 423). Véase también lo que dice Th. Clemmons con relación al tema de la encarnación de Cristo en los diálogos de Casiciaco: «the merciful condescension of the Son is the cornerstone of the Christian faith and the remedy for the ailment of humanity» (Th. Clemmons, *The Development*, 160).

²⁶ Bien lo expresa O. González de Cardedal cuando dice con relación al *Contra Academicos* y, en general, con relación a este período que «la novedad cristiana se describe en términos de encarnación pedagógica, no todavía explícitamente redentora. El contenido exacto de la acción e iniciativa divinas son la oferta de la autoridad del divino Entendimiento, es decir del Hijo, para que los hombres se reconozcan a sí mismos y recuerden su patria de origen que es su mansión de fin» (González de Cardedal, "Veritas", 173-174). Más aún, «esta cristología aparece en un primer momento sin contenido soteriológico específico. Y, sin embargo, en el horizonte de Agustín, que acaba un libro dedicado a la

modo de comprender la revelación de Dios como introducción de la vida divina en la historia supuso para el joven Agustín un distanciamiento definitivo de cualquier tipo de comprensión “gnóstica” de la salvación. Algunos textos de claro valor cristológico en tempranas obras antimaniqueas nos permitirán comprobar esta afirmación²⁷.

1.2. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*

Después de su conversión, y habiendo conocido los movimientos monásticos de algunas zonas de Italia, Agustín quedó profundamente impresionado por el modo de vida asumido por los monjes. En aquel contexto, más precisamente en Roma, el neoconverso africano decide ponerse manos a la obra y dejar asentadas las diferencias entre la eclesiología católica y la maniquea, así como también entre los principios morales rectores de una y de otra²⁸. Así nacen dos libros que permanecerán estrechamente vinculados: el *De moribus ecclesiae catholicae* y el *De moribus manichaeorum*, ambos escritos entre los años 388 y 389:

«Estando en Roma ya bautizado, y no pudiendo soportar en silencio la jactancia de los maniqueos sobre la continencia o abstinencia falsa y falaz, con la cual, para cazar a los incautos, se tenían en más que los verdaderos cristianos (*ueris Christianis*), a los cuales no pueden compararse, escribí dos libros: uno sobre *Las costumbres de la Iglesia católica* y otro sobre *Las costumbres de los maniqueos*»²⁹.

Como podemos notar, detrás de este texto encontramos una discusión que durará prácticamente toda la controversia, referida al título de “verdaderos cristianos”, de hecho, reaparecerá en el *Contra Faustum*³⁰. En este sentido, conviene recordar qué es lo que denunciaba Agustín en aquel momento y qué pretendía:

«Los maniqueos usan principalmente dos artificios para seducir a los sencillos (*incauti*) y pasar ante ellos como maestros: uno, la censura de las Escrituras, que entienden o pretenden entender muy mal; y el otro, la ficción de una vida pura y de continencia admirable. Yo he resuelto, en consecuencia, tratar de la vida y costumbres

verdad como vida y bienaventuranza, el encontrar por vía de autoridad el acceso a ella es una manera de afirmar la salvación humana» (ibid., 177).

²⁷ Se debe recordar que no estamos más que ante un desarrollo prevalente de una de las imágenes soteriológicas que pertenecen a la Escritura y a la Tradición: la de Cristo iluminador, cf. Bernard Sesboué, *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. 1. Koinonía 27 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990). En Agustín, a medida que desarrolle más su teología de la salvación o soteriología, la semántica de la iluminación se integrará mucho más armónicamente al complejo universo conceptual de la redención, de la liberación, del sacrificio y del sacerdocio, por mencionar expresiones indudablemente presentes en el *corpus* agustiniano, como tendremos la oportunidad de ver más adelante.

²⁸ Para más información sobre la obra, cf. John Kevin Coyle, “*Moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (De-)”. En AugL, vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2012-2018), col. 82-88

²⁹ Aug., *retr.* I, 7,1. CCL 57,18/3-8.

³⁰ Cf. Id., *c. Faust.* I,2. CSEL 25,1,251/1 – 252/12.

de la Iglesia católica; y comprenderá quien lo leyere qué fácil es simular la virtud y qué difícil poseerla con perfección»³¹.

Ahora bien, en su presentación de las costumbres de la Iglesia católica Agustín no deja de hacer alusiones a contenidos fundamentales de la regla de fe³², especialmente cuando muestra que no son fruto de un racionalismo como el maniqueo, sino de la interpretación de los datos de la Escritura, recibida en la Iglesia. Por eso, sobre todo en este libro I encontramos algunas afirmaciones importantes con relación a la cristología y a la soteriología. De hecho, la crítica a los maniqueos está organizada a partir del principio rector de la presentación de la obra y función de Cristo en la Iglesia por medio de las Escrituras, aunque no aborde directamente la concepción del Cristo maniqueo³³. Veamos aquellos elementos que consideramos relevantes para seguir trazando el esbozo de itinerario cristológico.

En la obra antimaniquea Cristo es, según la afirmación paulina, Virtud y Sabiduría de Dios (cf. 1Cor 1,23-24)³⁴. Por otra parte, dirá que el Hijo es Verdad y Resplandor del Padre (cf. Heb 1,3)³⁵. Es más, la caridad, inspirada por el Espíritu Santo conduce al Hijo, Sabiduría de Dios, y, por medio de Él, se llega al conocimiento del Padre³⁶. Además, Cristo, Sabiduría de Dios, muestra que la plenitud de la ley es el amor (cf. Mt 22,40)³⁷.

Cristo es el hombre nuevo, antítesis del hombre viejo que es imagen de Adán. Por eso, en esta obra encontramos una de las primeras reflexiones agustinianas con relación a la antítesis paulina Adán-Cristo, aunque en el contexto de una serie de consideraciones morales referidas a la virtud de la templanza:

«Nos amonesta Pablo que nos despojemos del hombre viejo y nos vistamos del nuevo, y quiere que se entienda por hombre viejo a Adán, que pecó, y por el nuevo, al Hijo de Dios, que asumió al hombre en el sacramento para liberarnos (*uult autem intellegi Adam qui peccauit ueterem hominem, illum autem quem suscepit in sacramento Dei filius ad nos liberandos, nouum*). Dice también el Apóstol: *El primer hombre es terrestre, formado de la tierra; el segundo es celestial, descendido del cielo. Como el primero es terrestre, así son sus hijos; y como el segundo es celestial, celestiales son también sus hijos, y como llevamos la imagen del hombre terrestre, llevamos también la imagen del celestial*; esto es, despojarse del hombre viejo y vestirse del nuevo. Esta es la función de la templanza: despojar del

³¹ Id., *mor.* I, 2. CSEL 90,4/9-16.

³² Véase *supra*, cap. I, nota 136.

³³ Cf. Clemmons, *The Development*, 197.

³⁴ La importancia de este texto paulino en las primeras obras de Agustín es destacada en una de las obras de una prestigiosa investigadora del texto bíblico agustiniano: «Bien que les Dialogues et écrits de Cassiciacum soient assez pauvres en citations bibliques, les Soliloques sont riches de réminiscences évangéliques. Quant aux Épîtres de Paul, elles demeurent une étude privilégiée d'Augustin. Dès les tout premiers écrits de cette époque, apparaît la sentence paulinienne 1Cor 1,24: "Le Christ puissance et sagesse de Dieu"» (Anne-Marie La Bonnardière, "L'initiation biblique d'Augustin". En *Saint Augustin et la Bible*, editado por Anne-Marie La Bonnardière. BiToTe, 3 [Beauchesne: Paris 1986], 28-47, aquí 45).

³⁵ cf. Aug., *mor.* I, 22. CSEL 90,26/9-11; I, 28. CSEL 90,33/15.

³⁶ Cf. Ibid., I, 31. CSEL 90,35/16.

³⁷ Cf. Ibid., I, 59. CSEL 90,62/9-11.

hombre viejo y renovarnos en Dios, es decir, despreciar todos los placeres del cuerpo y las alabanzas humanas y referir todo su amor a las cosas invisibles y divinas»³⁸.

La amonestación de Pablo mencionada por Agustín se encuentra en Col 3,9, pero el paralelo antitético Adán-Cristo como tal en 1Cor 15,47, aunque un poco antes del texto citado, Agustín había recurrido explícitamente al versículo 22 del mismo capítulo de la mencionada carta a los Corintios. En cualquier caso, nos interesa aquí indicar la manera en expresar el misterio de la encarnación y de entender al “hombre nuevo”.

La expresión para hablar de la encarnación es *sacramentum*. Concepto nada extraño en el latín eclesiástico antiguo para referirse al misterio de la asunción del hombre por parte del Hijo de Dios³⁹. Esta forma de expresar la paradoja de la encarnación está unida aquí a la finalidad de la misma (*ad nos liberandos*), cuya realización paradigmática es el *homo nouum*, Cristo. Ahora bien, si bien el tratamiento de la liberación de ser humano es un elemento presente en la obra, no se trata de manera clara y en profundidad. La encarnación se vincula en su relación al *modus uiuendi* del cristiano en la Iglesia. Sin embargo, no es un dato menor que ya se indique que la obra y función de Cristo no pueda considerarse solo *exemplum*⁴⁰.

Por otro lado, cabe destacar que, en coherencia con el resto de textos citados, se trata con frecuencia de Cristo como Sabiduría encarnada que enseña con su doctrina y con sus actos. Esto es importante, porque, con mucha probabilidad, Agustín estaba polemizando con el concepto maniqueo de “hombre nuevo”, que reaparecerá en el debate con Fausto⁴¹; concepto que está vinculado estrechamente a su manera de comprender la salvación, entendida exclusivamente como conocimiento revelado y liberador.

1.3. *De genesi contra Manichaeos*

La obra *De genesi contra manichaeos* tenía como objetivo confutar el error maniqueo, especialmente su interpretación literal del Génesis, con la que no hacían

³⁸ Ibid., I, 36. CSEL 90,40/15-CSEL 90,41/8. Hemos preferido la traducción literal de la palabra *sacramentum* que, en este caso, alude sin duda a la encarnación, palabra con la que era traducido el sintagma *in sacramento* en la versión española.

³⁹ Una excelente síntesis del uso agustiniano del término *sacramentum* se puede encontrar en Robert Dodaro, “Sacramentum”. En *AugL*, vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2012-2018), col. 1258-1289.

⁴⁰ «This new man is the one whom the Son of God assumed in mystery in order to free us (*ad nos liberandos*). To put on the new man is to put on the Incarnate Christ. The work of Christ here is somewhat ambiguous. The Son of God, the Incarnate Christ, is a Liberator in some sense. For it is the activity of this One who allows for humanity’s taking off and this One is who is put on. Augustine does not consider in detail the particular operation of the Son Incarnate. Rather, Augustine is treating the Incarnation in specific relation to the mores or customs of the Manichaeans as well as a hermeneutic that rejects the Old Testament. To this end, Augustine emphasizes the Christological framework of both the interpretation of the Scriptures and the life lived. Yet there is something more than a simple *exemplum* in the work and effects of Christ» (Clemmons, *The Development*, 221-222).

⁴¹ Cf. Aug., c. *Faust.* XXIV,1. CSEL 25,1,717/9 – 721/6.

otra cosa que consolidar su desprecio por el Antiguo Testamento⁴². Según Agustín en las *Retractationes*:

«Una vez establecido ya en África, escribí dos libros sobre *El Génesis contra los maniqueos*. Aunque ciertamente he tratado todo esto en libros anteriores, en donde demuestro que Dios, sumamente bueno e inmutable, es el Creador de todas las naturalezas mudables, y que no hay naturaleza o sustancia alguna mala, en cuanto que es naturaleza o sustancia, mi intención se dirigía contra los maniqueos. Al fin esos dos libros fueron publicados contra ellos en defensa de la ley antigua, a la que atacan con el empeño vehemente de su loco error. El primero comienza: *Al principio hizo Dios el cielo y la tierra*, hasta que se acaban los siete días, cuando se lee que Dios descansó el día séptimo. El segundo: *Este es el libro de la creación del cielo y de la tierra*, hasta que Adán y su mujer son echados del paraíso, y custodiado el árbol de la vida. Al final del libro opuse la fe de la verdad católica al error de los maniqueos, resumiendo breve y claramente qué es lo que dicen ellos y qué es lo que decimos nosotros»⁴³.

A lo largo de su reflexión dialéctica y de oposición de doctrinas, Agustín se preocupa por llevar a cabo una exégesis espiritual o alegórica⁴⁴, y de hecho logra ofrecer significativas orientaciones que trascienden la idea de mera explicación del dato bíblico para indicar una propuesta antropológico-espiritual que el lector pueda recibir y poner por obra. Sin duda alguna, dicho lector vería las diferencias entre el *mythos* maniqueo, que sustentaría en un tipo de lectura del Génesis, y la teología y cosmología ortodoxa, que deriva de criterios de interpretación bien diferentes.

Por otra parte, al estudiar en profundidad los relatos de creación genesíacos y al proponer la visión católica de Dios, Agustín no deja de hacer referencias al Verbo encarnado. Adelantemos que, a lo largo del texto, Cristo aparece como Principio, Maestro, Adán espiritual, Sabiduría y Verbo encarnado, de la descendencia de David⁴⁵.

Veamos el desarrollo de la primera noción. Dice el texto agustiniano:

«En el primer libro del Antiguo Testamento, que lleva por título “Génesis”, acostumbran los maniqueos censurar lo que allí está escrito: *En el principio hizo Dios el*

⁴² Para una aproximación a la datación, ocasión y contenido, cf. Dorothea Weber, “Genesi aduersus Manichaeos (De-)”. En *AugL*, vol. 3, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 2004-2010), col. 132-140.

⁴³ *Aug., retr.* I, 10,1. CCL 57,29/2 – 30/17.

⁴⁴ Para la exégesis y la hermenéutica bíblica agustiniana: cf. Isabelle Bochet, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique agustinienne*. CEAug: Série Antiquité, 172 (Paris: Institut de Études Augustiniennes, 2004); Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. SEA, 98 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985), especialmente 338-354; Guido I. Gargano, *Sant'Agostino e la Bibbia. Un vescovo legge, studia, vive, spiega le Scritture* (Milano: San Paolo, 2011), especialmente 87-120. Para las primeras obras antimaniqueas, cf. Jason D. BeDuhn, “Scripture in Augustine's Early Anti-Manichaean Treatises”. En *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the 'Confessiones' of Augustine (ca 180 to 400 CE)*. Vol. 2, editado por Jonathan P. Yates y Anthony Dupont. *Handbooks of the Bible and Its Reception*, 4/1 (Berlin: De Gruyter, 2020), 266-288.

⁴⁵ Estas son las que consideramos principales, para otras imágenes cristológicas, cf. Clemmons, *The Development*, 252-317.

cielo y la tierra. Preguntan en qué principio y si en el mismo principio del tiempo hizo Dios el cielo y la tierra, ¿qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? ¿Qué fue lo que repentinamente le agradó para hacer lo que nunca antes había hecho en los tiempos eternos? A estos contestamos que Dios hizo el cielo y la tierra en el Principio, no en el principio del tiempo, sino en Cristo, ya que el Verbo por quien fueron hechas todas las cosas, estaba en el Padre. Y así, Nuestro Señor Jesucristo al ser interrogado por los judíos quién fuera Él, les respondió: *El Principio, el que os habla a vosotros*»⁴⁶.

El *principium* es Cristo. El Hijo es asociado a la obra creadora del Padre. En otras palabras, Agustín no se preocupa por responder al interrogante sobre el momento inicial de la creación, sino que intenta ofrecer una incipiente teología de la creación en la que el Hijo es creador junto con el Padre, que crea libremente, y en la que se excluye, por el contrario, un inicio azaroso y caótico de mundo creatural, como el mito maniqueo le sugería. Ciertamente el desarrollo de esta noción se verá completada con el tiempo, especialmente a partir de sucesivas profundizaciones que tuvieron lugar con la relectura del Génesis⁴⁷. Ahora bien, aun habiendo enriquecido la interpretación bíblica del pasaje con otras posibles interpretaciones, Agustín nunca abandonó esta interpretación del texto genesíaco⁴⁸ con la que procuró destacar la creación como acción trinitaria⁴⁹.

Por otro lado, la obra presenta a Cristo como Maestro cuando se aborda la interpretación de las afirmaciones sobre la admiración de Dios al crear sus obras, como, por ejemplo, la luz. El presbítero Agustín recurre al Nuevo Testamento en el que se dice que Jesús se admira:

«Lo que admira Nuestro Señor Jesucristo significa que debe ser admirado por nosotros, a quienes todavía tiene necesidad de mover así. Todas estas afecciones de Él no son signos de un ánimo conmovido, sino del Maestro que enseña: así son también las palabras del Antiguo Testamento, las cuales no nos muestran a un Dios débil, sino que declaran nuestra debilidad. Ninguna cosa puede hablarse dignamente de Dios. Sin embargo, para que nos alimentemos nosotros y entendamos las cosas que no pueden expresarse por ningún discurso humano, se exponen con estas palabras que podemos comprender»⁵⁰.

⁴⁶ Aug., *Gn. adu. Man.* I, 3. CSEL 91,68/1 – 69/12.

⁴⁷ Para posibles influjos en Agustín y para la comprensión de la discusión con los maniqueos en torno a la interpretación de Gn 1,1, véase Martine Dulaey, “*In principio* (1, 2, 3-4). Notes complémentaires”. En *Sur la Genèse contre les Manichéens. Oeuvres de Saint Augustin*. BAug, 50 (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2004), 507-509.

⁴⁸ Cf. Enrico Moro, “*Mira profunditas eloquiorum tuorum*: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle *Confessiones* e nel *De Genesi ad litteram*”. *Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale* 41 (2016): 11-40.

⁴⁹ Cf. Marie-Anne Vannier, “*Creatio*”, “*Conversio*”, “*Formatio*” chez S. Augustin. Par., 31 (Fribourg: Éditions Universitaires, 1991), 114-117.

⁵⁰ Aug., *Gn. adu. Man.* I, 14. CSEL 91,80/10-18.

Es bien conocida la interpretación agustiniana de los seis días de la creación y del séptimo consagrado al descanso de Dios, ya que es puesta en relación con frecuencia a las edades del hombre y de la historia⁵¹. Pues bien, aquí nos interesa indicar que, al hablar del día sexto, día que se relaciona con la senectud del hombre, el Hiponense señala que se trata del momento de la historia en que el Hijo de Dios se hizo carne. Es el tiempo de la llamada de los gentiles al Evangelio. En palabras de Agustín:

«En esta sexta edad nace en carne nuestro Señor del que se dijo por el profeta: *es hombre y ¿quién le conoce?* Y como en aquel día fueron creados el hombre y la mujer, así también en esta edad lo fueron Cristo y la Iglesia»⁵².

En cualquier caso, ya en el libro II del *De genesi contra Manichaeos*, Agustín presenta a Cristo como el Adán espiritual, verdadera imagen para el hombre que busca ser restaurado, porque el ser humano:

«Pecó al apartarse del precepto de Dios, quedó en estado animal y fue arrojado del paraíso; y por esto todos los hombres llevamos primeramente en nosotros el hombre animal, ya que después del pecado nacemos del estado animal, hasta tanto que consigamos el espiritual Adán, es decir, a nuestro Señor Jesucristo –que no tuvo pecado– por el cual renovados y vivificados seremos reintegrados al paraíso donde el ladrón mereció estar con Él el mismo día de su muerte; pues así dice el Apóstol: *fue hecho el primer Adán en alma viviente, y el nuevo en espíritu vivificante: no es, por lo tanto, primero lo espiritual sino lo animal*»⁵³.

Aquí comenzamos a notar el valor soteriológico de algunas afirmaciones del Hiponense. Sin duda, no es el objetivo principal de su reflexión, sin embargo, a lo largo de su argumentación se desliza hacia los motivos soteriológicos, uniendo afirmaciones que se refieren directamente a la creación con otras vinculadas a la salvación⁵⁴.

En este sentido, Cristo no deja de ser la *Sapientia* que gobierna todo lo creado, especialmente al hombre que, como ser racional, se debe vincular estrechamente a la misma:

«Después comienza a exponer el modo cómo fue hecha la mujer, y se dice que fue hecha para ayudar al varón, de tal forma que de la unión espiritual naciesen los frutos de vida eterna, es decir, las buenas obras de alabanza divina, cuando ordena el hombre y

⁵¹ La interpretación agustiniana de las edades de la historia a partir de las edades del hombre hace su primera aparición en el *De genesi contra Manichaeos*. Reaparecerá en el *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* y en otras obras como, por ejemplo, en el *Contra Faustum* o en el *De ciuitate Dei*, obra de madurez del obispo de Hipona, cf. Id., *diu. qu.* LVIII, 2-3. CCL 44A,105/24 - 109/109; c. *Faust.* XII, 8. CSEL 25,1,336/7-18; *ciu.* XVI, 43. CCL 48,548/1 - 550/84.

⁵² Id., *Gn. adu. Man.* I, 40. CSEL 91,109/20-23.

⁵³ Id., *Gn. adu. Man.* II, 10. CSEL 91,129/19 - 130/18.

⁵⁴ En esta obra, en comparación con los diálogos de Casiciaco y el *De moribus ecclesiae catholicae*, se trata más el lugar y el motivo de la encarnación. A las notas soteriológicas como *mansuetudo*, *clementia*, *declino*, que habíamos encontrado en los Diálogos, se agrega la de la *Misericordia Dei*, por mencionar un ejemplo, cf. Id., *Gn. adu. Man.* II,34. CSEL 91,157/4. Véase también Clemmons, *The Development*, 305-306.

obedece la mujer; él es gobernado por la Sabiduría y ella por el varón, ya que Cristo es la cabeza del varón, y el varón la cabeza de la mujer, y por esto se dice: *no es bueno que exista el hombre solo*»⁵⁵.

Finalmente, cabe mencionar una referencia más a la persona de Cristo cuando Agustín hace una consideración de la profecía, en la que afirma el cumplimiento de la misma en la persona de Cristo:

«Es un gran sacramento lo que se dijo: *por esto abandonará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer; y serán dos en una carne*, lo cual el mismo Apóstol lo interpreta diciendo: *yo lo digo tocante a Cristo y a la Iglesia*. Luego lo que se cumple en Adán históricamente se cumple en Cristo proféticamente (*quod per historiam impletum est in Adam, per prophetiam significat Christum*), el cual dejó al Padre cuando dice: *yo salí del Padre y vine a este mundo*; no le abandonó con traslado de sitio, porque Dios no está contenido en lugar alguno, ni por repulsión de pecado como los apóstatas abandonan a Dios, sino presentándose a los hombres en forma de hombre (*apparendo hominibus in homine*), cuando *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. Mas esto no significa un cambio de la naturaleza de Dios, sino la asunción de la persona inferior, es decir, de la humana (*quod ipsum non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem inferioris personae, id est humanae*); lo que se prueba también por lo que dice el Apóstol: *se anonadó a sí mismo*, porque no se presentó ante los hombres en aquella majestad que tiene en el Padre, sino ostentando la flaqueza de ellos, los cuales aún no tenían el corazón limpio para ver al Verbo, que *era en el principio Dios* en Dios. ¿Qué significa lo que dijimos “dejó el Padre”, sino que dejó de mostrarse a los hombres como está en el Padre; y también que dejó a la madre, sino que dejó la observancia carnal y vieja de la sinagoga, que era su madre por ser engendrado *de David según la carne* (*ex semine David secundum carnem*), con el fin de unirse a su esposa, es decir, a la Iglesia, para ser los dos en una carne?; porque dice el mismo Apóstol que Jesucristo es la cabeza de la Iglesia y la Iglesia su cuerpo. También Él se durmió con el sueño de la pasión, con el propósito de formarse para Él a su esposa la Iglesia, cuyo sueño canta el profeta en los Salmos, diciendo: *yo me dormí y tomé un sueño profundo y me levanté porque el Señor tomó la protección*; luego la esposa Iglesia fue formada para Él de su propio costado, es decir, de la realidad de la pasión y del bautismo, porque al ser herido el costado de Él con la lanza vertió agua y sangre. Mas Él también fue formado, como dije antes, *del linaje de David según la carne*, conforme lo dice el Apóstol, es decir, fue formado como del limo de la tierra, no existiendo hombre que elaborase en la tierra, porque ningún hombre tocó a la Virgen de la cual nació Cristo. *Y brotaba una fuente de la tierra y regaba toda su superficie*. La superficie de la tierra, o sea el rostro o la cara de la tierra, es decir, lo más digno de la tierra rectísimamente representa a la madre del Señor, la Virgen María, a quien regándola la inundó de gracias el Espíritu Santo, al que llama el Evangelio con los nombres de fuente y de agua, a fin de que como de tal limo formase a aquel hombre, Jesucristo, el cual fue colocado en el paraíso para trabajarlo y custodiarlo, es decir, fue colocado en la voluntad del Padre para cumplirla y guardarla»⁵⁶.

⁵⁵ Aug., *Gn. adu. Man* II, 15. CSEL 91,136/10-15.

⁵⁶ Ibid., II, 37. CSEL 91,160/6 – 162/43. Hemos hecho algunas mejoras a la traducción

A partir de este texto, donde se da una verdadera “orchestation scripturaire”⁵⁷, podemos señalar una serie de ideas que merecen nuestra atención. En efecto, más allá de lo que de exégesis espiritual tiene este comentario, nos interesa destacar que el cumplimiento de las profecías relacionadas con Adán se realiza en la encarnación, ilustrada principalmente por textos como Jn 1,14 y Flp 2,7, textos que serán cada vez más importantes en la cristología de Agustín⁵⁸. Pero, además, aquí encontramos el texto cristológico más denso de la obra y cuya temática reaparecerá en obras futuras.

Se describe aquí la encarnación como *susceptio inferioris personae, id est humanae*, tratando de expresar tímidamente el misterio de la unión de las naturalezas, ya que Agustín se preocupa de indicar que en la encarnación no se ha producido una mutación de la naturaleza divina. Evidentemente, se trata de un lenguaje poco preciso si lo comparamos con la manera en que usará el término *persona* después del año 411⁵⁹, uso que sintonizará perfectamente con las expresiones dogmáticas de Calcedonia (451)⁶⁰.

Por otra parte, es importante destacar el recurso a la carta a los Romanos, más precisamente de Rom 1,3, ya que será un texto importante a lo largo de toda la controversia con los maniqueos, especialmente como base bíblica de la cristología antimaniquea.

⁵⁷ Cf. Anne-Marie La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, editado por Anne-Marie La Bonnardière. BiToTe, 3 (Beauchesne: Paris 1986). Los textos bíblicos implícitos y explícitos son: Gén 2,24; Jn 16,28; Jn 1,14; Flp 2,7; Jn 1,1; Sal 3,6; Rom 1,3; Gén 2,6; y la reminiscencia de Col 1,18, así como de Rom 1,3.

⁵⁸ Cf. Allbert Verwilghen, “Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin”. *Aug(L)* 41(1991): 469-482.

⁵⁹ Cf. van Bavel, *Recherches*, 164-169.

⁶⁰ No hace falta recordar la larga y compleja historia del concepto *persona*, cuyo significado en teología ha sido determinante para la moderna comprensión del mismo. Agustín ocupa un apartado de esta historia que indudablemente muestra, por un lado, que aún entre los siglos IV y V la palabra *persona* en teología no gozaba de consenso en su uso ni en la trinitaria ni en la cristología, y, por otro, que el empleo de *persona* en la teología del Hiponense muestra que le dio relativo valor en su reflexión trinitaria y que, progresivamente, adquirió mayor peso en cristología. Por eso, se deben tener en cuenta con cierta precaución las palabras de A. Milano: «Agostino si è preoccupato di definire il significato di *persona* a proposito di Cristo con un'attenzione di gran lunga minore di quella dispiegata a proposito della Trinità, e neanche in ques'ultimo caso ha riconosciuto a quel termine un'eccezionale portata speculativa» (Andrea Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* [Bologna: Dehoniane, 2017], 259). Ciertamente más relevante ha sido su contribución a la trinitaria con el desarrollo del concepto de relación. Agustín tematiza la problemática de la relación con amplitud relevante y con la clara conciencia de la propia originalidad y del propio valor. «Egli tuttavia trasforma la dottrina aristotelica, la tira fuori dalle categorie e la eleva alla sublimità ineffabile di uno *status* in cui diventa l'intima realtà dei Tre della Trinità (...) La dottrina della relazione permette ad Agostino di salvaguardare il realismo trinitario senza negare l'unità della sostanza divina. Mediante la relazione egli può affermare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uguali e insieme distinta nella consostanzialità della loro immutabile, eterna vita beata» (ibid., 274).

Finalmente, la exégesis de *duo in carne una*⁶¹ también revela la encarnación como momento culmine del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento⁶². Aquí parece subrayarse que el nacimiento del Hijo de Dios de la Virgen María es cumplimiento del Antiguo Testamento tal como lo supo ver el Apóstol Pablo, pero también para indicar que el nuevo desposorio de Dios con la humanidad en Cristo significa dejar a la madre, esto es, la sinagoga (representada aquí en el linaje de David), para desposarse con la esposa, esto es, la Iglesia, y mostrar la unidad del Cristo Total, en definitiva, *unus homo*⁶³.

1.4. *De uera religione*

Esta obra nos interesa, entre otras cosas, porque Agustín la escribió con el motivo de recuperar a Romaniano, su amigo y mentor, cuando este se encontraba todavía en el seno del movimiento maniqueo. Por otra parte, se suele datar entre los años 389 y 390. Pretende ser una primera apología agustiniana del cristianismo como *uera religio* y al mismo tiempo contiene una confutación de muchos errores presentes en la gentilidad, el judaísmo, en los cismas y en las herejías⁶⁴. Sin embargo, Agustín aclara que la obra va dirigida principalmente contra quienes admiten dos naturalezas o sustancias que luchan entre sí por rivalidad de cada uno de los principios. Sin duda, se trata de los maniqueos⁶⁵, además lo confirma en sus *Retractationes*:

«También escribí por entonces un libro sobre *La verdadera religión*. En él se discute de muchas formas y copiosísimamente que solo ha de ser adorado con religión verdadera el único Dios verdadero, esto es: la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo; y con cuánta misericordia suya ha concedido a los hombres, durante la presente economía temporal,

⁶¹ En la obra agustiniana Gén 2,24 no es objeto de un comentario específico, sino que constituye un esquema de pensamiento: «un puissant prince d'exégèse chrétienne, de cristianisation radicale de la Bible juive» (Goulven Madec, *Lectures Augustiniennes*. CEAug: Série Antiquité, 168 [Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001], 275). Especialmente porque Agustín combina Gén 2,24, Ef 5,31-32 y Mt 19,5-6.

⁶² En la controversia maniquea la utilización de Gén 2,24 le permite distinguir la interpretación profética de la literal, especialmente junto con Ef 5,32, ya que el valor profético es aquél que Pablo declaró en Ef 5,32: es el Apóstol quien conduce y da la norma de las explicaciones de Agustín, cf. Anne-Marie La Bonnardière, "L'interprétation agustinienne du *magnum sacramentum* d'Éphésiens 5,32". *RechAug* 12 (1977): 3-45.

⁶³ Con relación a la interpretación profética, que alcanza alto valor cristológico y eclesiológico en Agustín, se puede decir que la aparición en *Gn. adu. Man* 2, 37 condensa todos los elementos señalados por la investigadora francesa: «L'image symbolique que les perspectives augustiniennes présentent à la vue de l'esprit est la vision d'un homme unique en qui se réalise la mystérieuse fusion de deux en un. Qu'il s'agisse du Christ jaillissant du sein de Marie où le Verbe a épousé la chair; qu'il s'agisse du Christ en Croix donnant naissance aux sacrements de l'Église qui s'écoulent de son côté percé, à la manière d'Ève, tirée par Dieu du côté d'Adam endormi dans l'extase; qu'il s'agisse du corps intégral dont Paul nous décrit l'unité de la Tête et du Corps, la même image s'impose: celle d'un homme unique, d'un être unique, dont la voix unique parle au nom de deux» (Ibid., 29).

⁶⁴ Para una aproximación a la obra, cf. Frederick van Fleteren, "Vera Religione, De". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 864-865

⁶⁵ Cf. Aug., *uer. rel.* XVI. CCL 32,198/1-6.

la religión cristiana, que es la religión verdadera; y cómo el hombre debe ser preparado con dulzura para el mismo culto de Dios. En fin, este libro va principalmente contra las dos naturalezas de los maniqueos (*contra duas naturas Manicheorum*)»⁶⁶.

Como hemos dicho, *De uera religione* se escribe en los años 389-390, años en los que se percibe un primer gran intento de síntesis entre filosofía y teología. Asimismo, en ella Agustín comienza a hacer una exégesis más detallista y rigurosa. A nosotros aquí nos interesaría señalar algunos puntos importantes referidos a su comprensión de la encarnación y su valor soteriológico.

De hecho, en *uer. rel.* III, 3 hay ya una alusión implícita a la encarnación, acontecida según los testimonios de la Escritura. Aquí menciona un texto que será cada vez más importante en su reflexión teológica: Jn 1,1-3⁶⁷. Se trata de un pasaje que encontraremos nuevamente citado más adelante.

Por otro lado, desde el inicio de la obra pone de relieve su preocupación soteriológica, ya que esto era determinante a la hora de establecer cuál era la *uera religio*, aquella que podía realmente constituirse en camino de salvación para la humanidad⁶⁸. Por eso subraya que en detrás de este tema está en juego la salvación (*salus*) y la reforma (*correptio*) de los pueblos⁶⁹. Aspecto que tomará relieve en otras partes de la obra y que incluso será central para afirmar, probablemente en dirección antimaniquea, que «todo lo salva Dios» y que la *salus* tiene un único autor⁷⁰.

Ahora bien, el punto de partida de la reflexión teológica es la *regula christianitatis*, esto es, la fe en la Trinidad: creer en Dios Padre, en su Sabiduría y en el divino Don⁷¹. Frente a los errores de *serpentini*⁷² y maniqueos o de fotinianos, arrianos y otros muchos, Agustín opone los orígenes humildes del nuevo pueblo, como argumento de

⁶⁶ Id., *retr.* I, 13,1. CCL 57,36/2-9.

⁶⁷ Id., *uer. rel.* VI. CCL 32,190/54-56.

⁶⁸ «Le *uera rel.* présente le christianisme comme accomplissement du platonisme» (Madec. "Christus", col. 857). Recordemos aquí que durante los años 389 a 393 aproximadamente, puede evidenciarse un progreso en la cristología de Agustín, especialmente si se tiene en cuenta el influjo de Ambrosio durante los años 384 a 387. Agustín escuchó dos ciclos de sermones de Ambrosio. Ciertamente fueron importantes, tanto la lectura de las cartas de Pablo como los sermones de Ambrosio sobre Lucas y las explicaciones del Símbolo, durante la *Traditio Symboli*. Allí adquirió una mayor comprensión de la encarnación y asumió su pensamiento una notable dirección soteriológica como la de su mentor, cf. Claudio Basevi, "Alle fonti della dottrina agostiniana dell'incarnazione: l'influenza della Cristologia di Sant'Ambrogio". *ScrTh* 7 (1975/2): 499-529.

⁶⁹ Aug., *uer. rel.* VI. CCL 32,192/1-11.

⁷⁰ Ibid., XXXII. CCL 32,207/43-53; XXXVI. CCL 32,209/21-34. O. du Roy dice a propósito de estos textos que la exposición de la redención resta funcionalmente y exclusivamente moralizante (cf. Olivier du Roy, *L'intelligence*, 323). Quizá habrá que decir que, más que moralizante, resta fundamentalmente iluminativa (redención en cuanto iluminación), con todo, no debe desconocerse que dicha iluminación de Cristo tiene como lugar de expresión la encarnación.

⁷¹ Ibid., VIII. CCL 32,193/1-15.

⁷² Ibid., IX. CCL 32,193/18. Se trata de la única vez que aparece este término en la obra agustiniana. Con él Agustín designaría a un grupo herético que podría pertenecer a uno de los tantos grupos incluidos bajo la denominación de ofitas. Acerca de estos últimos se pronuncia en *haer.* XVII. CCL 46,297/1-7.

credibilidad en la religión verdadera⁷³. De hecho, cuando explicita el objetivo de la obra, diciendo claramente a quién va dirigida, manifiesta, por un lado, que se trata de una reflexión acerca de la *vera religio* y, por otro, subraya que el punto de partida de sus reflexiones es la *regula et communio Ecclesiae catholicae*, dejando entre ver una de sus primeras reflexiones sobre el título “católica” en contexto polémico⁷⁴. Por otro lado, los elementos fundamentales de dicha *regula* se presentan como una síntesis del Símbolo⁷⁵.

El método para desarrollar y explicitar sus contenidos a lo largo de la obra será el constante intercambio y la reciprocidad permanente entre *auctoritas* y *ratio*, aunque el autor advierte que sus errores o limitaciones en la exposición no pueden ser atribuidos a la fe de la Iglesia⁷⁶. Frase contundente al respecto, la encontramos en el texto cuando habla de un doble camino para la salvación del hombre:

«En él se emplean dos medios: la autoridad y la razón. La primera exige fe y dispone al hombre para la razón. La segunda guía al conocimiento e intelección. Si bien la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de atender a quién se debe creer; y ciertamente, una cifra de la misma verdad, conocida y comprendida, es la autoridad. Mas como caímos en las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, no según el orden de la naturaleza y la excelencia, sino por razón del mismo tiempo, debe emplearse primero cierta medicina temporal, que invita a la salvación, no a los que saben, sino a los creyentes»⁷⁷.

A la hora de hablar de la *auctoritas*, ofrece dos lugares teológicos, la historia y la profecía, desarrollando sus aspectos en los apartados 46-51. Mientras que a partir de *uer. rel.* 52 desarrolla elementos que conciernen a la *ratio*.

Ahora bien, vamos a detenernos en las afirmaciones concernientes a la segunda persona de la Trinidad. *Sapientia*⁷⁸ es el Hijo que, junto al Padre y al Espíritu, ha creado todas las cosas (*per Filium*)⁷⁹, y este Hijo se encarnó para nuestra salvación. Agustín habla de *sacrosancta susceptio*⁸⁰, pero todavía es más específico, desde siempre la *Sapientia* tiene como función reparar y reformar el alma caída⁸¹, porque si, como dirá más adelante, el primer vicio del hombre ha sido la voluntad contraria a la suma e íntima verdad⁸², entonces solo quien es la Verdad inmutable puede obrar esto⁸³. Al

⁷³ Id., *uer. rel.* IX. CCL 32,193/16 – 194/40.

⁷⁴ Ibid., XII. CCL 32,195/1 – 196/18.

⁷⁵ Ibid., XIV. CCL 32,197/1-14. Para la idea que tiene san Agustín del *symbolum fidei* como una *regula fidei*, *regula vitae* y como *regula salutis*, cf. Enrique A. Eguiarte, “El *Symbolum fidei* en san Agustín”. *CDios-RevAg* 234/4 (2021): 1-30.

⁷⁶ Aug., *uer. rel.* X. CCL 32,200/30-44.

⁷⁷ Ibid., XLV. CCL 32,215/1-11.

⁷⁸ Ibid., VIII. CCL 32,193/10-11.

⁷⁹ Ibid., XIII. CCL 32,196/34.

⁸⁰ Ibid., XIV. CCL 32,197/8-9.

⁸¹ Ibid., XXIV. CCL 32,202/16-28.

⁸² Ibid., XXXVIII. CCL 32,210/1-2.

⁸³ Ibid., XXV. CCL 32,202/29 – 203/40.

final del libro, en una suerte epílogo contra cualquier tipo de culto no dirigido al Dios verdadero, Agustín vuelve sobre las tres personas de la Trinidad, distinguiéndolas en tanto *Principium*, *Sapientia* y *Munus*, y también en cuanto *Pater*, *Veritas (Forma)* y *Donum*⁸⁴.

Agustín desarrolla una teología de la encarnación y de la salvación a partir de Jn 1,14, nada más y nada menos que un texto que lo acompañará toda su vida cada vez que quiera hablar del Logos encarnado. Cuando se expresa de esta manera, manifiesta, siempre en los términos que en aquella época dominaba más, la doble naturaleza del Verbo encarnado:

«Ningún otro plan se ajustó mejor al provecho del género humano que el que realizó la misma Sabiduría de Dios (*ipsa Sapientia Dei*), esto es, el Hijo unigénito, consubstancial y coeterno con el Padre (*unicus Filius consubstantialis Patri et coaeternus*), cuando se dignó tomar íntegramente al hombre (*totum hominem suscipere*), haciéndose carne y habitando entre nosotros. Pues así manifestó a los hombres carnales, ineptos para la contemplación intelectual de la verdad y entregados a los sentidos corporales, cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana, pues no solo apareció visiblemente y eso podía haberlo hecho tomando algún cuerpo etéreo, ajustado y proporcionado a nuestra capacidad, sino se mostró a los hombres como verdadero hombre (*sed hominibus in uero homine apparuit*). En efecto, convenía se tomase la misma naturaleza que sería redimida (*ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda*). Y, para que ningún sexo se creyera preterido por el Creador, asumió al varón, naciendo de mujer»⁸⁵.

Como puede notarse, se trata de un texto densamente cristológico y especialmente antidoceta. Ciertamente comprensión de la encarnación no se muestra del todo precisa como lo será en el futuro, ya que, por momentos, pareciera ofrecer una comprensión de Cristo aceptable para un neoplatónico⁸⁶, pero no hay dudas de la intención de afirmar la unión de la divinidad con la humanidad como expresión de misterio del Verbo encarnado⁸⁷.

Por otra parte, al defender la autoridad de ambos Testamentos y su armonía, argumento claramente antimaniqueo, divide la historia en dos grandes momentos: antes y después de la encarnación de la Sabiduría de Dios. De hecho, la encarnación inaugura el tiempo de la gracia:

«Mas como ahora la piedad comienza por el temor y se perfecciona en la caridad, antes el pueblo, oprimido por el temor durante el tiempo de la servidumbre de la antigua ley, andaba cargado con muchos sacramentos. Les era necesario eso para desear la gracia de

⁸⁴ Ibid., CXII-CXIII. CCL 32,259/105 – 260/149.

⁸⁵ Ibid., XXX. CCL 32,205/1 – 206/16. Si bien hemos citado más arriba el testimonio del s. CCXXXVII como prueba clara del principio *quod non assumptum non sanatum*, es este pasaje del *De uera religione* la primera afirmación del mismo en la producción agustiniana.

⁸⁶ En algunos momentos presenta a Cristo como “hombre divino” favorecido por la participación excepcional de la divinidad. Por ejemplo, en Id., *uera rel.* III. CCL 32,189/29-30: *uir magnus atque diuinus*.

⁸⁷ Cf. Madec, “Christus”, col. 858.

Dios, cuya venida cantaban los profetas. Y así, llegado el tiempo de la gracia, asumido el hombre por la misma Sabiduría de Dios (*ab ipsa Dei Sapientia homine assumpto*), aquél por el cual fuimos llamados a la libertad, se establecieron pocos sacramentos muy saludables, que mantuviesen unida la sociedad del pueblo cristiano, esto es, de la multitud libre bajo el Dios único»⁸⁸.

Conviene subrayar aquí que la Sabiduría encarnada llama al hombre a la verdadera libertad y, por lo que decíamos antes, esta llamada supone la invitación a la contemplación intelectual de la verdad para la cual hay que trascender y superar los límites de los sentidos corporales⁸⁹.

Por otro lado, a lo largo del desarrollo del uso de la *ratio* como medio para demostrar que la salvación del hombre se encuentra en la verdadera religión, Cristo será presentado en varias ocasiones como la soberana Verdad, la misma Verdad a la que tienden todas las cosas que han sido creadas por medio de ella y que encuentran en ella su regla, modelo o forma.

En otros términos, *Veritas* es el *Verbum* y la *Lux*, porque revela al Uno como es en sí. Y la verdad es la forma de todo lo verdadero, de la misma manera que la semejanza es la forma de todo lo semejante. Ella es la *Forma* de cuanto existe y es Verdad porque no entraña ninguna desemejanza⁹⁰. De hecho, la Sabiduría del Padre es su semejanza e imagen por excelencia⁹¹.

Además, Cristo es la Verdad humanada que enseña a evitar tres vicios en la triple tentación: *Triplex etiam tentatio in homine, quem Veritas ipsa suscepit*, porque Él es el único Maestro (*unus et solus Magister*)⁹². Cristo es la verdadera luz⁹³. Incluso la función de la Sabiduría es revelar cómo deben interpretarse las Escrituras y, de hecho, lo hizo a través del Espíritu Santo⁹⁴.

Cristo es la Verdad que habla en lo íntimo sin estrépito de voz⁹⁵. Él revela lo que estamos llamados a ser: Cristo, Sabiduría-Verdad, consustancial y coeterno con el Padre, se dignó en el tiempo revestirse de nuestra naturaleza (*suscipere*), para enseñarnos por ella que el hombre debe adorar lo que debe adorar toda criatura racional e inteligente⁹⁶, por tanto, también los ángeles, ministros suyos. La Sabiduría,

⁸⁸ Ibid., XXXIII. CCL 32,207/33 – 208/18.

⁸⁹ «È pure significativa nel *De uera religione* la tendenza a vedere nel Cristo assai più il Logos, la Sapienza divina, il Rivelatore e il Maestro, che non il Redentore, il Crocifisso e Risorto; a considerare il su ministero in terra come insegnamento ed esempio che conferma con la sua autorità suprema dottrine dedotte da principi razionali ed esposte da Agostino» (Alberto Pincherle, *La formazione teologica di Sant'Agostino* [Roma: Edizioni Italiane, 1947], 42-43).

⁹⁰ Aug., *uer. rel.* LXVI. CCL 32,230/14 – CCL 32,231/25.

⁹¹ Ibid., LXXXI. CCL 32,241/38-45.

⁹² Ibid., LXXI. CCL 32,233/34-37.

⁹³ Ibid., LXXIX. CCL 32,239/1-3.

⁹⁴ Ibid., XCIX. CCL 32,251/12-17.

⁹⁵ Ibid., CX. CCL 32,257/49-55.

⁹⁶ Ibid., CX. CCL 32,257/60 – 258/65.

en concreto, ilumina a todas las almas sabias⁹⁷. Es la Verdad y la Forma a la luz de la cual el ser humano es reformado⁹⁸.

2. La cristología agustiniana durante el presbiterado

La ordenación presbiteral de Agustín tiene lugar, muy probablemente, en torno al año 391. Como hemos dicho, este hecho tan significativo en su vida no causó una revolución en su pensamiento, pero sí un cambio profundo en lo que concierne a las nuevas circunstancias en las que se vio inmerso⁹⁹. Esto provocó que su teología progrese considerablemente, ya que los nuevos requerimientos y los insospechados desafíos supusieron para él una exigente profundización en la exégesis bíblica y una nueva aproximación a los contenidos del Símbolo de la fe. El hecho de haberse convertido en servidor de la Palabra de Dios hizo que su teología diera un salto cualitativo¹⁰⁰.

2.1. Visión de conjunto

Con relación a la cristología, en específico, durante el presbiterado se produjo un desarrollo considerable. Las fórmulas más imprecisas para hablar de la unión de naturalezas en Cristo irán cediendo su lugar a expresiones más cercanas a las que sabrá encontrar como definitivas después del año 411. Además, en algunos textos agustinianos escritos entre los años 391 y 395, encontramos algunas expresiones más aquilatadas con relación a la comprensión de la salvación operada por Cristo a favor de la humanidad que, por otra parte, se encuentran vinculadas a la conversión del Hiponense¹⁰¹.

Por mencionar algún ejemplo, en su comentario a la carta a los Gálatas habla de Cristo como “persona de la Sabiduría”, expresión que subraya la unidad compleja existente después de la encarnación, pero ahora de una manera nueva. Agustín explica el texto de Gál 3,25: «Y ahora que ha llegado la fe, no necesitamos más de un guía». Aquí

⁹⁷ Ibid., CXII. CCL 32,259/105-107.

⁹⁸ Ibid., CXIII. CCL 32,259/122 – 260/149.

⁹⁹ Cf. Lancel, *Saint Augustin*, 211-231; véase también la obra colectiva: *Augustine: presbyter factus sum*, editado por Joseph Lienhard, Earl Muller y Roland Teske. CollAug., 2 (New York: P. Lang 1993).

¹⁰⁰ Cf. Cipriani, *La teologia di sant'Agostino*, 22-27.

¹⁰¹ «El abandono de las tesis maniqueas, el progresivo descubrimiento y la adhesión personal a la mediación de Cristo, le introduce en un camino de conversión que transforma radicalmente su percepción de la salvación. Ahora adquiere una relevancia decisiva el misterio de Cristo y su encarnación redentora como único camino de salvación. De acuerdo con la soteriología paulina, por el don del Espíritu al recibir la gracia bautismal, somos revestidos de Cristo y, abandonado el pecado, renacemos a la vida nueva de la filiación divina. Así nos incorporamos a la Iglesia como miembros de una comunidad de salvación. Es decir, la experiencia de la gracia introduce la perspectiva eclesial y redimensiona la perspectiva escatológica en la comprensión agustiniana de la salvación» (Ramón Sala González, *Médico y liberador. Introducción a la soteriología de San Agustín*. Caritas et veritatis, 3 [Madrid: Agustiniana, 2021], 46).

nos interesa la manera en que distingue la filiación por naturaleza de Cristo y la filiación por gracia de los hombres:

«Si afirma que todos son hijos de Dios por la fe, puesto que todos los que han sido bautizados en Cristo se han revestido de él, mira a que los gentiles no pierdan la esperanza respecto de sí mismos por no haber estado custodiados bajo la ley y, en consecuencia, no se juzguen hijos. Revistiéndose de Cristo por la fe, todos se convierten en hijos. No por naturaleza, como el Hijo único que es también la sabiduría de Dios, ni por el excelso poder y singularidad de la asunción para poseer por naturaleza y actuar como persona de la Sabiduría (*neque praepotentia et singularitate susceptionis ad habendam naturaliter et agendam personam sapientiae*). Es el caso del Mediador mismo, hecho uno con la Sabiduría que asume sin interposición de otro poder mediador (*sicut ipse mediator unum cum ipsa suscipiente sapientia sine interpositione alicuius mediatoris effectus*). Ellos se convierten en hijos participando en la Sabiduría, participación que prepara y otorga la fe en el Mediador. Ahora llama vestido a esta gracia de la fe, de modo que quienes han creído en Cristo están revestidos de él y, por tanto, son hijos de Dios y hermanos de quien hace de Mediador con él»¹⁰².

Cabe destacar que el interés no es directamente hablar o definir el modo de unión, sino el de esclarecer y destacar la mediación del Hijo. En este sentido, el contexto es soteriológico. En la medida en que Agustín conoce más el pensamiento de Pablo, profundiza en su propia teología de la salvación y encuentra así fórmulas más precisas para hablar de lo que más tarde se llamará unión hipostática¹⁰³.

De hecho, *agere personam Sapientiae*, si bien no equivale todavía a una de las fórmulas precisas del período posterior, sí supone un progreso al subrayar mejor la unión personal del Verbo con la humanidad. En cualquier caso, en este período seguimos encontrando fórmulas como *habere hominem* o *induire hominem* que no dejan de ser expresión de una dificultad significativa para referirse al modo de unión de las dos naturalezas en Cristo. Esto se hace evidente en el *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, obra que Agustín que cubre el arco de tiempo que va desde su retorno al África hasta su ordenación episcopal¹⁰⁴. De hecho, en algunas de las últimas cuestiones los temas cristológicos y soteriológicos están más presentes¹⁰⁵.

¹⁰² Aug., *exp. Gal.* XXVII. CSEL 84,92/10-23. Hemos modificado sensiblemente la traducción.

¹⁰³ «La unión hipostática se formula en cristología en los siglos V y VI. *Hipóstasis*, en sentido técnico, se refiere al concepto metafísico de *persona* entendida radicalmente como un *individuo* ontológico: como una autosubsistencia que se autoposee, una realidad cuya razón de existir reposa en sí misma. En cristología, la unión hipostática se refiere a que la unidad entre las naturalezas humana y divina del Verbo encarnado se da en la persona (hipóstasis) divina del Verbo. En la encarnación, el Verbo une así, a su persona (divina trinitaria), una naturaleza humana completa» (Gabino Uríbarri Bilbao, *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Velm, 218 [Salamanca: Sígueme, 2021], 57). La cursiva es del autor.

¹⁰⁴ Cf. Eric Plumer, "Diversis quaestionibus octoginta tribus, De". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 276-277.

¹⁰⁵ Para las expresiones citadas cf. Aug., *diu. qu.* LXXIII, 2. CCL 44A, 210/40 – 211/51; cf. Alberto Viciano, "Aspects christologiques du 'Corpus Paulinum' dans la Controverse antimanichéenne de saint

Finalmente, cabe recordar que Agustín hacia el año 393 predica sobre el Símbolo de la fe delante de muchos obispos del norte de África, allí nos encontramos con una síntesis de su pensamiento teológico hasta aquel momento. Recordemos que la *tractatio fidei* sirve para exponer y defender el Símbolo. A propósito de lo que nos ocupa, cuando expone las verdades de fe fundamentales acerca de la segunda persona de la Trinidad destaca¹⁰⁶: la igualdad del Hijo con el Padre, su filiación divina y su subsistencia eterna; la encarnación de la Palabra para nuestra salvación integral como momento central de la *dispensatio temporalis*¹⁰⁷; su muerte, resurrección, ascensión y glorificación. En todo momento, advierte acerca de los dos grandes errores cristológicos presentes en la controversia en torno a la relación entre el Padre y el Hijo, errores que los antiguos solían llamar “sabelianismo”¹⁰⁸ y “arrianismo”¹⁰⁹. Acerca de estos dos errores podemos decir que Agustín era plenamente consciente de los

Augustin”. En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen. ManS, 1 (Lovanii: Board, 1991), 379-389. La *quaestio* 80 está dedicada al apolinarismo. Allí, con textos cristológicos como Jn 1,14 y Flp 2,6, se preocupa por esclarecer el significado de la expresión “carne” en Juan. Afirmará que decir “el Verbo se hizo carne” no es otra cosa que decir “el Verbo se hizo hombre”, Aug., *diu. qu.* LXXX, 2. CCL 44A, 233/33-35.

¹⁰⁶ Cf. Id., *f. et symb.* II-XVI. CSEL 41,6/13 – CSEL 41,18/22. Véase también: Giuseppe Caruso, “Un catechismo per vescovi: il *De fide et Symbolo* di Agostino”. *Eastern Theological Journal* 1/1 (2015): 13-48.

¹⁰⁷ Uno de los textos más significativos de este período, que muestra no solo una manera cada vez más profunda de entender la unión, sino sobre todo su valor soteriológico es el siguiente, Id., *f. et symb.* VIII. CSEL 41,11/23 – 12/6: *sed quisquis tenuerit catholicam fidem, ut totum hominem credat a uerbo Dei esse susceptum, id est corpus, animam, spiritum, satis contra illos munitus est. quippe cum ista susceptio pro salute nostra gesta sit, cauendum est, ne, cum crediderit aliquid nostrum non pertinere ad istam susceptionem, non pertineat ad salutem.* En definitiva, hay afirmaciones sobre el Verbo, sobre su divinidad y su condescendencia manifestada en la encarnación, que muestran una clara perspectiva soteriológica, cf. Caruso, “Un catechismo”, 23.

¹⁰⁸ Con esta denominación se engloba una comprensión monarquiana de Dios según la cual «un solo Dio si manifesta come Padre nell’AT, come Figlio nell’Incarnazione, come Spirito santo effondendosi sugli apostoli a Pentecoste. In tal modo essi evitavano, almeno formalmente, l’affermazione di Noeto, che tanta opposizione aveva incontrato, secondo cui lo stesso Padre si era incarnato e aveva patito. Inoltre, contro la dottrina di Origene che affermava tre ipostasi distinte nella Trinità, essi sostenevano che Padre, Figlio e Spirito santo costituiscono un solo *prosopon* e una sola ipostasi» (Manlio Simonetti, “Sebellio-sabelliani”. En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 3. 2ª ed., editado por Angelo Di Berardino [Genova: Marietti, 2008], col. 4631-4632, aquí 4631).

¹⁰⁹ Arrio ha pasado a la historia por la condena que ha recibido su doctrina en el concilio de Nicea del año 325. Los padres conciliares han determinado que su teología subrayaba de manera insuficiente la divinidad del Hijo, negando su igualdad con el Padre: «Ario è convinto che, se il Figlio è coeterno al Padre, deve essere ingenerato come lui. Poiché non si possono dare due ingenerati, il Figlio, pur anteriore a tutti i tempi e ad ogni creazione, è posteriore al Padre, da cui ha tratto l’essere: c’è stato un momento in cui il Figlio non esisteva (...) il Figlio è l’unica creatura (*ktisma, poiema*) creata direttamente dal Padre; tutto il resto della creazione è opera diretta del Figlio per volere del Padre» (Manlio Simonetti, “Ario-arianesimo”. En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1. 2ª ed., col. 503-512, editado por Angelo Di Berardino [Genova: Marietti, 2006], col. 503-512, aquí 503). Para más información sobre el arrianismo: Id., *La crisi ariana nel IV secolo*. SEA, 11 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975). Para Arrio: Rowan Williams, *Arrio. Herejía y tradición*. Velm, 183 (Salamanca: Sígueme, 2010).

mismos, lo que demuestra estar al tanto de lo que se había debatido en materia trinitaria en ámbito eclesial¹¹⁰.

2.2. *De utilitate credendi*

Compuesto durante el presbiterado, muy probablemente durante el año 391, *De utilitate credendi* es un escrito dirigido a Honorato, amigo maniqueo de Agustín. Por tanto, merece la pena mencionarlo aquí, aunque sus elementos cristológicos no sean abundantes, sino más bien escasos. La obra, como lo indica su título, busca señalar cuán útil es el acto de creer para arribar a la verdadera religión y desestimar así el maniqueísmo que, de alguna manera, negaba valor a la *fides* o *auctoritas* exaltando la *ratio*; rechazaba la comprensión de las Escrituras como un todo orgánico –Antiguo y Nuevo Testamento– y, además, prometía dar razones de acceso a la verdad completa¹¹¹. Agustín explica la finalidad de la obra:

«Ya era sacerdote en Hipona cuando escribí un libro sobre *La utilidad de la fe* a un amigo mío que, engañado por los maniqueos, sabía que aún continuaba con aquel error, y se burlaba de la disciplina de la fe católica, porque exigía a los hombres creer, antes de enseñarles con argumentos muy seguros qué es la verdad»¹¹².

En cuanto a la persona de Cristo, en muchas ocasiones aparece simplemente cómo *auctoritas* del Padre y, en este sentido, los apóstoles y la Iglesia como tal son portadores de dicha *auctoritas*¹¹³.

Ahora bien, la gracia de Cristo y su mediación, histórica por el evento de la encarnación, lleva a plenitud el significado de la trayectoria religiosa del pueblo de Israel y constituye un punto de inflexión en el devenir de la humanidad¹¹⁴. De hecho, los vaticinios proféticos se han cumplido ya en Cristo y en la historia de la Iglesia. Por esta razón ella es digna de autoridad¹¹⁵.

El pasaje cristológico más significativo es el siguiente:

¹¹⁰ Ya desde los diálogos de Casiciaco se encuentran indicios de la permanente preocupación agustiniana por evitar estos dos errores cristológicos, cf. Nello Cipriani, “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”. *Augustinianum* 34/2 (1994): 253-312; véase también: Goulven Madec, “Christian Influences on Augustine”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 151-156 (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 151-156.

¹¹¹ Aug., *util. cred.* II. CSEL 25,1,4/10-14.

¹¹² Id., *retr.* I, 14,1. CCL 57,41/2-6.

¹¹³ Se trata de una noción cristológica ya presente en los diálogos de Casiciaco, que se podría explicar de la siguiente manera: «Christ is given the *Auctoritas* of the Father, as the Son is truly God and the very *Intellectus* of God. This *Auctoritas* found only in the Son, through whom the Father is known, constitutes and is presented to humanity in the Church» (cf. Clemmons. *The Development*, 161).

¹¹⁴ Aug., *util. cred.* IX. CSEL 25,1,12/19-23.

¹¹⁵ Ibid., XXXV. CSEL 25,1,44/20-28. Durante el presbiterado Agustín desarrolla el modelo eclesiológico de la Iglesia católica como autoridad creíble, cf. Vittorino Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*. (Bologna: Dehoniane, 2012), especialmente 41-51.

«Si era el hombre modelo que hay que imitar, pero sin poner en él la esperanza: ¿pudo el ser divino mostrarse más liberal y más indulgente que dignándose la pura, eterna e inmutable Sabiduría de Dios –a quien nos debemos adherir– asumir al hombre (*suscipere hominem*)? En el hombre en que ella no solo ofreciese estímulos para seguir en pos de Él, sino que también se sometiese como víctima a los castigos que nos desalientan para seguirle. Porque si es imposible llegar hasta el bien purísimo y sumo sin un amor pleno y perfecto, y esto no es posible en tanto que arredran los males del cuerpo y los sucesos adversos, Cristo, con su nacimiento admirable y su vida laboriosa, ganó nuestro amor; y su muerte y su resurrección disipó nuestro temor. En todas sus obras se mostró de tal manera que nos fuera posible conocer hasta dónde se extiende su divina clemencia y hasta dónde podía ser elevada la debilidad humana»¹¹⁶.

Aquí vemos una clara continuidad con las obras antes citadas. Cristo es la *Sapientia* de Dios que se dignó asumir al hombre (*suscipere hominem*) y esto supuso una encarnación real, como dirá un poco más adelante *Deus in uero homine*¹¹⁷. La terminología sigue siendo imprecisa si se compara con el lenguaje de la persona que utilizará luego, pero esto no es óbice para desconocer que procura siempre subrayar el realismo de la encarnación y el motivo de la misma en términos de indulgencia y liberalidad grandiosas.

2.3. *Contra Fortunatum*

Una obra de no menor importancia para nuestro estudio está constituida por las actas del debate público que, durante el período que abordamos, mantuvo Agustín con Fortunato, presbítero maniqueo¹¹⁸. Dicho debate tuvo lugar en Hipona, más precisamente en los baños de Sosio, los días 27 y 28 de agosto del año 392¹¹⁹. De todo esto nos informa Agustín en las actas que recogió, así como también lo hace Posidio en su *Vita Augustini*¹²⁰. El debate, como el mismo Agustín lo dice en las *Retractationes*, giró en torno a la cuestión sobre el origen del mal¹²¹:

«En la misma época en que era presbítero tuve un debate con un cierto Fortunato, presbítero también él, pero maniqueo, que llevaba mucho tiempo residiendo en Hipona

¹¹⁶ Aug., *util. cred.* XXXIII. CSEL 25,1,42/3-16.

¹¹⁷ Ibid., XXXIV. CSEL 25,1,43/27.

¹¹⁸ Fortunato pertenecía a la jerarquía eclesiástica maniquea siendo presbítero en Hipona. Es conocido por haber sido adversario de Agustín en un debate (*disputatio*), cuyas actas (*acta*) fueron recogidas y conforma una de las obras antimaniqueas de Agustín conocida como *Contra Fortunatum*. A. Mandouze nota que Fortunato durante el debate no quiso recurrir a las Escrituras maniqueas, sino solo a las cristianas, esto es, el Nuevo Testamento, cf. André Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 1, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982), 490-493.

¹¹⁹ Para una aproximación más detallada a los pormenores del debate véase Decret, *Aspects*, 39-50; Id., "Acta contra Fortunatum Manicheum". En AugL, vol. 1, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), col. 53-58

¹²⁰ Cf. Possid., *uita Aug.* VI, 1-7.

¹²¹ Cf. John K. Coyle, "Jesus in Augustine's anti-Manichaean writings". En *From Logos to Christos. Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam*, editado por Ellen Leonard y Kate Merriman (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2011), 67-82

y había seducido a tantos que le agradaba habitar allí en atención a ellos. El debate fue recogido sobre la marcha por notarios y redactado a modo de actas públicas, pues incluyen la fecha y el consulado. Yo me preocupé de convertirlo en un libro para perpetuar su recuerdo. En él se trata la cuestión sobre el origen del mal. Yo afirmaba que el mal que hace el hombre procede del libre albedrío de la voluntad; Fortunato, en cambio, se esforzaba por persuadir de la existencia de una naturaleza del mal coeterna a Dios. Pero al día siguiente confesó finalmente que no hallaba qué replicarme y, si bien no se hizo católico, al menos se alejó de Hipona»¹²².

La pregunta por el origen del mal, cuestión siempre condicionante de toda la controversia con el maniqueísmo, no se resolvía solo en el ámbito de la metafísica ni en el de la dialéctica contra los distintos tipos de gnosis, sino que, al menos en ámbito cristiano¹²³, involucra cuestiones propiamente teológicas que, en el caso de esta obra, emergen con más claridad que en otras examinadas anteriormente.

Entre dichas cuestiones teológicas se evidenciaba que los acentos recaían no solo en la comprensión acerca de la naturaleza de Dios o en la misma interpretación de la Escritura como autoridad, tanto para maniqueos como para católicos, sino también en cómo se introducían, cada vez con mayor relieve, consideraciones de carácter cristológico y soteriológico.

De hecho, existe una discusión entre algunos investigadores acerca de la magnitud que debe otorgarse al tratamiento de la cristología maniquea por parte de Agustín en esta obra. Para algunos Agustín sencillamente no aborda la cristología maniquea¹²⁴; para otros en cambio es su punto de partida y constituye un punto de inflexión al respecto¹²⁵; otros, más cautos, señalan una contribución, sin olvidar que la cristología doceta será ampliamente denunciada en el *Contra Faustum*¹²⁶.

¹²² Aug., *retr.* I, 16,1. CCL 57,51/2-13.

¹²³ En esta obra Agustín considera el maniqueísmo como *haeresis*, cf. Id., *c. Fort.* VII. CSEL 25,1,87/10.

¹²⁴ Solo podemos estar de acuerdo parcialmente con la siguiente afirmación de F. Decret: «Il n'est pas sans intérêt d'observer ici que l'ancien Auditeur développa à maintes reprises son argumentation contre la christologie de la secte à travers les traités antimanichéens qu'il écrivit, tout particulièrement, comme on l'a déjà noté, dans son *Contra Faustum*, pour réfuter les *capitula* de l'évêque manichéen, et dans sa réponse à la lettre de Secundinus. En revanche, dans ses controverses orales face aux deux responsables de la communauté d'Hippone, alors que l'occasion lui était fournie de dénoncer publiquement la thèse docète professée par ses adversaires, il n'aborda jamais cet aspect fondamental de la christologie manichéenne» (François Decret, "La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus". *Aug.* 35 [1995]: 443-455, aquí 455).

¹²⁵ Cf. Clemmons, *The Development*, 324; para la posición más disruptiva en la interpretación de la obra y en las consecuencias para el desarrollo del pensamiento y el influjo posterior de Agustín, cf. Jason D. BeDuhn, "Did Augustine Win His Debate With Fortunatus?". En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen. NHMS, 74 (Leiden: Brill, 2011), 463-479.

¹²⁶ Agustín no denuncia el docetismo en la controversia con Fortunato, pero la obra no deja de arrojar información importante sobre la cristología del presbítero maniqueo y anticipa la argumentación agustiniana que tendrá lugar solo en el debate con Fausto, cf. Coyle, "Jesus", 69; Kudella, "Christologie", 9; Decret, "La christologie", 443-455.

En las actas del debate con Fortunato, a nuestro juicio, se presenta por primera vez la concepción maniquea de Cristo Salvador y se anticipa embrionalmente la denuncia de la cristología maniquea que será ampliamente tratada en el *Contra Faustum*. Veamos en qué medida puede sostenerse esta afirmación.

Agustín comienza pidiéndole respuestas a Fortunato sobre lo que él considera inaceptable de la teología maniquea: que presenten un Dios corruptible, sujeto a violación. Recurriendo al mito maniqueo, Agustín evoca la lucha entre la raza de las tinieblas (*gens tenebrarum*) y el reino de Dios (*regnum Dei*), en la que trata de poner en evidencia desde el primer momento la impotencia del Dios maniqueo que se ve obligado a actuar ante la violencia que sufría su reino. En un momento de la dramática lucha inicia un proceso de recuperación de la obra buena de Dios y es entonces donde parece introducirse la figura de un liberador que debe rescatar las almas, cuya modalidad de acción liberadora parece traducirse en términos de purificación del error, separación de la mezcla y liberación de la esclavitud. En palabras de Agustín:

«No sé qué otra raza de las tinieblas se rebeló contra el reino de Dios, y que Dios, cuando vio cuán grande era la ruina y la devastación que iba a caer sobre sus reinos, si no oponía algo que ofreciese resistencia a esa raza adversa, envió una fuerza, de cuya mezcla con el mal y la raza de las tinieblas fue fabricado el mundo. A eso se debe el que las almas buenas se fatiguen, sean siervas, se hallen en el error y la corrupción aquí, hasta el punto de necesitar un liberador que las purifique del error, las separe de esa mezcla y las libere de la esclavitud (*ut necessarium haberent liberatorem, qui eas ab errore purgaret et a commixtione solueret et a servitute liberaret*). Yo considero un crimen creer que el Dios todopoderoso haya temido a alguna raza enemiga o haya sufrido necesidad tal que nos ha precipitado en esta desdicha»¹²⁷.

Al inicio del debate, Agustín parece no ver satisfechas sus respuestas. Fortunato evita dar razones de su manera de comprender a Dios y también de su cosmología y visión soteriológica. Sin embargo, más adelante expresa los contenidos básicos del dogma maniqueo, en el cual adquiere relieve la figura de un salvador. Dice Fortunato:

«También nosotros profesamos que Dios es incorruptible, luminoso, inaccesible e impasible; que habita en una luz eterna que le es propia, que nada tiene su origen en él que sea corruptible, que en su reino no pueden hallarse ni tinieblas ni demonios, ni Satanás, ni nada que le sea adverso; que él envió un Salvador semejante así (*sui similem saluatorem direxisse*); que el Verbo, nacido desde la formación del mundo, cuando fabricó el mundo, vino en medio de los hombres después de hecho el mundo (*uerbum natum a constitutione mundi cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines uenisse*) y eligió para sí almas dignas de su santa voluntad, santificadas por sus mandamientos celestes, imbuidas por la fe y la razón de las cosas celestiales; que bajo su guía estas almas han de regresar de nuevo de aquí al reino de Dios según la santa promesa de quien dijo: *Yo soy el camino, la verdad y la puerta, y Nadie puede llegar al Padre, sino por mí*. Esto es lo que nosotros creemos: que las almas no podrán regresar al reino de Dios de otra manera, es decir, por otro que actúe como mediación (*id est alio*

¹²⁷ Aug., c. Fort. I. CSEL 25,1,83/18-84/5.

mediante non poterunt ad regnum Dei reuerti), que encontrando al que es la verdad, el camino y la puerta. Pues él ha dicho: *Quien me ha visto a mí ha visto también al Padre, y quien crea en mí no gustará la muerte nunca jamás, antes bien, pasará de la muerte a la vida y no le llegará la condenación*. Esto es lo que nosotros creemos y ésta es la razón de nuestra fe; y, según las fuerzas de nuestra alma, obedecemos a esta única fe en la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»¹²⁸.

Como podemos ver Fortunato no deja de recordar que el maniqueísmo asume una forma de *professio fidei* en la Trinidad, ya que de hecho esto es un lenguaje propio del Nuevo Testamento¹²⁹. Sin embargo, al presentar al Liberador, ahora llamado Salvador y reconocido como Mediador, notamos que no se trata de la Trinidad profesada por el obispo Agustín a partir de los mismos términos en que aquél, el Mediador, es presentado, ya que es solo semejante (*similis*) al Dios que había sido descrito como luminoso, incorruptible, inaccesible e impasible, y no *aequalis* como dice la profesión de fe nicena, sustentada, entre otras cosas, en textos paulinos como 1Tim 2,5 o Flp 2,5-8¹³⁰.

Por otro lado, Fortunato parece hablar de “fabricación del mundo” y no de creación, lo que haría diferente al Verbo de Dios Padre también en este sentido: solo este último sería creador. Asimismo, resulta importante destacar que la manera de liberar-salvar del salvador-mediador es eligiendo algunas almas para santificarlas y guiarlas en el camino de regreso al reino de Dios (*reuertio ad regnum Dei*) y, como podemos ver, no se alude en ningún momento a la encarnación profesada por los católicos de Hipona¹³¹.

En cuanto a la imagen que se va delineando a propósito del salvador-mediador, ésta se aclara más y más a medida que avanza el debate. De hecho, Fortunato nos ofrece en una interpretación maniquea de Flp 2,5-8 el siguiente argumento:

«Así pues, tenemos en nosotros los mismos pensamientos que se albergaban en Cristo Jesús, quien existiendo en la condición divina se sometió hasta la muerte para mostrar semejanza con nuestras almas (*ut similitudinem animarum nostrarum ostenderet*). Y del mismo modo que él mostró en sí la semejanza de la muerte (*mortis similitudinem ostendit*) y, resucitado de entre los muertos, que él está en el Padre y el Padre en él, así hemos de pensar que acontecerá también a nuestras almas. Por él podremos ser librados de esta muerte, la cual o es ajena a Dios o, si pertenece a Dios, se viene abajo tanto su

¹²⁸ Ibid., III. CSEL 25,1,85/16-86/12. Hemos modificado la traducción.

¹²⁹ Las expresiones de Fortunato dan la impresión de querer poner en evidencia los aspectos de su fe que todo católico admitiría, cf. Decret, “La christologie”, 452.

¹³⁰ «C’est là un des aspects de la doctrine enseignée par Paul: “Car il n’y a qu’un seul Dieu, qu’un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme: Christ Jésus, qui s’est donné en rançon pour tous” (1Tim 2,5). Il y a toutefois une différence fondamentale avec la christologie manichéenne: le médiateur dont parle Paul, le Christ Jésus, est à la fois Dieu, au sens propre du mot, et véritablement homme. Pour Fortunatus, il n’est pas né dans la chair, mais né “au commencement du monde”, ce n’est pas le Christ des Écritures, il n’est ni Dieu par sa nature éternelle, ni homme par sa chair» (ibid., 450). Véase también: Viciano, “Aspects christologiques”, 379-389.

¹³¹ F. Decret no duda en calificar la formulación trinitaria de Fortunato como «purement nominale» (Decret, “Acta contra Fortunatum Manicheum”, col. 56).

misericordia como el nombre del Liberador (*liberatoris nomen*) y la obra del que libera»¹³².

Hay que hacer una aclaración previa antes de descender a los detalles del comentario de Fortunato. Se trata de notar que en el texto de Filipenses se suprime “y muerte de cruz”, evidentemente por las consecuencias que podía tener para la comprensión del *aduentus* del Verbo que tenían los maniqueos africanos, para quienes la dimensión histórica o terrena de la figura de Jesús es menor calibre que la salvación obrada por Jesús Esplendor, evocación salvífica del Padre. Dicho esto, aquí es notorio el énfasis en la *similitudo* del Cristo maniqueo tanto con las almas humanas como con la muerte por la que pasan los hombres. Con relación a esta última consideración, siempre según Agustín, no se hace más que poner en evidencia el docetismo maniqueo, incapaz de aceptar la muerte terrena como una característica necesaria del *liberator*¹³³.

Ante esta interpretación maniquea de Flp 2,5-8, y en lo que concierne estrictamente a la segunda persona de la Trinidad, notamos cómo Agustín no deja escapar la oportunidad de poner de relieve que no se trata de la hermenéutica católica de este pasaje. Por eso, opone a la visión maniquea del *liberator* la comprensión católica del Verbo encarnado, basándose también en el Apóstol Pablo y en el evangelista Juan:

«Es de todos conocido que la fe católica profesa que nuestro Señor, es decir, la Fuerza y la Sabiduría de Dios y el Verbo (*uirtus et sapientia Dei et uerbum*) por quien fueron hechas todas las cosas y sin el cual no se hizo nada, tomó al hombre para nuestra liberación (*ad liberationem nostram hominem suscepit*)»¹³⁴.

Como podemos ver, se destacan dos puntos en esta afirmación. En primer lugar, se resaltan las citas implícitas de Pablo y Juan, en concreto 1Cor 1,24 y Jn 1,3, que le permiten hacer una clara referencia al Verbo preexistente por quien fueron creadas todas las cosas, es decir, igual que el Padre en cuanto Dios creador de todas las cosas, aspecto o característica negada o al menos no reconocida explícitamente por los maniqueos respecto del Hijo-Salvador. El mismo concepto se repetirá un poco más adelante cuando diga: «según nuestra fe, Dios hizo de la nada cuanto hizo por su Verbo y Sabiduría. Así pues, leemos: *él dio la orden y las cosas se hicieron; él lo mandó y fueron creadas*»¹³⁵. En segundo lugar, Agustín se refiere al Verbo encarnado, es decir, indica que aquel del que la fe católica predica que es el Verbo, Fuerza y Sabiduría de Dios, se hizo hombre o, como suele decirlo en esta época el presbítero Agustín, tomó (*suscepit*) al hombre para nuestra liberación.

Por otro lado, no deja de ser importante notar cómo atribuye una función del Hijo ligada a la soteriología. En este sentido, se tiene presente la identidad del Hijo y su obra. Se trata de un subrayado en la obra de reconciliación de la humanidad en estado de

¹³² Aug., *c. Fort.* VII. CSEL 25,1,88/1-10.

¹³³ Para más detalles sobre la soteriología de Fortunato aquí esbozada, véase Decret, *Aspects*, 271-278.

¹³⁴ Aug., *c. Fort.* IX. CSEL 25,1,88/17-20.

¹³⁵ Ibid., XIII. CSEL 25,1,90/26-91/2.

pecado (*cum reconciliationem nostram dixit fieri cum Deo per Iesum Christum*). Aunque ciertamente esta mediación de Cristo no parece ser principalmente operada por su pasión y muerte, sino por los preceptos que ha enseñado y que son objeto de aprendizaje para los creyentes:

«Por el pecado nos habíamos apartado de Dios; del mismo modo al cumplir los preceptos de Cristo nos reconciliamos con Dios y así quienes nos hallábamos muertos en el pecado, al guardar sus preceptos somos vivificados y alcanzamos la paz con él en el único espíritu, de quien nos habíamos alejado al no cumplir sus mandamientos, como nuestra fe proclama respecto al primer hombre que fue creado»¹³⁶.

Con todo, no podemos decir mucho más acerca de este planteamiento de Agustín porque lo que discute allí no es el rol salvífico de Cristo directamente, sino cuestiones que se refieren a la naturaleza del alma y su capacidad de elegir libremente. Ahora bien, sí se aprecian rasgos característicos de la cristología y soteriología maniquea que presenta el adversario de Agustín. Veamos una serie de textos en los que Cristo aparece como el Maestro-Salvador enviado, único capaz de derrotar la raza de las tinieblas. En palabras de Fortunato:

«Si, por el contrario, el mismo Apóstol, que reconoce expresamente que descende del linaje de Abrahán, hablaba así en cuanto vinculado a la ley, resulta que él dijo que fuimos hijos de la ira en cuanto al cuerpo, como todos los demás. Él mostró que la sustancia del alma procede de (*ex*) Dios y que el alma no puede reconciliarse con él de ninguna otra manera, si no es por el maestro Cristo Jesús (*et animam aliter non posse reconciliari Deo nisi per magistrum, qui est Christus Iesus*). Pero aun después de eliminada la enemistad, el alma parecía que era indigna de Dios. Nosotros, sin embargo, confesamos que ha sido enviada por Dios omnipotente y que de él trae su origen y que fue enviada para hacer su voluntad, igual que creemos que Cristo el Salvador vino del cielo para cumplir la voluntad del Padre (*quemadmodum et saluatorem Christum credimus de caelo uenisse uoluntatem patris complere*)»¹³⁷.

Más aún, Fortunato señala que Cristo-Salvador es imprescindible para el regreso del alma a Dios, victoria final sobre la *contraria natura tenebrarum*:

«Proclamo que es vencida incluso hoy por la fuerza de Dios, y que Cristo ha sido enviado como salvador con vistas a mi regreso (*et ad meum regressum saluatorem esse Christum emissum*), como ha dicho antes el mismo Apóstol»¹³⁸.

Ahora bien, Agustín no parece conformarse con la fe profesada por Fortunato, no solo porque no parece responder a las preguntas que le hace directamente, dando rodeos o incluso mezclando asuntos diversos, sino porque descubre también un intento de pretender mostrar una idéntica fe en la Trinidad y en la doctrina de la encarnación cuando se manifiestan notorias diferencias. Por ello, Agustín decide

¹³⁶ Ibid., XVII. CSEL 25,1,93/16-23.

¹³⁷ Ibid., XVII. CSEL 25,1,95/13-22.

¹³⁸ Ibid., XVIII. CSEL 25,1,96/5-7.

descender a los detalles de la fe maniquea en Cristo. ¿Se trata de la misma *fides* en el Verbo encarnado? ¿De qué salvación se habla? Con este propósito dice:

«Acerca de nuestro Señor que antes de su existencia en la carne existió por el poder de Dios y que según la carne nació del linaje de David (*uirtute Dei ante carnem praedestinatus fuerit et secundum carnem factus sit ei de semine David*). Esto lo habéis negado siempre y seguís negándolo; ¿cómo, pues, requerís las Escrituras para que discutamos con ellas en la mano?»¹³⁹.

Agustín recuerda la fe de la Iglesia, según él, claramente expresada por el Apóstol Pablo (cf. Rom 1,1-4): fe en el Verbo preexistente, Fuerza de Dios, y en el Verbo hecho carne de la estirpe de David; de hecho, este texto estará a la base de la argumentación cristológica antimaniquea durante toda la controversia, porque Pablo interpreta el Antiguo Testamento como profecía de la encarnación, idea que los maniqueos niegan como lo muestran las siguientes palabras de Fortunato:

«Vosotros afirmáis que según la carne nació del linaje de David, no obstante que se proclama que nació de una virgen (*ex uirgine esse natus*) y es glorificado como Hijo de Dios. No hay más posibilidad que ésta: que lo que procede del (*de*) espíritu sea tenido por espíritu y lo que procede de (*de*) la carne sea entendido como carne. Ahora bien, a ello se opone la autoridad misma del Evangelio que dice: *La carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, como tampoco la corrupción posee la incorrupción*»¹⁴⁰.

En la obra, después de estas afirmaciones de Fortunato, se vio cerrada la sesión. Según Agustín porque las palabras de Fortunato habrían causado cierto escándalo entre los asistentes. En cualquier caso, hasta aquí los textos nos permiten encontrar una notoria contraposición de cristologías, que se acentuará como veremos en seguida al dilucidar las distintas consecuencias soteriológicas que se derivan del pensamiento de Fortunato y del de Agustín. En el caso del primero, la salvación que ofrece Cristo parece ser exclusivamente iluminativa, de hecho, nos encontramos con uno de los textos más claros al respecto de toda la producción agustiniana:

«Porque pecamos sin quererlo y nos vemos forzados por una sustancia enemiga y contraria a nosotros es por lo que alcanzamos la ciencia de las cosas. Advertida por esta ciencia y devuelta a su memoria anterior, el alma reconocerá de dónde trae su origen, el mal en que se halla (*qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita recognoscet, ex quo originem trahat, in quo malo uersetur*), con qué obras buenas puede corregir el resultado de su pecado involuntario y obtener para sí el mérito de la reconciliación ante Dios por la enmienda de sus delitos mediante las buenas obras. El autor de ello es Dios nuestro Salvador (*auctore Deo saluatore nostro*) que nos enseña a practicar el bien y a huir del mal»¹⁴¹.

¹³⁹ Ibid., XIX. CSEL 25,1,96/22-26. Hemos introducido cambios en la traducción.

¹⁴⁰ Ibid., XIX. CSEL 25,1,97/1-7.

¹⁴¹ Ibid., XX. CSEL 25,1,99/20-100/3. Esta es una descripción de la gnosis maniquea, pero cabe destacar una diferencia con sistemas gnósticos clásicos: «Cependant une différence essentielle avec les systèmes gnostiques classiques va apparaître: l'impeccabilité, chez Mani, n'est pas liée à la connaissance du salut: Fortunat fait appel aux bonnes oeuvres et à l'accomplissement du bien; l'Élu manichéen luttera

Como podemos ver, el Salvador lleva a cabo una obra de reconciliación en la medida que ofrece un conocimiento (*scientia*) por medio de la cual advierte al alma y le lleva a recuperar el conocimiento de su origen y el mal en el que se encuentra, todos elementos con los que una religión gnóstica podía presentar la redención de las almas¹⁴².

Ahora bien, no quisiéramos hacer una comparación vacua, sino más bien llegar al meollo de la especificidad de la soteriología maniquea, al menos en la perspectiva de Agustín, y entender así su insuficiencia con relación a la fe ortodoxa en el Salvador y su obra, que no solo actúa la redención por medio de la transmisión de un conocimiento, sino también a través de obras que culminan con su pasión y muerte en cruz.

Veamos cuán lejos de esta comprensión de la salvación obrada por Cristo está Fortunato. En las siguientes palabras, en las que se parte de un pasaje frecuentemente usado por los maniqueos para justificar la existencia de dos principios opuestos de bien y mal y la oposición de los dos Testamentos (cf. Mt 7,17-19)¹⁴³, podemos ver claramente lo que decíamos anteriormente:

«Nuestro Señor indicó esa raíz al hablar del árbol malo que nunca da frutos, árbol que no ha plantado su Padre y que, por tanto, ha de ser arrancado y arrojado al fuego. Tú dices que el pecado debe imputarse a la naturaleza contraria, pero esa naturaleza es la del mal. Y si hay pecado en el alma, solo se da tras haber sido advertida por nuestro Salvador y haber recibido su sana doctrina tras haberse separado de la raza contraria y enemiga suya y haberse adornado con realidades más puras (*et id esse peccatum animae, si post commonitionem saluatoris nostri et sanam doctrinam eius a contraria et inimica sui stirpe se segregauerit anima, et purioribus se adornans anima*), pues de otra manera no puede regresar (*reddi*) a su sustancia. Así está escrito: *Si yo no hubiera venido y les hubiese hablado, no tendrían pecado; mas ahora que he venido y les he hablado y no han querido creerme, no tendrán perdón por su pecado*. De aquí aparece que la penitencia se ha dado oportunamente tras la venida del Salvador y tras haber otorgado ese conocimiento (*post hanc scientiam rerum*), por el que el alma, como lavada en la fuente divina de las manchas y vicios tanto del mundo entero como de los cuerpos en que se halla, puede hacerse presente de nuevo en el reino de Dios de donde salió»¹⁴⁴.

La salvación es fundamentalmente *commonitio saluatoris* y donación de la *scientia rerum* con la cual el alma es realmente purificada, incluso liberada de las cadenas del cuerpo, para retornar al *regnum Dei*. En esto consiste la obra de salvación.

sa vie durant contre le Mal. Là encore la doctrine manichéenne se trouve d'accord avec la foi catholique: la mort seule scellera le sort des âmes» (Régis Jolivet y Maurice Jourjon, "Dieu vu dans le Christ. Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Six traités anti-manichéens*, editado por Régis Jolivet y Maurice Jourjon. BAug, 17 [Paris: Desclée de Brouwer, 1961], 773-774).

¹⁴² Véase *supra*, cap. I, apartado 1.2.

¹⁴³ Con este pasaje los maniqueos buscaban justificar su dualismo: Aug., *c. Fel.* II, 2. CSEL 25,2,829/13-17; *c. Faust.* IX, 1. CSEL 25,1,307/19-28.

¹⁴⁴ Id., *c. Fort.* XXI. CSEL 25,1,102/21-103/10; la misma idea de regreso un poco más adelante: *ibid.*, XXII. CSEL 25,1,107/7-8.

Por su parte, Agustín, primeramente, ofrece otra interpretación del pasaje citado: los dos árboles quieren indicar la existencia del libre albedrío y, por tanto, de la capacidad que reside en todo ser humano de querer o desear distintas clases bienes. De hecho, nuestra voluntad es la misma que nos puede llevar a obrar el bien o a elegir el mal o, mejor aún, a elegir un bien aparente según el sentir y el pensar del sujeto. En segundo lugar, afirma que es la gracia de Dios la que nos ayuda a librarnos de la ley de pecado y de muerte¹⁴⁵.

Además, presenta un concepto clave de la soteriología católica que, por otra parte, reaparecerá en algunos momentos del *Contra Faustum*. Se trata del concepto de adopción filial, un elemento constitutivo de la fe en la encarnación según Agustín. Sin embargo, no hace más que mencionarlo a raíz de una intervención de Fortunato y, en todo caso, simplemente manifiesta su deseo de tratarlo en otro momento¹⁴⁶.

2.4. *Contra Adimantum*

Una obra antimaniquea poco posterior al *Contra Fortunatum*, probablemente del año 394, es la que Agustín dirigió a uno de los discípulos más destacados de Mani, Adimanto¹⁴⁷. Al menos, esto es lo que sabemos de este intelectual del maniqueísmo, probablemente conocido por su preparación exegética¹⁴⁸. Pues bien, el escrito agustiniano es enteramente exegético, por tanto, prácticamente no encontramos reflexiones de orden metafísico, cosmológico e incluso teológico, como hemos visto que sí sucede en otras obras antimaniqueas anteriores a él. Como dice el mismo Agustín, se trata de una respuesta a ciertas *disputationes* de Adimanto con las que proponía la discordancia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo:

«Por aquella misma época llegaron a mis manos ciertas controversias escritas por Adimanto, que había sido uno de los discípulos de Mani, contra la Ley y los Profetas. En ellas intentaba demostrar que los escritos evangélicos y apostólicos les eran contrarios. Yo le respondí poniendo delante sus palabras y dando luego mi respuesta. Todas ellas las incluí en un único libro»¹⁴⁹.

Más allá de no encontrar en esta obra significativos desarrollos del tema cristológico, la importancia del *Contra Adimantum* reside en anticipar muchas discusiones exegéticas que tendrán lugar en el debate contra el obispo Fausto y, además, resulta útil saber qué textos bíblicos y qué tipo de interpretaciones ofrece Agustín a propósito de algunos de ellos, por su vinculación a la cristología. De hecho, el obispo de Hipona en sus *Retractationes* nos advierte que no llegó a dar una respuesta satisfactoria a todas las *quaestiones* en aquel momento:

¹⁴⁵ Ibid., XXII. CSEL 25,1,106/13-22

¹⁴⁶ Ibid., XXIX. CSEL 25,1,110/11-15.

¹⁴⁷ Cf. John K. Coyle, "Adimantum, Contra". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 7-8.

¹⁴⁸ Cf. Jacob A. van den Berg, *Biblical argument in Manichaean missionary practice: The case of Adimantus and Augustine*. NHMS, 70 (Leiden: Brill, 2009).

¹⁴⁹ Aug., retr. I, 22,1. CCL 57,63/2-64/7.

«A algunas cuestiones les di no solo una respuesta, sino dos, porque la que había dado para mi uso particular se había perdido y la hallé después, cuando ya había elaborado otra. A algunas de esas cuestiones les di solución en sermones al pueblo predicados en la iglesia; a varias otras aún no he respondido. Quedaron sin respuesta algunas que fueron dejadas de lado al urgirme más otros asuntos, a lo que hay que añadir el efecto del olvido»¹⁵⁰.

Es factible pensar que Agustín haya respondido a muchas de estas cuestiones en el *Contra Faustum*, obra que entre sus finalidades encuentra la de proponer una exégesis antimaniquea en la que se afirma la concordancia entre Antiguo y Nuevo Testamento. Dicho esto, señalo aquí algunos puntos que merecen nuestra atención.

Las afirmaciones de Agustín sobre Cristo, Verbo eterno y Verbo encarnado, como podemos imaginar, se dan en el marco de una interpretación de textos discutidos entre maniqueos y católicos, como por ejemplo al abordar la relación entre Gn 1,1-5 y Jn 1,10:

«En las palabras *en el principio hizo Dios el cielo y la tierra*, el cristiano percibe la Trinidad misma que se refiere no solo al Padre, sino también al Hijo y al Espíritu Santo. En efecto, no creemos en tres dioses, sino en un único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, aunque el Padre sea Padre y el Hijo Hijo y el Espíritu Santo Espíritu Santo. Hablar aquí de esa Trinidad nos llevaría lejos. La segunda: en las palabras *Dijo Dios: «Hágase», y se hizo*, es de necesidad entender que lo que hizo lo hizo por el Verbo. Ahora bien, el Verbo del Padre es el Hijo»¹⁵¹.

En otro lugar, al desechar cualquier tipo de oposición entre Gn 3 y Jn 1,18, alude a la manera en que el Hijo puede dar a conocer al Padre. Allí expresa que lo puede hacer por sí mismo o servirse de alguna criatura:

«Cuando la verdad se anuncia a los pecadores, quien la comunica no es otro que el único que es veraz (*qui unus est uerax*), independientemente de la criatura de la que se sirva para comunicársela. Dice a los judíos: *Nunca habéis oído su voz*, porque no le habían obedecido precisamente aquellos con quienes hablaba. Dijo también: *Ni habéis visto su rostro*, porque es imposible verlo. Dijo igualmente: *Ni tenéis su palabra permaneciendo en vosotros*, porque en aquel en quien permanece la palabra de Dios permanece Cristo, a quien ellos rechazaron. En efecto, después de haber dicho el Señor: *Padre, glorifícame con aquella gloria que tuve junto a ti antes de la creación del mundo*, sonó la voz del cielo: *Lo he glorificado y lo glorificaré*. Esa voz la oyeron muchos de los judíos allí presentes, aunque no por eso pueda afirmarse que la oyeran, puesto que no la obedecieron para creer. Por tanto, si no hay que extrañarse de que la Palabra de Dios, es decir, el Hijo único de Dios que da a conocer al Padre, a quien quiere por sí mismo y a quien quiere por otra criatura, ya haciéndose oír, ya apareciéndose, no obstante que solo se le ve a él por sí mismo y al Padre por él, mediante un corazón puro —*dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*—, tampoco hay que extrañarse de que en todo esto vayan de acuerdo uno y otro Testamento»¹⁵².

¹⁵⁰ Ibid., retr. I, 22,1. CCL 57,64/7-13.

¹⁵¹ Id., c. Adim. I. CSEL 25,1,115/12-21.

¹⁵² Ibid., IX. CSEL 25,1,133/9 - 134/2.

El tema es frecuente en su teología: Dios es visto en Cristo. Ahora bien, no parece suficientemente claro aquí si Agustín esboza claramente que la mediación del Hijo para el conocimiento del Padre *principaliter* sea la asunción de la humanidad¹⁵³.

Un poco más delante de esta alusión al Verbo como Hijo de Dios *ab eterno* a partir de las relaciones intratrinitarias de paternidad y filiación, el texto más denso desde el punto de vista cristológico parece encontrarse en un contexto en el que Agustín combate una interpretación ingenua de los antropomorfismos de la Escritura:

«Respecto a los celos ya indiqué que este tipo de palabras no las utiliza la Escritura para indicar alguna perturbación o sufrimiento en Dios; antes bien, ha llegado a servirse de ellas porque nada puede decirse que sea digno de Dios. Así, cuando los hombres adviertan que son indignas, se verán forzados a admitir que también son indignas de la majestad de Dios aquellas que creen que aplican de acuerdo con la inefable excelencia divina. Pues su sabiduría (*sapientia*) que había de descender al cuerpo humano (*ad corpus humanum*), descendió antes a la palabra humana. Cuando comienzo a examinar esta palabra “descender” me doy cuenta de no haberla utilizado con propiedad»¹⁵⁴.

Como podemos ver, la segunda persona de la Trinidad es la *Sapientia* que desciende a un cuerpo humano, aunque Agustín no se siente satisfecho con el uso del verbo “descender” (*descendo*) que, en definitiva, sería una expresión más del antropomorfismo que trata de evitar con relación a los maniqueos. Recordemos que la interpretación literal del Antiguo Testamento era uno de los presupuestos de la crítica de los maniqueos al mismo. Agustín se muestra consciente del valor de la interpretación alegórica y, más específicamente, tipológica-cristológica, ya que con ella evitaba, entre otras cosas, antropomorfismos y contrarrestaba el ataque al Antiguo Testamento.

¹⁵³ «Le principe qui fonde le raisonnement de l'évêque est tout à fait classique dans sa théologie: on ne voit pas Dieu sur cette terre, c'est impossible à l'homme. Voit Dieu suppose un coeur parfaitement pur et simple (...) le Fils nous fait connaître le Père, soit par le biais de quelque créature humaine ou angélique, soit en s'incarnant personnellement. Dans ce dernier cas ne peut-on dire, en vertu de l'union hypostatique que quiconque a vu Jésus a vu Dieu?» (Jolivet y Jourjon, “Dieu”, 773-774).

¹⁵⁴ Ibid., XIII. CSEL 25,1,145/6-15. Es muy importante tener presente un criterio exegético de la patrística: el que subraya que solo es aceptable una interpretación de la Escritura que sea digna de Dios, para ello véase: Mark Sheridan, *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove: IVP Academic, 2014). Con todo, entre maniqueos y ortodoxos existía una diversa utilización del mismo. Veamos cómo se expresa J. D. BeDuhn a propósito de la interpretación literal que hacían los maniqueos del Antiguo Testamento y la diferencia fundamental con relación a la hermenéutica de Agustín: «The evident problema with the literal meaning of Scripture only pointed out that the true meaning must lie elsewhere. For Manichaeans, the text meant what it said in its surface meaning; if that meaning was unworthy of God, then the text was to be rejected as unauthoritative. For Augustine as a member of the Catholic Church, conversely, the text was authoritative first, and therefore it had to mean what would be worthy of God. If this could not be obtained by a literal reading, then one must resort to figurative or symbolic reading. This position disposed of such things as crude anthropomorphisms that were easy targets of criticism» (BeDuhn, “Scripture”, 271).

3. La cristología agustiniana durante el episcopado hasta el año 400

No son muchos los años que vamos a abordar aquí si tenemos en cuenta que el desarrollo del ministerio episcopal de Agustín ocupó 35 años de su vida. Sin embargo, una presentación de conjunto de la cristología de las obras del episcopado hasta el año 400 nos permitirá evaluar mucho mejor la aportación del *Contra Faustum* a la cristología y, en no menor medida, a la soteriología.

3.1. Visión de conjunto

Hacia el año 396 o 397, el Hiponense escribe el *De agone christiano*, una obra importante para comprender el pensamiento del emergente obispo Agustín, ya que aquí hace un balance de las más importantes herejías conocidas por él hasta entonces, mostrando, al mismo tiempo, su propia comprensión de muchas verdades de fe.

En lo que concierne a nuestro tema, Agustín recapitula sus progresos en ámbito cristológico: denuncia el error fotiniano que alguna vez le tuvo atrapado; además lo que él considera como docetismo maniqueo; así como también precisa la fórmula cristológica que encontrábamos en el comentario a la carta a los Gálatas y trata, por otra parte, de esclarecer el motivo de la encarnación¹⁵⁵.

Con notable fuerza retórica, expresada claramente en el uso anafórico del *nec eos audiamus*, frecuente a lo largo de la obra, dice en relación al error de considerar a Cristo un mero hombre:

«Creamos, pues, en la Trinidad inmutable al mismo tiempo que en su economía temporal por la salud del género humano. Y no escuchemos (*nec eos audiamus*) a los que dicen que el Hijo de Dios, Jesucristo, no es más que un simple hombre, aunque tan justo que mereció ser llamado Hijo de Dios»¹⁵⁶.

Con relación al error doceta sostiene:

«Ni oigamos tampoco (*nec eos audiamus*) a los que dicen que el Hijo de Dios no se hizo verdadero hombre, ni nació de mujer, sino que mostró a los que lo vieron una carne falsa y una figura simulada de cuerpo humano»¹⁵⁷.

Con relación al error de Fotino y a una mayor precisión de la fórmula cristológica “persona de la Sabiduría” dice:

«Tampoco escuchemos (*nec eos audiamus*) a los que dicen que la Sabiduría divina asumió al hombre, nacido de la Virgen, igual que cuando hace sabios a unos hombres que

¹⁵⁵ Ciertamente en el *De agone christiano* existen otras afirmaciones vinculadas a la persona y obra de Cristo, pero no es este el lugar para siquiera mencionarlas. Para una introducción a la obra: Adolar Zumkeller, “Agone christiano (De-)”. En AugL, vol. 1, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), col. 221-227; Joseph Torchia, “Agone Christiano, De”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 15-16.

¹⁵⁶ Aug., *agon*. XIX. CSEL 41,120/6-10.

¹⁵⁷ Ibid., XX. CSEL 41,120/16-19.

así son sabios perfectos. Desconocen el misterio propio de ese hombre asumido y piensan que solo tuvo de especial, respecto a los demás bienaventurados, el haber nacido de una Virgen. Si reparasen bien en ello, quizá creyeran que, si tuvo una dignidad sobre todos los demás, fue porque tal asunción (*susceptio*) fue algo muy especial que no lo ha sido en los otros. En efecto, una cosa es hacerse sabio por la Sabiduría de Dios y otra asumir la persona misma de la Sabiduría de Dios (*aliud est enim sapientem tantum fieri per sapientiam Dei et aliud est ipsam personam sustinere sapientiae Dei*)»¹⁵⁸.

El esfuerzo de Agustín es demostrar que Cristo es la Sabiduría en persona y no un hombre que participa de la Sabiduría, como los santos participan de ella:

«De un modo son sabios todos los hombres que lo son, o lo fueron o lo serán, y de otro modo lo es *el único Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*, que, de la misma Sabiduría, por la que se hacen sabios todos los hombres, no solo obtiene beneficio, sino que también la porta en persona (*qui sapientiae ipsius, per quam sapientes fiunt quicumque homines, non solum beneficium habet, sed etiam personam gerit*). Pues de las demás almas sabias o espirituales, con razón, puede decirse que tienen en sí al Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, pero de nadie puede decirse, con razón, que *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*, pues eso solo se puede decir, con plena razón, de nuestro Señor Jesucristo»¹⁵⁹.

Da la impresión que Agustín se encontraba muy cerca de llegar a una expresión satisfactoria sobre la unidad de naturalezas en Cristo. Sin embargo, todavía no era la fórmula *una persona*. En efecto, dice H. Drobner que:

«Agustín ciertamente ya ha comprendido que el “Dioshombre”, Cristo, es incomparable con todos los otros hombres; sobre las dos naturalezas empero y su unidad aún no ha reflexionado aquí. Más bien parece que, cuando identifica al hombre Jesús con el Logos como “persona de la sabiduría de Dios”, se encuentra solo en el primer peldaño hacia la posterior solución del problema correspondiente»¹⁶⁰.

Faltarán todavía sendos intentos de explicación de la paradoja de la encarnación para llegar, a través del lenguaje de la persona, a las fórmulas más precisas, que, de hecho, no se cansará de repetir hasta el final de sus días¹⁶¹.

¹⁵⁸ Ibid., XXII. CSEL 41,122/3-13. Recordemos que esto mismo pensaba a propósito de Cristo antes de su conversión, *conf.* 7, 25. CCL 27,108/2-6.

¹⁵⁹ Ibid., XXII. CSEL 41,123/7-16. De muy difícil traducción *personam gerit*. Hemos preferido no traducir “lo es en persona” porque nos parecía un exceso con relación al contexto del pensamiento agustiniano al elaborar el *De agone christiano*. Con todo, somos conscientes de la limitación de la traducción “lo porta en persona” o “lo lleva en la persona”.

¹⁶⁰ Drobner, “Cristo”, 393.

¹⁶¹ Recordemos aquí algunas frases que muestran la precisión del empleo de *persona* en la cristología agustiniana. Así en la carta CXXXVII a Volusiano habla del Verbo *in unitate personae copulans utramque naturam* (ep. CXXXVII, 3,9). Allí también dirá: *in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit* (ibid., 11). Después de decir que Cristo es Dios y hombre, afirma: *idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae* (s. CLXXXVI, 1. PL 38,999/29-31). También afirma que se debe evitar hablar de dos Cristos, como solían afirmar algunos Padres griegos: *haerendo enim ad unitatem personae filius hominis filio Dei, facta est una persona, eademque filius Dei, quae et filius hominis*

Ahora bien, con relación al motivo de la encarnación en el *De agone christiano* se evidencia una profundización notable, ya que Agustín aborda la pregunta de manera explícita en *agon*. 12. Antes había dicho que el motivo de la encarnación había sido fundamentalmente la misericordia ante la situación de fragilidad del ser humano¹⁶². Pero, evidentemente, ante las dificultades de muchos de sus contemporáneos afronta la pregunta, no solo por la causa, sino por la forma elegida por Dios para salvar al hombre:

«Realmente son unos necios los que dicen: ¿No podía la Sabiduría divina liberar al hombre de otro modo sino asumiendo al hombre, naciendo de mujer y padeciendo tanto de parte de los pecadores? A éstos les decimos: podía perfectamente. Pero, si lo hubiese hecho de otro modo, también hubiese disgustado a vuestra necedad»¹⁶³.

Planteada la cuestión, la respuesta dada aquí sobre la comprensión del modo elegido por la Sabiduría de Dios para redimir al género humano se ofrece en términos medicinales. La encarnación es curación, medicina que se ajusta a las enfermedades del hombre, claramente afectado por el pecado original:

«Para eso el Hijo de Dios asumió al hombre y en él padeció los achaques humanos (*itaque filius Dei hominem adsumpsit et in illo humana perpressus est*). Esta medicina del género humano es tan alta que no podemos ni imaginarla. Porque ¿qué soberbia podrá curarse si no se cura con la humildad del Hijo de Dios? ¿Qué avaricia podrá curarse si no se cura con la pobreza del Hijo de Dios? ¿Qué ira podrá curarse si no se cura con la paciencia del Hijo de Dios? ¿Qué impiedad podrá curarse si no se cura con la caridad del Hijo de Dios? Finalmente, ¿qué miedo podrá curarse si no se cura con la resurrección del cuerpo de Cristo el Señor? Levante el género humano su esperanza y reconozca su naturaleza y vea qué alto lugar ocupa entre las obras de Dios. No os menospreciéis, ¡oh varones!, pues el Hijo de Dios se hizo varón. No os menospreciéis, ¡oh mujeres!, pues el Hijo de Dios nació de mujer»¹⁶⁴.

(...) *sic uerbum habens hominem, non facit duas personas, sed unum Christum* (Io. eu. tr. XIX, 15. CCL 36,199/22-30). Si pensamos por un momento a Calcedonia (año 451), Agustín anticipa la síntesis conciliar con fórmulas como la que sigue, donde en Cristo se *verifica personam unam ex duabus substantiis diuina humanaque constantem* (Ibid., LCIX, 1. CCL 36,582/42-43). Otro testimonio del progreso del lenguaje relativo a la unidad personal de Cristo y al intercambio de propiedades es el *Libellus emendationis* de Leporio de aproximadamente el año 418, ya que al obispo de Hipona se le atribuye su composición en gran medida, cf. Leporio, *Lib. Emend.* (CCL 64,114). Véase también una recopilación de tres ponencias pronunciadas en 1988 por H. Drobner a propósito de la cristología de Agustín, especialmente sintetizando el uso de la exégesis gramatical en la obra del Hiponense y su influjo en la cristología, cf. Hubertus Drobner, "Esbozos de la cristología de san Agustín". *Aug(M)* 54 (2009): 105-141. También puede ser útil la lectura de Emmanuel Bermon, "Persona". En *AugL*, vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2016), col. 693-700.

¹⁶² Aug., *agon*. XI. CSEL 41,113/9-12.

¹⁶³ Ibid., XII. CSEL 41,114/9-13.

¹⁶⁴ Ibid., XII. CSEL 41,115/7-19: *itaque filius Dei hominem adsumpsit et in illo humana perpressus est. haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. nam quae superbia sanari potest, si humilitate filii Dei non sanatur? quae auaritia sanari potest, si paupertate filii Dei non sanatur? quae iracundia sanari potest, si patientia filii Dei non sanatur? quae impietas sanari potest, quae caritate filii Dei*

La belleza retórica y teológica de este texto nos muestra una comprensión mucho más madura de la persona y la obra salvífica de Cristo. Sin duda, Agustín está lejos de pensar ya en la salvación como mera revelación o iluminación de Cristo a partir de sus palabras y obras. La *salus* del género humano encuentra su ápice en la asunción de la humanidad por parte de la Sabiduría divina que cura a través de la *humilitas*, la *paupertas*, la *patientia*, la *caritas* y la *resurrectio*. Ciertamente son aspectos inamisibles del misterio del Verbo encarnado, pero al mismo tiempo son reflejo de su más profundo ser y del de su Padre.

En cualquier caso, el Hiponense recorrerá un camino largo en la profundización de la pregunta por el motivo de la encarnación. Los argumentos de la gratuidad y del amor de Dios se combinarán con los de conveniencia y divinización¹⁶⁵. En este sentido, en la obra de Agustín obispo progresivamente la dimensión soteriológica de la encarnación se verá cada vez más enriquecida¹⁶⁶.

Recordemos otro texto agustiniano que pertenece a este período: el libro VII de las *Confessiones*, libro en el que Agustín, si bien narra su pasado y, en particular, su evolución en la comprensión de Cristo, expresa, al mismo tiempo, la fe cristológica en las categorías con las que la comprendía entre los años 397 y 400. Cabe destacar, no solo que habla de Cristo como *persona Veritatis*¹⁶⁷, sino también que el epicentro de la narración se ubica en la confesión del único Mediador entre Dios y los hombres, aquél que se hizo hombre para hacerse su camino de su retorno a Dios:

«Y buscaba yo el medio de adquirir la fortaleza que me hiciese idóneo para gozarte; ni había de hallarla sino abrazándome con *el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*, que es sobre todas las cosas *Dios bendito por los siglos* el cual clama y dice: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*, y el alimento mezclado con carne (que yo no tenía fuerzas para tomar), por haberse hecho el Verbo carne, a fin de que fuese amamantada

non sanatur? Postremo quae timiditas sanari potest, si resurrectione corporis non sanatur? erigat spem suam genus humanum et recognoscat naturam suam. uideat, quantum locum habeat in operibus Dei. nolite uos ipsos contemnere, uiri: filius Dei uirum suscepit. nolite uos ipsas contemnere, feminae: filius Dei natus ex femina est.

¹⁶⁵ Cf. Vittorino Grossi, “Divinización y/o filiación adoptiva en la teología espiritual de San Agustín”. *Aug(M)* 62 (2017): 319-334.

¹⁶⁶ Para comprender este progreso en su soteriología no hay que olvidar la imbricación constante que se dan en sus escritos entre los misterios de la Trinidad y el de la encarnación redentora de Dios, como bien lo ha subrayado B. Studer (cf. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, 252). Para lo que será el resultado de la evolución de la doctrina soteriológica de Agustín en torno a la salvación mediada por Cristo, pueden servir las siguientes palabras que son fruto de estudios sobre el s. CLXXXVI o el s. Dolbeau XXVI: «Esta reflexión sobre Cristo mediador le lleva a ir más lejos todavía, para poner en evidencia la dimensión soteriológica de la Encarnación y su sentido, que no es otro que la divinización del ser humano. Sin duda que Agustín no va tan lejos como los Padres griegos sobre esta cuestión, pero no resalta menos la realidad y pone en evidencia la dinámica entre la creación y la creación nueva» (Marie-Anne Vannier, “Navidad o el motivo de la encarnación”. En *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*, vol. 2, editado por Jaime García Álvarez. Delectat Audire, 2 [Madrid: Agustiniana, 2017], 81-88).

¹⁶⁷ Aug., *conf.* VII, 21. CCL 27,109/21.

nuestra infancia por la Sabiduría, por la cual creaste todas las cosas. Pero yo, que no era humilde, no tenía a Jesús humilde por mi Dios, ni sabía de qué cosa pudiera ser maestra su flaqueza»¹⁶⁸.

Esta convicción jamás será abandonada por Agustín y toda su cristología, en gran medida, será una *amplificatio* –por usar términos de la retórica– de estas líneas autobiográficas¹⁶⁹. De hecho, al comentar este texto, junto a *conf.* 10, 69, O. González de Cardedal sintetiza tan acertadamente el cambio que se ha operado en Agustín desde sus primeros escritos hasta las *Confessiones* con relación a la cristología que parece difícil agregar algo más:

«El paso de los tres primeros escritos de San Agustín a las Confesiones es el paso de una cristología centrada en torno a Cristo sabiduría de los sabios, a una cristología centrada en torno a Cristo alimento, comida, bebida, leche de los niños, camino de los perdidos y precio de los aherrojados a poderes superiores a los que no se puede escapar. El Agustín filósofo ha madurado hacia una infancia espiritual, en la cual el primer problema de la vida humana no es la ciencia posible, sino la inocencia imposible, no es la ciencia que el hombre puede adquirir, sino la sabiduría que Dios nos puede dar. Porque solo esta Sabiduría nos hace conocer el fundamento de las cosas, y sana nuestra debilidad y purifica nuestra impureza, y sacia la insaciable necesidad del hombre. Por ello suma los que podríamos llamar *textos sapienciales* con *los textos encarnativos y redentivos* de la cristología del Nuevo Testamento»¹⁷⁰.

Esta bellísima síntesis no hace más que indicar que la comprensión de Cristo en el itinerario personal de Agustín¹⁷¹ nos es otra cosa que una profundización en la *regula fidei*, cuya fuente última son los textos del Nuevo Testamento que subrayan la específica modalidad de la salvación elegida por Dios para rescatar a la humanidad perdida. Dicha profundización cambia y enriquece, por otra parte, la comprensión de la soteriología, esto es, de los efectos de la encarnación. Queda atrás la encarnación pedagógica y decididamente se abre paso la encarnación redentora.

En esta dirección, quisiéramos finalizar este apartado considerando la aportación del *De consensu euangelistarum* con relación a la cristología. Sin duda, se trata de un libro que nace en polémica con el paganismo del tiempo del Hiponense. Allí también se ve obligado a explicar la paradoja de la encarnación y su motivo:

¹⁶⁸ Ibid., VII, 24. CCL 27,108/1-9. Acerca del *Christus humilis* puede decirse que «es el diseño que predomina en su magisterio discente y docente. Toda su vida quedó como marcada por la aparición del Hijo de Dios en humildad, en la figura de Cristo» (Pedro Langa Aguilar, “Jesucristo en la vida de Agustín”. *Aug(M)* 43 [1998]: 79-105, aquí 94).

¹⁶⁹ Recordemos también que en el libro X de las *Confessiones* Agustín vuelve a ofrecer una síntesis sobre la naturaleza de la mediación de Cristo, donde también aparece como sacerdote y sacrificio, cf. *Aug., conf.* X, 67-70. CCL 27,191/1 – 193/38.

¹⁷⁰ González de Cardedal, “*Veritas*”, 191. La cursiva en el texto es del autor.

¹⁷¹ «En Agustín, la mediación de Cristo adquiere un valor totalmente nuevo, ya que no es solamente una afirmación doctrinal esencial, sino ante todo el fruto de la experiencia liberadora, largo tiempo esperada, y por eso mismo mucho más desconcertante e iluminadora» (Sesboué, *Jesucristo*, 94).

«Cristo es la Sabiduría de Dios, por la que todo fue creado, y ninguna mente racional angélica o humana se hace sabia si no es por la participación en ella, a la que nos adherimos por medio del Espíritu Santo, por quien se derrama la gracia en nuestros corazones, la cual Trinidad es un solo Dios. Por lo cual, la divina Providencia miró por el bien de los mortales, cuya vida temporal se desarrollaba entre cosas que nacen y mueren. Y ello hasta el punto de que la misma Sabiduría de Dios, asumida en la unidad de su persona la naturaleza humana (*ut eadem ipsa Dei sapientia ad unitatem personae suae homine adsumto*) en la que nació en el tiempo, vivió, murió y resucitó, predicando y haciendo lo conveniente para nuestra salvación; mediante su sufrimiento y paciencia, se hizo también abajo modelo de regreso para los hombres, él que en lo alto es ejemplo para los ángeles de permanencia»¹⁷².

Agustín no solo retoma y aquilata la fórmula “persona de la Sabiduría”, sino que se acerca notablemente a la fórmula *una persona*. Pero, además, vuelve sobre la mediación en Cristo, esta vez en términos afines a los de la filosofía neoplatónica, probablemente para dialogar con los intelectuales del paganismo. Así, explicando la encarnación como participación de lo superior en lo inferior para que este último nivel de la realidad alcance lo superior, o también, de adecuación de lo supremo a lo ínfimo para que lo ínfimo sea devuelto a lo supremo, habla de Cristo Mediador:

«Por eso, a Cristo se le llama *Mediador entre Dios y los hombres*, entre el Dios inmortal y el hombre mortal, Dios y hombre, reconciliando al hombre con Dios, permaneciendo en lo que era y hecho lo que no era»¹⁷³.

En la cristología agustiniana el título de *mediator* es fundamental para expresar la identidad de Cristo y la dimensión soteriológica de su obra. Como hemos visto ya, a partir de las *Confessiones*, 1Tim 2,5 será el texto bíblico base de los progresos de su teología de la mediación.

Cabe destacar que gracias al descubrimiento del *s. Dolbeau 26* tenemos noticia de la reflexión madura de Agustín sobre Cristo Mediador y Sacerdote¹⁷⁴ en el marco de la polémica con los paganos, principalmente los intelectuales¹⁷⁵. Posterior al año 399, pero con seguridad anterior al 412, suele datarse esta pieza de predicación agustiniana en torno a los años 400-405¹⁷⁶, prácticamente contemporánea a la elaboración del *Contra Faustum*¹⁷⁷. Seguramente nos convendrá volver a ella con más profundidad en

¹⁷² Aug., *cons. eu.* I, 53. CSEL 43,58/19 – 59/8.

¹⁷³ Ibid., I, 53. CSEL 43,60/5-8.

¹⁷⁴ Cf. Daniel Jones, “Relating *Christus Sacerdos* and *Christus Mediator* in St. Augustine’s *S. Dolbeau 26*”. En *StPatr*, vol. 49, editado por Jean Baun, Allan Cameron; Michael Edwards y Markus Vinzent (Leuven: Peeters, 2010), 197-202; Marie-Anne Vannier, “L’Apport du Sermon Dolbeau 26”. En *StPatr*, vol. 38, editado por Maurice Wiles, Edward Yarnold y Paul Parvis (Leuven: Peeters, 2001), 331-337.

¹⁷⁵ Cf. Daniel Jones, *Christus Sacerdos In The Preaching of St. Augustine: Christ And Christian Identity*. Pat., 14 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004); Primo Ciarlantini, “*Mediator*: paganismo y cristianismo en «De Civitate Dei», VIII, 12-XI, 2, de San Agustín (V)”. *RevAg* 26 (1985): 5-47.

¹⁷⁶ Cf. François Dolbeau, “Sermones (ad populum)”. En *AugL*, vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2019), col. 244-320, aquí 313.

¹⁷⁷ Para la datación del *Contra Faustum* véase más adelante, cap. III, apartado 2.

el último capítulo de nuestra investigación. Como botón de muestra de su importancia para indicar la identidad ontológica y la dimensión soteriológica del *Christus Mediator Sacerdos* el siguiente texto:

«Asumió la carne tu salvador, asumió la carne tu mediador y, asumiendo la carne, asumió la Iglesia. *Sacerdote para siempre y propiciación por nuestros pecados*, de la fuente cató, digamos, lo que ofrecería a Dios. La Palabra asumió la naturaleza humana y las dos realidades devinieron un individuo, como está escrito: *Estarán los dos en una sola carne. Este sacramento es grande*, dice; *hablo empero a propósito de Cristo y de la Iglesia*. Tálamo de este matrimonio fue un útero de virgen. Y él, como esposo al salir de su tálamo, exultó como gigante para correr el camino»¹⁷⁸.

Como podemos ver incluso aparece aquí la imagen de *Sponsus* que será importante retener al avanzar con nuestra investigación sobre el *Contra Faustum*. Agustín, al madurar su cristología, pareció no querer desligar la figura de Cristo Mediador de sus dimensiones sacerdotal y esponsal, sino que más bien quiso subrayarlas y profundizar en ellas.

3.2. *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*

Entre las primeras obras del episcopado se encuentra el *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti*, una fuente importante para acceder al pensamiento metafísico-religioso de Mani. Escrita en torno al año 397, era algo así como un manual de catequesis dentro del movimiento¹⁷⁹. Sin duda alguna, Agustín supo ver en este escrito una de las expresiones más importantes de la doctrina maniquea y por eso no dudó en acometer la empresa de confrontar sus afirmaciones. Su argumentación será extraída fundamentalmente de una interpretación tradicional del Génesis, pero con un soporte metafísico tomado principalmente del espiritualismo neoplatónico.

En sus *Retractationes* Agustín nos dice lo siguiente a propósito de esta obra:

«El libro *Réplica a la carta de Mani, llamada «del Fundamento»*, refuta solamente sus principios (*principia*), pero en otras partes de la misma, donde me parecía, he puesto anotaciones con las que se destruyen del todo, y me recordarían a mí a escribir contra ella entera cuando hubiese tenido tiempo»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Aug., *S. Dolbeau* 26,43. DOLBEAU, Vingt-six, 398/14 – 399/21: *adsumpsit carnem saluator tuus, adsumpsit carnem mediator tuus, et carne adsumendo adsumpsit ecclesiam. praelibauit tamquam de capite quod offerret Deo, sacerdos in aeternum [Ps 109,4] et propitiatio pro peccatis nostris [1 Io 2,2]. Verbum adsumpsit naturam humanam, et facta sunt duo unus, sicut scriptum est: erunt duo in carne una. sacramentum hoc magnum est, inquit, ego autem dico in Christo et in ecclesia [Eph 5,31sq.]. huius coniugii thalamus uterus uirginis fuit. et ipse, tamquam sponsus procedens de thalamo suo, exultauit ut gigas ad currendam uiam [Ps 18,6].*

¹⁷⁹ Cf. John K. Coyle, "Epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, Contra". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 311-312.

¹⁸⁰ Aug., *retr.* II, 2. CCL 57,91/3-6.

Como podemos ver, Agustín no pudo cumplir con su propósito originario, sino que tuvo que conformarse con refutar los *principia* expuestos en la carta. En cualquier caso, es muy probable que muchos de los temas tratados en ella, y no abordados directamente por Agustín en aquel momento, los encontrásemos luego, en obras antimaniqueas del final de la controversia. Con todo, aquí nos interesa señalar algunos pocos textos referidos a la cristología.

En un momento en que Agustín toma como punto de partida la confesión en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de los maniqueos para criticar la equivalencia que hacían entre el Paráclito y Mani, presenta a la segunda persona de la Trinidad como *Sapientia*:

«Teniendo en cuenta que, por confesión vuestra, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se hallan unidos por una naturaleza idéntica, yo pregunto: ¿por qué no consideráis como cosa deshonrosa proclamar que el hombre Mani, asumido por el Espíritu Santo, nació de la unión de ambos sexos, si teméis creer que haya nacido de una virgen el hombre asumido por la Sabiduría unigénita de Dios (*hominem autem susceptum ab unigenita sapientia Dei natum de uirgine credere*)?»¹⁸¹.

Otra vez nos encontramos con la fórmula del tipo de cristología del hombre asumido por la Sabiduría divina, es decir, el Hijo de Dios. En este contexto polémico, Agustín intenta demostrar que los maniqueos no tenían elaborada una justificación de la identificación de su fundador con el Paráclito y lo hace a través de la ironía¹⁸²; por el contrario, la Escritura sí da testimonio de la verdadera encarnación en el seno de la Virgen, mucho más digna de crédito que la unión de Mani con el Espíritu Santo¹⁸³:

«Si la carne humana, si la unión con varón, si el seno de una mujer no pudo mancillar al Espíritu Santo, ¿cómo pudo mancillar a la Sabiduría de Dios el seno de una virgen (*quomodo potuit uirginis uterus inquinare Dei sapientiam*)? Así pues, ese Mani que pone su gloria en la vinculación con el Espíritu Santo y en el apoyo del texto evangélico ha de concedernos necesariamente que fue enviado o asumido por el Espíritu Santo. Si fue enviado, ha de proclamarse apóstol del Paráclito; si asumido, conceda que haya tenido madre humana el hombre asumido por el Hijo unigénito de Dios (*si susceptus, concedat ei hominem matrem, quem suscepit unigenitus filius Dei*), si concede que ha tenido padre aquel a quien asumió el Espíritu Santo. Crea que la virginidad de María no mancilló a la Palabra de Dios, si nos exhorta a creer que la unión carnal de los padres de Mani no pudo mancillar al Espíritu Santo. Y si decís que el Espíritu Santo asumió a Mani, no cuando estaba en el seno de su madre o incluso antes, sino después de haber nacido, me basta que admitáis que tuvo carne originada de la unión del varón y de la mujer. Si vosotros no teméis a las entrañas y a la sangre de Mani, que procede de la unión carnal humana, ni los intestinos llenos de suciedad de que era portadora aquella carne, y no creéis que todas estas cosas hayan contaminado al Espíritu Santo, que, a vuestro parecer, asumió a

¹⁸¹ Id., *c. ep. Man.* VII,8. CSEL 25, 1,200/15-20.

¹⁸² Cf. Coyle, "Jesus", 80.

¹⁸³ «La réfutation augustinienne de cette revendication de Mani tend à mettre en évidence un véritable détournement du sens paulien du titre *apostolus Iesu Christi* puisque le Prophète de Babylone y fait «un amalgame Jésus-Christ Saint-Esprit»: *audacia et sacrilegium* dit Augustin" (Ries, "Jésus Sauver", 187).

aquel hombre, ¿por qué he de temer yo el seno virginal y los miembros genitales intactos, y por qué no he de creer más bien que la Sabiduría de Dios permaneció, una vez asumido el hombre, inmaculada y pura en las mismas entrañas maternas (*et non potius credam sapientiam Dei in ipsis maternis uisceribus homine suscepto immaculatam sinceramque mansisse*)?»¹⁸⁴.

Agustín continúa hablando de la *susceptio hominis* por parte de la Sabiduría y negando el desprecio de la materia típicamente maniqueo con argumentos que, por otra parte, desacreditan a Mani. En concreto, amplifica irónicamente el concepto de encarnación del Espíritu Santo en Mani para denunciar la dificultad de los maniqueos en reconocer que el Hijo de Dios se haya podido encarnar para salvación de la humanidad.

Además, un poco más adelante, en la medida que introduce el tema de la celebración del martirio de Mani, el llamado *Bêma*¹⁸⁵, subraya que la encarnación de la Sabiduría de Dios en el seno de la Virgen es parte de la regla de fe:

«La Católica proclama que nació de una virgen aquel en quien vino la Sabiduría divina (*diuina sapientia*), si no os horroriza lo más mínimo el que haya nacido de una mujer unida al varón aquel en quien pregonáis que vino el Espíritu Santo»¹⁸⁶.

Pero hay más, en este contexto polémico en torno a la celebración del *Bêma*, Agustín demuestra que Cristo, Verbo encarnado, muerto y resucitado, no es el objeto de culto de los maniqueos, que se jactaban de ser los verdaderos cristianos:

«Cuando era oyente vuestro, os preguntaba con frecuencia cuál era el motivo por el que celebráis la Pascua del Señor la mayor parte de las veces sin ninguna solemnidad, otras veces muy tibiamente y sin apenas concurrencia, sin vigiliass, sin un ayuno de mayor duración para los oyentes, y, en definitiva, sin ninguna manifestación festiva, mientras que vuestro *Bêma*, es decir, el día en que Mani fue asesinado lo celebráis con grandes honores, levantando un estrado de cinco peldaños a modo de tribunal, que adornáis con telas preciosas, lo ponéis a la vista de todos y lo ofrecéis para que lo adoren. Cuando hacía tal pregunta se me respondía que había que celebrar el día de la pasión de quien había padecido la pasión en verdad. Pues Cristo, puesto que ni nació, ni mostró a los ojos humanos carne verdadera, sino simulada, tampoco sufrió la pasión, sino que la simuló (*Christum autem, qui natus non esset, neque ueram, sed simulatam carnem humanis oculis*

¹⁸⁴ Aug., *c. ep. Man.* VII,8. CSEL 25,1,200/20-201/12.

¹⁸⁵ «La fiesta, que se celebraba en marzo, coincidía aproximadamente con la Pascua cristiana, de la que era considerada su contrapunto y de la que parece haber tomado prestados varios rasgos principales, tanto en la fecha y los preparativos (largas vigiliass) como en el sentido (celebración de una pasión). Los maniqueos celebraban también la Pascua, pero pronto la celebración del *Bêma* relegó a aquélla a un segundo plano. Comprensiblemente, los seguidores de Mani consideraron que debían celebrar solemnemente la pasión de quien realmente había sufrido y muerto –Mani–, y no la de Cristo, que –según la cristología doceta del movimiento– no lo había hecho realmente. Para los maniqueos, solo el *Bêma* constituía una verdadera Pascua, en tanto que pasaje de la muerte a la vida, de las Tinieblas a la Luz» (F. Bermejo Rubio y J. Monserrat Torrents, *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, 188-189). Véase también, Gardner y Lieu, *Manichaeen Texts*, 93.

¹⁸⁶ Aug., *c. ep. Man.* VIII,9. CSEL 25,1,202/1-3.

ostendisset, non pertulisse, sed finxisse passionem). ¿Quién no gemirá por unos hombres que queriendo pasar por cristianos temen que se mancille la Verdad al contacto con el seno de una virgen y no temen que se mancille con la mentira?»¹⁸⁷.

Sin duda, es un texto claramente antidoceta, pero en este caso se recurre al conocimiento que tenía de la liturgia maniquea¹⁸⁸. La diferencia en el culto denota para el obispo de Hipona una diferencia sustancial en la fe¹⁸⁹.

Otro pasaje no menos importante es aquel en el que Agustín alude a la doble naturaleza del Verbo cuando habla de la doble donación del Espíritu Santo, basándose principalmente en el evangelio de Juan:

«La glorificación de nuestro Señor ante los hombres es su resurrección de los muertos y su ascensión al cielo. Está escrito en el mismo Evangelio según Juan: *El Espíritu aún no había sido otorgado, porque Jesús aún no había sido glorificado*. Si aún no había sido otorgado porque Jesús aún no había sido glorificado, necesariamente fue otorgado inmediatamente después de glorificado Jesús. Y, en atención a su doble glorificación, en cuanto hombre y en cuanto Dios (*secundum hominem et secundum Deum*), se otorgó dos veces ese Espíritu Santo»¹⁹⁰.

Encontramos aquí una fórmula tradicional, que expresa la fe eclesial en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Pero, por otro lado, Agustín no deja de describir y presentar al Verbo preexistente como Sabiduría eterna, muy seguramente porque procuraba mostrar las limitaciones del materialismo cosmológico-teológico maniqueo:

«Si hubiese dicho que la naturaleza de Dios era un cuerpo aéreo o incluso etéreo, sin duda se habrían reído de él todos los que son capaces de ver con cualquier mirada de una mente ya más serena la naturaleza de sabiduría y de la verdad (*sapientiae ueritatisque naturam*), que no se extiende ni difunde por espacios de lugares, grande y magnífica sin mole alguna, no menor en una parte y mayor en otra, sino igual en todo al Padre (*per omnia aequalem summo patri*), que no tiene una cosa en un lugar y otra en otro, sino que está íntegro y presente en todas partes»¹⁹¹.

En la misma dirección se expresa cuando aborda de la creación de Dios como operación o paso del no-ser al ser, esto es, *ex nihilo*¹⁹². La Sabiduría divina desenvuelve

¹⁸⁷ Aug., *c. ep. Man.* VIII,9. CSEL 25,1,202/7-20.

¹⁸⁸ Una vez más, J. Ries expresa el método y la finalidad de la refutación de la carta llamada “del Fundamento”, explicando porqué Agustín cree conveniente recurrir a la práctica litúrgica de la Iglesia dualista: «Le schéma augustinien de la réfutation de l’*incipit* est dressé contre cette supercherie. Augustin rejette l’interprétation de Mani. Il souligne à diverses reprises l’absurdité des prétentions de ce faux Paraclet qui s’attribue une mission reçue du Père de la Vérité alors qu’il nie l’incarnation du Verbe. Il montre comment il a substitué la fête de Bêma à la Pâque chrétienne afin de devenir le prétendu fondateur de l’Église de Jésus. En définitive, à l’imposture de Mani il y a une réponse: le fait historique de la venue de l’Esprit Saint le jour de la Pentecôte» (Ries, “Jésus Sauver”, 189).

¹⁸⁹ Agustín intentaría demostrar que: «No true Christians they, whatever their claims, because their worship does not focus on the incarnate, risen Christ» (Coyle, “Jesus”, 80).

¹⁹⁰ Aug., *c. ep. Man.* X,11. CSEL 25,1,205/17-24.

¹⁹¹ Ibid., XV,20. CSEL 25,1,212/23-213/2.

¹⁹² Para los textos y el concepto de *creatio ex nihilo* en Agustín, Cf. Vannier, “*Creatio*”, 106-109.

una función de mediación para que lo que no era, llegue a existir, a diferencia de ella misma que existe con Dios desde siempre:

«Si estáis convencidos de que el Dios todopoderoso puede hacer algún bien a partir de la nada, venid a la Iglesia católica y aprended que todas las naturalezas, hechas y creadas por Dios, ordenadas según los grados del ser desde las supremas hasta las ínfimas, son buenas todas, pero unas mejores que otras, y todas ellas hechas de la nada, puesto que el artífice divino obra con su poder, por así decir, mediante su sabiduría (*Deus artifex per sapientiam suam potentialiter*), a fin de que pueda ser lo que no era y en cuanto sea, sea bueno; y, por el contrario, en la medida en que es deficiente, muestra que no ha sido engendrado por Dios, sino hecho por él de la nada»¹⁹³.

Ahora bien, más adelante en otro texto encontramos una de las formulaciones más precisas de la obra acerca del misterio del Verbo y su doble naturaleza. En ella Agustín señala la diferencia entre lo hecho por Dios de la nada, corruptible necesariamente, y lo nacido de Dios, incorruptible como él; por otro lado, y al mismo tiempo, muestra cómo en verdad lo que ha sido engendrado de Dios nació efectivamente en carne humana:

«Si alguien, aceptando y creyendo que Dios Padre es el soberano bien, nos preguntase, en el caso de que existiese alguna otra cosa sumamente buena, de dónde nos parecería a nosotros, juzgando con piedad, que procedía, nuestra respuesta no sería ciertamente recta si no dijéramos que de Dios Padre, que es sumamente bueno. Así pues, recordemos que lo que es de Dios Padre ha nacido de él, sin haber sido hecho por él de la nada (*quod ergo de illo est, meminimus natum de illo esse, non ab eo factum de nihilo*) y que, por tanto, también es sumamente, es decir, incorruptiblemente bueno, y vemos que es injusto desear que las cosas hechas por él de la nada sean tan sumamente buenas, como es sumamente bueno aquel a quien engendró de sí (*summe bonus est, quem de se genuit*); pues, si no lo hubiese engendrado único, no hubiese engendrado lo que él es, puesto que él es único. Por tanto, es propio de ignorantes e impíos buscar hermanos al Hijo único por quien el Padre hizo de la nada todas las cosas, a no ser en su condición humana en la que se dignó aparecer (*quod in homine adparere dignatus est*). Por eso las Escrituras hablan de él como unigénito (*unigenitus*) y como primogénito (*primogenitus*): unigénito del Padre, primogénito de entre los muertos. Dice así: *Y vimos su gloria, como la del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*. Y Pablo a su vez: *Para que él sea el primogénito entre muchos hermanos*»¹⁹⁴.

Metafísica y autoridad de la Sagrada Escritura le permiten al Hiponense señalar la diferencia entre lo que es hecho *de nihilo* y lo que es generado *de Deo*, es decir, el *unigenitus et primogenitus*, aparecido en forma humana.

Por último, podemos notar que Agustín también se interesa en mostrar la función de enseñanza del Verbo, quizá con la intención de rescatar, en alguna medida, el aspecto de gnosis de la salvación, unilateralmente subrayado por los maniqueos. Nos

¹⁹³ Aug., *c. ep. Man.* XXV,27. CSEL 25,1,223/12-20.

¹⁹⁴ Ibid., XXXVII, 42. CSEL 25,1,242/5-21.

parece ver en el recurso de la imagen del Maestro interior, tan querida por Agustín, una tentativa de este tipo:

«Los hombres pueden traer en cierto modo a la memoria las cosas mediante los signos que son las palabras, pero quien enseña es el único verdadero maestro, la misma verdad incorruptible, el único maestro interior (*docet autem unus uerus magister, ipsa incorruptibilis ueritas, solus magister interior*). Él se hizo también maestro exterior para llamarnos de lo exterior a lo interior (*ab exterioribus ad interiora reuocaret*), y tomando la forma de siervo (*formam serui accipiens*), se dignó aparecer humilde a los que yacían, para que, al levantarse, se les mostrase su sublimidad. Supliquemos en su nombre e, implorando la misericordia del Padre por su mediación, investiguemos estas cosas (*in eius nomine subplices simus et per eum misericordiam patris inplorantes ista quaeramus*). A quienes preguntan de dónde procede la corrupción, se les puede responder de entrada brevísimamente, diciéndoles: procede del hecho que estas naturalezas que pueden corromperse no han sido engendradas de Dios, sino que han sido hechas por él de la nada»¹⁹⁵.

La diferencia con respecto a la función gnóstica del *saluator spiritualis* maniqueo, por evitar indicar que se trate del mismo Cristo, está en el hecho de que aquél no salva encarnándose, sino asumiendo una apariencia y salvando solo a través del conocimiento que libera al alma del olvido o del engaño en el que vive. En cambio, Agustín opone otro tipo de conocimiento salvífico: el del único Maestro, exterior e interior simultáneamente, que es al mismo tiempo *ipsa incorruptibilis ueritas* y el mismo que asume la *forma serui*. A Él se recurre como mediador en toda súplica dirigida al Padre.

4. Conclusiones parciales

El breve recorrido por los frutos de la reflexión cristológica del obispo de Hipona, con un énfasis particular en las obras antimaniqueas, nos ha permitido describir e indicar las líneas maestras de su comprensión acerca de la identidad y la obra de Cristo.

Ciertamente se evidencia que su cristología, como toda su teología, ha progresado a partir del contacto más asiduo con la Escritura y también por una mayor comprensión de la vida eclesial, especialmente a partir del momento en que asumió el ministerio ordenado. Por otro lado, también la lectura de autores cristianos ha jugado un papel significativo en su cristología, especialmente en la profundización del misterio de la encarnación del Verbo. Todo ello ha repercutido notablemente en su cristología y en la manera de entender la salvación obrada por Cristo a favor de la humanidad.

Cabe destacar el avance progresivo, al menos hasta el año 400, de una cristología centrada en la presentación de la figura de Cristo como *Sapientia* que se encarna para iluminar con su doctrina y, al mismo tiempo, salvar al hombre al asumir la condición terrena y corpórea, a una cristología en donde progresivamente adquiere relieve la comprensión de Cristo como *Mediator et Sacerdos*, con una mayor profundidad y

¹⁹⁵ Ibid., XXXVI, 41. CSEL 25,1,241/12-26.

significación teológica, elaborada especialmente al confrontar las ideas de mediación de filósofos y paganos, y donde la humanidad de Cristo es condición de posibilidad de la misma mediación.

Al mismo tiempo, frente a los maniqueos se produce un claro progreso al afirmar no solo la salvación como iluminación y revelación del Salvador, sino como rescate del hombre entero, urgido de redención de cuerpo y alma. Dios mismo, el Hijo generado *de Deo* –en oposición a *de nihilo*–, el Unigénito (*unigenitus*), puede salvar y lo hace tomando la forma de siervo (*formam serui accipiens*). Ciertamente, faltarán progresos como los que encontraremos en el *Contra Faustum*, para notar un progreso mayor al expresar las consecuencias soteriológicas de la asunción de la forma de siervo, esto es, de la encarnación. Para ello, comencemos ahora el tratamiento específico de la réplica a Fausto.

CAPÍTULO III

EL CONTRA FAUSTUM: PRESENTACIÓN Y PROPUESTA DE LECTURA

Sabemos por el mismo Agustín cuál fue el motivo que le indujo a escribir una respuesta detallada de la obra de Fausto conocida como *Capitula*¹. El obispo de Hipona en sus *Retractationes* dice lo siguiente: «He escrito una obra extensa, *Réplica a Fausto, el Maniqueo*, que blasfema contra la Ley y los Profetas, y su Dios, y contra la encarnación de Cristo, y además porque dice que las Escrituras del Nuevo Testamento con que yo le refuto están falseadas, replicando a sus palabras propuestas con mis respuestas»². Se trata de treinta y tres discusiones (*disputationes*), que no duda en llamar libros (*libros*) especialmente debido a la extensión de muchos de ellos³. Basta observar los libros XII y XXII para corroborar que Agustín no exageraba al referirse a ellos de esta manera⁴.

El *Contra Faustum* es la obra antimaniquea más amplia y quizá una de las más complejas. Fausto había muerto ya, para cuando Agustín decide confutar sus *capitula*. No es un dato menor, si se tiene en cuenta la magnitud de la respuesta agustiniana. Es, nada más y nada menos, una de las obras más extensas del Hiponense⁵. Nos podemos preguntar, entonces, por qué Agustín sintió la necesidad de dedicarle tiempo y energías a dar una respuesta crítica y contundente a la obra de Fausto, sabiendo que traía entre manos otras obras de gran calado como *De consensu euangelistarum*, *De catechizandis rudibus*, *De baptismo*, *De bono coniugali* y *De sancta uirginitate*, o iniciaba otras como el *De trinitate* o el *De Genesi ad litteram*, solo por mencionar algunas de diversa índole.

¹ Agustín al final de su obra se expresa con ese término, cf. Aug., *c. Faust.* XXXIII. CSEL 25,1,796/14-15.

² Id., *retr.* II,7,1. CCL 57,95/2-6: *contra Faustum Manicheum blasphemantem legem et profetas et eorum Deum et incarnationem Christi, scripturas autem noui testamenti, quibus conuincitur, falsatas esse dicentem scripsi grande opus, uerbis eius propositis reddens responsiones meas.*

³ Cf. *ibid.*, II,7,1. CCL 57,95/6-8.

⁴ Si tenemos presente simplemente las páginas que algunas obras antimaniqueas ocupan en la edición del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* y las comparamos con las de los libros XII (49 páginas) y XXII (116 páginas) del *Contra Faustum manichaeum*, notaremos claramente la magnitud de estos libros: *Contra Adimantum* (75), *Contra Fortunatum* (29), *Contra epistulam quam uocant fundamenti* (55), *Contra Felicem* (51) y *Contra Secundinum* (42).

⁵ Si dejamos de lado las obras homiléticas (sermones al pueblo, homilías sobre los salmos y comentarios al evangelio y a la primera carta de Juan) y nos centramos en los tratados, podemos comprobar que el *Contra Faustum* es la obra más extensa después del *De ciuitate Dei*, que ocupa dos volúmenes en la edición del *Corpus Christianorum Latinorum* (47-48), y del *Contra Iulianum opus imperfectus*, que se contiene en dos volúmenes del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (85/1-2). Sobre esta réplica de Agustín afirma Gerald Bonner que es: «his magnum opus against Manichaeism» (Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and controversies*. 2ª ed. [London: The Canterbury Press Norwich, 1986], 216).

¿Acaso era la difusión de la doctrina maniquea la preocupación principal del obispo de Hipona?⁶ ¿Vio en ella una oportunidad para responder de la manera más amplia y contundente posible al maniqueísmo, representado en Fausto, para atender así a otras problemáticas urgentes para la Iglesia de Hipona?⁷ ¿O acaso vio en la crítica anticatólica de Fausto un ataque a los fundamentos de la fe cristiana expresados en la *regula fidei*, cuyo contenido transmite la Iglesia por medio de la sucesión apostólica, apoyada en el conocimiento y la lectura de las Escrituras canónicas?⁸

Sin duda alguna, y esta es la hipótesis de nuestro trabajo de investigación, la controversia con Fausto le permitió exponer ampliamente su cristología antimaniquea, que no había abordado hasta el momento con dicha magnitud, y, por otra parte, le sirvió de ocasión para proponer su propia comprensión del misterio de Cristo y de su obra salvífica.

1. Ocasión del *Contra Faustum*

Las preguntas anteriormente formuladas y una lectura atenta de la obra nos sugieren pensar que entre todas las posibles respuestas se encuentra el desvelamiento de una razón plausible para el obispo de Hipona. De hecho, en la vida de un intelectual y un pastor como Agustín, especialmente hacia el año 400, con una experiencia en exégesis sólida⁹ y con un recorrido en el campo pastoral nada despreciable, si tenemos en cuenta los años del presbiterado más los primeros cuatro años del episcopado, se daba ya un tipo de comprensión de los problemas teológicos y pastorales en los que los

⁶ Cf. Decret, *Aspects*, 62.

⁷ Recordemos, por ejemplo, la problemática con los donatistas. De hecho, tanto para católicos como para estos últimos, el maniqueísmo se constituía como un serio competidor, cf. Serge Lancel y James S. Alexander, "Donatistae". En *AugL*, vol. 2, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 606-638; Charles Pietri, "L'échec de l'unité «impériale» en Afrique. La résistance donatiste (jusqu'en 316)". En *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, vol. 2, editado por Charles Pietri y Luce Pietri (Paris: Desclée, 1995), 229-248.; Id., "Les difficultés du nouveau système en Occident: la querelle donatiste (363-420)". En *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, vol. 2, editado por Charles Pietri y Luce Pietri (Paris: Desclée, 1995), 435-451; William Hugh Clifford Frend, "Donatismo". En *NDPAC*, vol. 1. 2ª ed., editado por Angelo Di Berardino (Genova: Marietti, 2006), col. 1481-1492; Nello Cipriani, "Lo scisma donatista: un conflitto tra teologia e politica". En *I conflitti religiosi nella scena pubblica. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, editado por Luigi Alici. Studi agostiniani, 22 (Roma: Città Nuova, 2015), 149-197; véase también la obra colectiva: *The Donatist Schism. Controversy and Context*, editado por Richard Miles (Liverpool: Liverpool University Press, 2016).

⁸ «La défense du manichéisme par Faustus représente une tentation pour les chrétiens: l'orgueil de croire que le salut se fait en dehors d'une histoire de Dieu avec les hommes, sans préparation, sans incarnation réelle, sorte de pagano-christianisme moralisateur. C'est contre cette tentation qu'Augustin réagit quand il polémique avec les manichéens» (Massie, *Peuple*, 188).

⁹ Véanse los artículos de M. Dulaey con relación a aprendizaje exegético de Agustín desde su conversión y durante el presbiterado, cf. Martine Dulaey, "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Années 386-389". *REAug* 48/2 (2002): 267-295; Id., "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Années 390-392". *REAug* 49/1 (2003): 43-84; Id., "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Années 393-394". *REAug* 51/1 (2005): 21-65.

elementos en cuestión son considerados en una visión amplia de la vida personal y eclesial. La capacidad de hacer conexiones en la mente al tratar asuntos que se refieren a la *fides catholica* y a la *uita christiana* no escasean en el autor de las *Confessiones*, ni siquiera cuando entra de lleno en una polémica como la mantenida con el maniqueísmo¹⁰.

En el caso concreto de la obra que estudiamos aquí, muy probablemente Agustín escribió la réplica a Fausto debido a la difusión y al éxito de sus *capitula*, dedicados a la instrucción de los fieles maniqueos del norte de África¹¹. Si la obra de Agustín es una réplica a la misma, no debe olvidarse que la obra de Fausto es una articulada respuesta a muchas de las acusaciones que eran formuladas a los maniqueos por parte de los católicos, no sin intención, al mismo tiempo, proselitista. Agustín conoció los *capitula* a través de los hermanos (*fratres*)¹² que, a su vez, deseaban que fueran replicados:

«Existió un cierto Fausto, africano de raza, ciudadano de Milevi, de palabra dulce, astuto por su ingenio, maniqueo de religión y, en consecuencia, extraviado por tan nefando error. Conocí personalmente a ese hombre según lo he recordado en los libros de mis *Confesiones*. Publicó cierto libro contra la recta fe cristiana y la verdad católica (*aduersus rectam christianam fidem et catholicam ueritatem*), que llegó a nuestras manos. Cuando lo leyeron los hermanos, desearon y, por el derecho que tiene la caridad por la que les sirvo, me pidieron que le diese réplica. Es lo que emprendo ahora en el nombre y con la ayuda de Jesucristo, nuestro Señor y Salvador, para que cuantos lean esto comprendan que de nada vale la agudeza de ingenio ni la elegancia de estilo, si el Señor no dirige los pasos del hombre. Cosa que la misericordia divina, con oculta equidad, ha otorgado a muchos ingenios, incluso más romos y menos capacitados; por el contrario, su correr más veloz y obstinado condujo a muchos otros, agudísimos y sumamente

¹⁰ Con relación a su experiencia maniquea, narrada en las *Confessiones*, se debe recordar: «que tuvo un fuerte impacto cristológico pero devaluaba a la Iglesia por sus propuestas de fe. En la conversión de Agustín, sin embargo, no fue indiferente el aspecto eclesial, a cuya *auctoritas* se adaptó desde el principio» (Vittorino Grossi, *Agustín de Hipona. Vida, escritos, legado histórico*. BAC.EE, 268 [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2022], aquí 134).

¹¹ Para la descripción del ministerio de Fausto como obispo maniqueo y su destacado rol en el África maniquea: François Decret, “Faustus de Milev, un évêque manichéen au temps de saint Augustin”. En *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. Atti del 25º Incontro di Studiosi dell’antichità cristiana*. SEA, 58 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997), 763-765.

¹² Muchas de las obras del Hiponense nacieron de esta manera, como una respuesta a la petición de hermanos en la fe o de sujetos interpelados por algún punto de la misma, cf. Nello Cipriani, “Introducción a la Teología de san Agustín”. En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por José Oroz Reta y José A. Galindo (Valencia: Edicep, 2005), 27-89. En otras palabras, «compiling “question and answer” texts was, moreover, a common practice within early Christianity. That a Christian bishop like Augustine should be able to respond satisfactorily when addressed with questions was apparently a widespread assumption: his “brothers” at Hippo demanded it, as did his congregation and members of the elite in Hippo, Carthage, and further afield» (Caroline Humfress, “Controversialist: Augustine in Combat”. En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey [Oxford: Blackwell Publishing, 2015], 323-335, aquí 326).

elocuentes, desprovistos de la ayuda de Dios, a alejarse más y más del camino de la verdad (*ueritatis uia*)»¹³.

Este breve texto nos ofrece una serie de elementos que pueden ayudar al lector a comprender mejor el motivo y las circunstancias de la obra, completando así lo dicho por el Hiponense en las *Retractationes*. Aquí cabe destacar los siguientes aspectos.

Agustín, al mismo tiempo que ofrece algunos datos biográficos sobre Fausto, remite al lector del *Contra Faustum* al libro V de las *Confessiones*. Allí describe aquel encuentro personal del que habla en estas primeras palabras de la réplica. De hecho, parece mantener la misma interpretación de la figura de Fausto que ofrecía en las *Confessiones*, elogiando sus dotes retóricas, pero subrayando su permanencia en el error¹⁴.

En efecto, en el libro V de su obra más conocida, el Hiponense no solo expresa la significación personal de Fausto en su itinerario de búsqueda existencial¹⁵, sino que también deja entrever que en el obispo maniqueo veía el mejor reflejo del peligroso proselitismo maniqueo en cuanto promovía el error y alejaba de la verdad a los fieles menos instruidos¹⁶.

El mismo Agustín, narrando el encuentro que tuvo con el obispo maniqueo a sus veintinueve años en la ciudad de Cartago, nos presenta su figura como la de un peligro

¹³ Aug., c. *Faust.* I, 1. CSEL 25,1,251/1-19: *Faustus quidam fuit gente Afer, ciuitate Mileuitanus, eloquio suauis, ingenio callidus, secta Manichaeus ac per hoc nefando errore peruersus. noueram ipse hominem, quemadmodum eum commemorauit in libris confessionum mearum. hic quoddam uolumen edidit aduersus rectam christianam fidem et catholicam ueritatem. quod cum uenisset in manus nostras lectumque esset a fratribus, desiderauerunt et iure caritatis, per quam eis seruimus, flagitauerunt, ut ei responderemus. hoc adgrediar nunc in nomine atque adiutorio domini et saluatoris nostri Iesu Christi, ut omnes, qui haec legent, intellegant, quam nihil sit acutum ingenium et lingua expolita, nisi a domino gressus hominis dirigantur. quod multis etiam tardioribus et inualidioribus occulta aequitate diuinae misericordiae praestitum est, cum multi acerrimi et facundissimi deserti adiutorio Dei ad hoc uelociter et pertinaciter currerent, ut a ueritatis uia longius aberrarent.*

¹⁴ Para complementar la información sobre este encuentro: Michelle Pellegrino, *Le "Confessioni" di Sant'Agostino. Studio introduttivo* (Roma: Studium, 1972), 78-89; André Mandouze, "Le livre V des *Confessions* de Saint Augustin". En «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. *Livri III-V. Lectio Augustini Settimana Agostiniana Pavese*, editado por Julien Ries, Armando Rigobello y André Mandouze (Palermo: Edizioni Augustinus, 1984), 39-55; Lancel, *Saint Augustin*, 85-88; BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma*, I, 106-134.

¹⁵ La decisión de abandonar el maniqueísmo, precipitada por el encuentro de Fausto, no es de orden religioso, sino de orden racional, como bien lo indicaba Mandouze, "Le livre V", 53.

¹⁶ Solo así se explica una afirmación como la de P. Brown a propósito de lo que representaba Fausto: «He represented the wing of Manichaeism that stood for a "reformed" Christianity: he claimed to be living the life of a "true" Christian by following the example of Christ drastically as would S. Francis» (Brown, *Augustine*, 48). Guy G. Stroumsa sostiene que los Padres de la Iglesia no vieron tanto una amenaza exterior, sino un peligro interior, una corrupción absoluta de la verdad, la peor de todas las herejías. Por otra parte, si es cierto lo que dice el mismo investigador, cabe dar relieve a la réplica de Fausto como una de las mejores expresiones de la polémica antigua contra el cristianismo, ya que lo compara con obras como el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir o el *Contra Celso* de Orígenes porque contiene una de las mejores confrontaciones lanzadas al cristianismo antiguo (cf. Stroumsa, *Savoir et salut*, 342-343).

para los creyentes, llamándolo gran «lazo del demonio» (*magnus laqueus diaboli*). Es cierto también, como adelantamos, que Fausto fue merecedor de algunos reconocimientos por parte del Hiponense, como, por ejemplo, el de ser un orador bien preparado, que era capaz de seducir y persuadir en el terreno de la dialéctica¹⁷. Justamente por este motivo, porque «caían muchos por el encanto seductor de su elocuencia» (*multi implicabantur eo per illecebram suaviloquentiae*)¹⁸, el entonces *auditor* maniqueo y ahora obispo de Hipona podía percibir entonces que se trataría de un auténtico escollo para la fe de los sencillos¹⁹.

De hecho, si uno hace una lectura detenida y atenta de todo el libro V de las *Confessiones* podrá comprobar que Agustín permanentemente opone dos grandes valores que, hasta el momento, estimaba prácticamente por igual, al menos desde que leyó el *Hortensius* de Cicerón a sus 19 años: *eloquentia* y *ueritas*. La primera, en este momento de su vida, iría cediendo espacio a la segunda, para ser esta rectora de todo su itinerario filosófico, teológico y pastoral:

«Ya había aprendido de ti que no por decirse una cosa con elegancia debía tenerse por verdadera, ni falsa porque se diga con desaliño; ni a su vez verdadero lo que se dice toscamente, ni falso lo que se dice con estilo brillante; sino que la sabiduría y necesidad son como manjares, provechosos o nocivos, y las palabras elegantes o triviales, como platos preciosos o humildes, en los que se pueden servir ambos manjares»²⁰.

En este sentido, es notable el fuerte contraste con el que presenta, por un lado, a Fausto y a Mani como representantes del error y del engaño, quienes eran capaces de persuadir a los fieles católicos por la fuerza de sus personalidades y de su retórica (especialmente el obispo maniqueo); por otro, hace referencia a figuras como Mónica y Ambrosio, muy significativas con relación al encuentro de Agustín con la verdad.

Ambrosio, especialmente, aparece como portador de un mensaje también elocuente, pero, por sobre todas las cosas, verdadero. Las siguientes palabras en referencia al obispo de Milán dejan en claro la diferencia real, y a la vez antitética, entre uno y otro obispo:

«Le escuchaba con todo cuidado cuando predicaba al pueblo, no con la intención que debía, sino como queriendo explorar su facundia y ver si correspondía a su fama o si era

¹⁷ Podemos decir que Fausto y Agustín eran producto de una cultura agonística muy personalizada. De hecho, en gran medida se buscaba institucionalizar el conflicto competitivo por su repercusión social, cf. Humfress, "Controversialist", 323-335.

¹⁸ Cf. Aug., *conf.* V, 3. CCL 27, 58/1-4.

¹⁹ Recordemos aquí que el mismo Agustín, movido por su entusiasmo inicial, se convirtió al proselitismo maniqueo ejerciendo un poder de atracción considerable sobre sus amigos y allegados: Romaniano, Alipio, Verecundo, Nebridio y Honorato, cf. Coyle, *Manichaeism and its Legacy*, 313-314.

²⁰ Aug., *conf.* V, 10. CCL 27, 62/21-27: *iam ergo abs te didiceram nec eo debere uideri aliquid uerum dici, quia eloquenter dicitur, nec eo falsum, quia incomposite sonant signa labiorum; rursus nec ideo uerum, quia impolite enuntiatur, nec ideo falsum, quia splendidus sermo est, sed perinde esse sapientiam et stultitiam, sicut sunt cibi utiles et inutiles, uerbis autem ornatis et inornatis sicut uasis urbanis et rusticanis utrosque cibos posse ministrari.*

mayor o menor que la que se pregonaba, quedándome colgado de sus palabras, pero sin cuidar de lo que decía, que más bien despreciaba. Me deleitaba con la suavidad de sus sermones, los cuales, aunque más eruditos que los de Fausto, eran, sin embargo, menos festivos y dulces que los de éste en cuanto al modo de decir; porque, en cuanto al fondo de los mismos, no había comparación, pues mientras Fausto erraba por entre las fábulas maniqueas, éste enseñaba saludablemente la salud eterna»²¹.

En definitiva, para Agustín comienza a ser más importante el *docere salutem* que el *modus dicendi* o *eloquentia*²². Muy probablemente, a esta altura de su vida y de su itinerario de búsqueda afinó sus actitudes y disposiciones para el discernimiento intelectual y espiritual; aun así, no estaba del todo convencido de abrazar plenamente la verdad católica, como él mismo dirá al final de este libro.

En cualquier caso, aquí nos interesa señalar que Fausto pasó a ser la representación más clara del peligro pastoral provocado por el movimiento maniqueo. Algo así como el ejemplo más acabado en el norte de África del proselitismo del movimiento fundado por Mani. Un lugar como el que tiene en las *Confessiones*, prácticamente de la misma magnitud que del que goza el fundador de la secta, no lo ocupa ningún otro representante maniqueo. Por otra parte, y como ya dijimos, no hay obra antimaniquea más extensa que el *Contra Faustum*²³.

De este modo, retornando al texto citado más arriba, decíamos que existe una correspondencia significativa entre la presentación que hace allí de su figura y la que acabamos de considerar a propósito del libro V de las *Confessiones*. Más aún, la misma preocupación se descubre detrás de las palabras de Agustín en *c. Faust.* 1,1.

Por un lado, porque indica que la obra de Fausto ha sido leída por hermanos, esto es, miembros de la comunidad católica. De este modo es fácil constatar que el escrito era conocido y difundido entre los cristianos de diferente denominación. Además, también indica expresamente que le preocupaba que con ella no pocos correrían el riesgo de alejarse de la *uia ueritatis*. Por otra parte, el segundo motivo que ofrece consiste en el deber de caridad pastoral (*et iure caritatis, per quam eis seruimus*) que le obligaba a llevar adelante la réplica.

²¹ Ibid., V, 23. CCL 27, 70/14 – 71/23.

²² Es interesante notar la oposición de términos e imágenes que se pueden encontrar cuando Agustín habla de Fausto y Ambrosio en el libro V de las *Confessiones*. De hecho, frente a la presentación de Ambrosio como “hombre benigno” y “doctor de la verdad”, que ofrece celosamente el alimento de la palabra al pueblo, Fausto es presentado como aquel que invita a servirse de copas elegantes, servidas con elegancia, pero que no servían para calmar la sed de verdad, y también de platos muy hermosos que, a pesar de su belleza, contienen alimentos nocivos que pueden dañar a los comensales, si se dejan guiar por apariencias, cf. Enrique A. Eguiarte Bendímez, “*Homo Dei*. La figura de Ambrosio como modelo de pastor de la Iglesia en las *Confesiones* de san Agustín”. *Aug(M)* 45 (2000): 359-382.

²³ Para algunos es el *Fundgrube* de cualquier estudioso del maniqueísmo. Se trata de una expresión empleada por F. C. Baur, citada por Van Oort, “Augustine and Manichaeism”, 202.

Por si fuera poco, la cita implícita del salmo 36,23 confirma lo que decimos. También es citado en el libro V de las *Confessiones* cuando Agustín, hablando de sí mismo dice:

«Y tú, Señor, obraste conmigo por modos admirables, pues obra tuya fue aquélla, Dios mío. Porque *el Señor es quien dirige los pasos del hombre y quien escoge su camino*. Y ¿quién podrá procurarnos la salud, sino tu mano, que rehace lo que ha hecho?»²⁴.

La antítesis entre Fausto que no se deja dirigir y ayudar por Dios y Agustín que, luego de su extravío en el error maniqueo, lo supo hacer es suficientemente clara. Podemos decir que es esto lo que se encuentra en el pórtico de entrada por el que invita a pasar Agustín al lector al inicio de su obra:

«Es lo que emprendo ahora en el nombre y con la ayuda de Jesucristo, nuestro Señor y Salvador, para que cuantos lean esto comprendan que de nada vale la agudeza de ingenio ni la elegancia de estilo, si el Señor no dirige los pasos del hombre»²⁵.

El lector deberá elegir entre la elocuencia –*eloquium suavis et ingenium callidus* o también *acutum ingenium et lingua expolita* en expresiones de Agustín que describen a Fausto–, y la *ueritas* o simplemente la *uia ueritatis* por la que el Señor conduce a quienes se dejan ayudar.

Asimismo, cabe destacar que Agustín hace referencia a la obra de Fausto tratándola como un *uolumen aduersus rectam christianam fidem et catholicam ueritatem*. La fe y la verdad están en peligro para el obispo Agustín, aspecto que conviene tener presente y no olvidar bajo ningún punto de vista antes de cualquier análisis de los libros que pueda proponerse. El obispo de Hipona entiende que la *recta fides christiana* y la *catholica ueritas* están detrás de todas las *disputationes* con Fausto.

En conclusión, tanto en el texto de las *Retractationes* como en *c. Faust.* 1,1, leído juntamente con el libro V de las *Confessiones*, es posible descubrir el motivo principal de la réplica agustiniana a los *capitula* de Fausto. El obispo maniqueo era el mejor reflejo del competitivo proselitismo maniqueo²⁶ que, según Agustín, llegaba a subvertir elementos fundamentales de la fe cristiana y la verdad católica, entre ellos la fe en la encarnación del Hijo eterno²⁷.

²⁴ Aug., *conf.* V, 13. CCL 27, 64/38-40: *tu illud egisti, Deus meus. nam a domino gressus hominis diriguntur, et uiam eius uolet [Ps 36,23]. aut quae procuratio salutis praeter manum tuam reficientem quae fecisti?*

²⁵ Id., *c. Faust.* XII, 15. CSEL 25,1,251/12-15.

²⁶ Recordemos que la fuerza de la imagen pública del maniqueísmo residía, en gran medida, en su pretensión de ser el verdadero cristianismo y en procurar presentar las verdades de fe de manera racional y atrayente, cf. Cf. Wurst, “Der lateinische Manichäismus”, 90-92.

²⁷ Los *capitula* de Fausto, y antes las antítesis de Adimanto, eran, entre otras cosas, instrumentos de propaganda y polémica, dirigidos en gran parte contra la recepción cristiana del Antiguo Testamento. Agustín, en lo que a cristología se refiere, defenderá “el Cristo de los dos Testamentos”, cf. Madec, *Le Christ*, 248-255; Michael Cameron, “Augustine and the Scripture”. En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey (Oxford: Blackwell Publishing, 2015), 200-214, especialmente 204.

2. Datación de la obra

La cronología de la producción de autores de la edad patrística normalmente es un asunto de gran complejidad. El caso del Hiponense no es excepcional. Para ello, vamos a señalar una fecha estimada para la composición del *Contra Faustum*, fecha que cuente con suficientes adhesiones entre los especialistas en estudios de cronología agustiniana, no sin antes procurar ofrecer las grandes posturas al respecto.

En términos generales, la obra agustiniana se sitúa en el arco temporal que va de los años 398 a 404. Los investigadores han oscilado entre estos años al querer situar la réplica, tomando como punto de partida la información que nos ofrecen las *Confessiones* a propósito del encuentro personal entre Fausto y Agustín narrado en el libro V, las *Retractationes* y otros datos dispersos en cartas o referencias a la misma réplica agustiniana.

Entre los primeros intentos de datación se encuentra el de P. Monceaux, ya mencionado en otras ocasiones durante el desarrollo de nuestra investigación. Para el investigador francés las *Confessiones* y el *Contra Faustum* eran prácticamente contemporáneas. Agustín habría escrito el *Contra Faustum* algunos meses más tarde después de haber terminado las *Confessiones*, en el transcurso del año 398²⁸.

En intentos posteriores los estudiosos de la cronología han querido ser más cautos, ampliando el espectro de posibilidades, pero, al mismo tiempo, prefiriendo una datación tardía, siempre dentro del arco de tiempo arriba señalado.

Algunos especialistas en la cronología de la producción agustiniana se han inclinado por la opción de datar la obra después del año 400. P.-M. Hombert, que ha hecho el primer balance crítico acerca de los estudios sobre datación del *Contra Faustum*, la sitúa entre los años 400-402 o 401-403²⁹. José Anoz, siguiendo en gran medida al investigador francés, la data entre los años 400-402³⁰. F. Decret, por su parte, en el prestigioso léxico agustiniano ya citado con anterioridad, toma como punto de partida

²⁸ Cf. Monceaux, *Le manichéen Faustus*, 45; la primera edición de H.-I. Marrou – A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'augustinisme* (Paris: Éditions du Seuil, 1956), 154; James J. O'Donnell, *Augustine. Latin Literature*, 759 (Boston: Twayne Publishers, 1985), 143. En esta dirección, aunque con más cautela, se ha pronunciado K. Coyle al datarlo entre los años 398-400, Cf. Coyle, “Faustum Manichaeum, Contra”, 355-356; también G. Bardy que lo data alrededor del año 400, Bardy, “Notes complémentaires. «Contra Faustum»”, 578.

²⁹ Cf. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. CEAug: Série Antiquité, 163 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000), 25-29. Igualmente: Luigi Alici, “Introduzione”. En *Sant'Agostino. Contro Fausto manicheo (Libri I-XIX)*, editado por Luigi Alici, 5-93. Opera Omnia di sant'Agostino, 14/1 (Roma: Città Nuova, 2004), 21; Galynina y Baker-Brian, “Contra Faustum”, 196.

³⁰ Cf. José Anoz, “Cronología de la producción agustiniana”. *Aug(M)* 47 (2002): 229-312, aquí 241. También se decide por una datación similar Pío de Luis: «Todo indica que fue compuesta entre el 400 y el 404-405; probablemente más cerca de la primera fecha que de la segunda» (Pío de Luis, “Introducción”. En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis, 3-52. OCSA, 31 [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993], 20).

la datación de las *Confessiones* sobre la que habría un consenso para el período 397-400³¹ y dice que es imposible pensar que el *Contra Faustum* estuviese acabada para el año 400. Pero, además, aduce la carta 82 de Agustín a Jerónimo, escrita hacia el año 405, en la que se encontraría una información con relación a la fecha límite de composición. En ella Agustín ofrece a Jerónimo su interpretación de Gál 2,14, interpretación diferente a la del propio Jerónimo que veía en la escena una simulación de Pedro y Pablo. Para el Hiponense, admitir una simulación o mentira puesta por escrito en la Sagrada Escritura era poner en cuestión la verdad de todas las Escrituras canónicas. En cualquier caso, y más allá de la controversia exegética, Agustín dice lo siguiente: «ya antes de recibir tu carta había aclarado mi pensamiento, al escribir contra el maniqueo Fausto, como podrá verlo tu benignidad si se digna consultar ese lugar»³². Todo le lleva admitir como fecha probable los años 400-404³³.

Ahora bien, por nuestra parte preferimos inclinarnos por una opción más prudente y continuar contando con la posibilidad de que Agustín haya elaborado la obra en un arco de tiempo más amplio. Del mismo parecer son M. Dulaey y A. Massie, aunque hacen una serie de matizaciones que merecen ser tenidas en cuenta³⁴. En efecto, sostienen que muy probablemente la obra comenzó a escribirse en el año 398 y 399 hasta el libro XII, que le demandaría mucho más tiempo debido a las lecturas que Agustín debía realizar para ofrecer una lectura antimaniquea de tantos pasajes referidos al Antiguo Testamento. Por otro lado, los libros XIII-XXXIII serían poco posteriores al año 403, porque en el *De consensu euangelistarum*, muy probablemente del 404-405³⁵, reenvía al lector al libro XXII, 55 del *Contra Faustum*³⁶. También la carta antes citada a Jerónimo es un dato más para indicar una fecha límite, así como la reseña del *Contra Faustum* en las *Retractationes*, situada entre las obras del episcopado, después de las *Confessiones* y antes de las actas del debate con el maniqueo Félix, del año 404, y *Contra Secundinum manichaeum*, de los años 403-405³⁷, no dejan de constituir un motivo más para delimitar mejor el arco temporal de los años 398-403. En definitiva, para M. Dulaey y A. Massie todo parece indicar que la redacción del *Contra Faustum* no puede ir más allá del 403. Por tanto, la réplica a Fausto se dataría entre el año 398 y el año 403³⁸. Si se data en estos años, puede decirse que «los

³¹ Para los primeros diez libros (I-X) el período indicado es 397-400, mientras que para los últimos tres libros (XI-XIII) se especula con su composición durante el año 403, Cf. Hombert, *Nouvelles*, 2-23.

³² Aug., ep. LXXXII, 17. CSEL 34,2,368/13-15.

³³ Cf. Decret, "Faustum Manichaeum (contra-)", 1245.

³⁴ Cf. Martine Dulaey y Alban Massie. "Les circonstances de la rédaction". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey (BAug, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018), 9-15.

³⁵ Cf. Helmut Merkel, "Consensu euangelistarum (De-)". En AugL, vol. 1, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), col. 1244-1252.

³⁶ Cf. Aug., cons. eu. I, 8. CSEL 43,8/10-12.

³⁷ Cf. Hombert, *Nouvelles*, 31-32.

³⁸ «Il est donc raisonnable de garder pour le Contre Fauste l'éventail des années 398-403, en espérant que les données de la critique interne permettront de préciser les choses» (Dulaey y Massie. "Les circonstances", 15).

primeros años del siglo V son para Agustín un período intenso en el que se abate sobre todos los frentes: donatistas, paganos, maniqueos»³⁹.

3. El *Contra Faustum* en el marco de los escritos antimaniqueos

Las obras antimaniqueas ocupan un lugar considerable si prestamos atención a la totalidad de la producción agustiniana. Sin duda alguna esto se debe a que tempranamente, desde los inicios de su actividad intelectual y literaria, esto es, una vez que regresó al catolicismo abrazado desde siempre por su madre Mónica, Agustín se vio en la necesidad de confutar a los maniqueos. En este movimiento había permanecido durante nueve años. Y, como lo narra en sus *Confessiones*, son muchos los factores que lo retuvieron en el movimiento iniciado por Mani. Principalmente, su deseo de verdad⁴⁰ y también la experiencia comunitaria que ofrecían a quienes se unían a sus filas⁴¹.

Si bien antes hemos mencionado muchas de las obras antimaniqueas al tratar el itinerario cristológico del Hiponense, cabe mencionarlas nuevamente, pero de manera cronológica y, al mismo tiempo, dejando de lado otros escritos que no tuvieron la finalidad polémica de la que hablamos.

Después de su bautismo, en el período que abarca los años 388 a 391, escribe las siguientes obras, cuyo contenido refleja uno u otro aspecto de la controversia entablada con el maniqueísmo: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, *De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De genesi contra Manichaeos* y *De uera religione*.

En el periodo que va desde el año 391, año en el que es ordenado presbítero, hasta el año 395, en que recibe la ordenación episcopal, escribe *De utilitate credendi*, *De duabus animabus*, *Contra Adimantum* y *Acta contra Fortunatum Manichaeum*.

Durante el episcopado, esto es, a partir del año 395 y hasta su muerte, aunque aquí nos interesa reseñar las obras antimaniqueas, se ocupa de los seguidores de Mani en *De epistulam Manichaei quam uocant fundamenti*, *Contra Faustum Manichaeum*, *De natura boni*, *Contra Secundinum* y *Contra Felicem Manichaeum*.

Como podemos ver, el *Contra Faustum* se encuentra en el último período reseñado. Como ya hemos dicho, se trata de un momento en el que Agustín muestra signos de una madurada capacidad de abordar cuestiones exegéticas y teológicas muy variadas con una profundidad y altura dignas de destacar. De hecho, ya hemos mencionado que

³⁹ Ibid., 15. La traducción es nuestra.

⁴⁰ Aug., *conf.* III, 10.

⁴¹ *conf.* IV, 13. Para los aspectos biográficos de la etapa maniquea de Agustín: cf. Brown, *Augustine*, 35-49; Lancel, *Saint Augustin*, 52-90.

componía obras de gran calado, ciertamente no estrictamente antimaniqueas, pero que le demandaban un esfuerzo de análisis y síntesis más que meritorio⁴².

El maniqueísmo, el caso que ocupa nuestra mayor atención, seguía ejerciendo un influjo notorio en la Hipona de entonces y en todo el norte de África. Pero, sobre todo, los maniqueos indudablemente se habían hecho competentes en exégesis, desarrollando, especialmente a partir de Adimanto⁴³, criterios exegeticos propios, vinculados, por supuesto, a la naturaleza de la doctrina de Mani, que era capaz de abrazar elementos del judeocristianismo⁴⁴.

Creemos que, en aquel contexto, el *Contra Faustum* viene a completar el pensamiento de Agustín expresado en obras antimaniqueas anteriores, al menos según la datación actual consolidada a propósito de la cronología de la producción agustiniana. Si consideramos, a modo de ejemplo, la naturaleza de obras como el *Contra Adimantum* y las *Acta contra Fortunatum*, las dos anteriores a la réplica dirigida a Fausto, podremos comprobar lo que decimos. Por un lado, en el *Contra Adimantum* el Hiponense responde con exégesis a la obra de un exégeta como era el misionero maniqueo Adimanto. Por otro lado, en las *Acta contra Fortunatum* el debate se centra fundamentalmente en la pregunta por el origen del mal, que deriva en un extenso tratamiento de la cosmogonía y la antropogonía maniquea, esto es, de un debate doctrinal y no inmediatamente exegetico. Sin embargo, hoy algunos investigadores reconocen en esta obra un punto de inflexión en la controversia, hasta el punto de indicar que Agustín habría evolucionado en su pensamiento gracias a las respuestas del presbítero maniqueo⁴⁵. Lo que sí es seguro, es que la cristología maniquea no fue contestada por Agustín⁴⁶.

En este sentido, si se presta atención y se lee detenidamente el *Contra Faustum* podrá notarse que tanto la discusión exegetica como el debate doctrinal están presentes a lo largo de toda la obra⁴⁷. Sin duda, como ya reconocía Monceaux, Fausto merece ser reconocido por su estudio de la Escritura, debiéndole no poco a Adimanto, pero no es menos cierto que están presentes en la obra los elementos fundamentales de la doctrina maniquea sobre Dios (la trinidad maniquea, incluyendo su particular comprensión de la cristología), sobre el hombre y sobre el mundo, así como muchos

⁴² No es posible comprender adecuadamente dicha evolución sin profundizar en los inicios y el curso de los más variados elementos de su período episcopal. Para ello recomendamos la provechosa lectura de Lancel, *Saint Augustin*, 209-453.

⁴³ Cf. Chatillon François, "Adimantus Manichaei discipulus": *RMÂL* 10 (1954): 191-203; François Decret, "Adimantus". En AugL, vol. 1, dirigido por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), 94-95.

⁴⁴ Véase lo dicho en el capítulo I.

⁴⁵ Esta es la tesis de BeDuhn, "Did Augustine", 463-479.

⁴⁶ Cf. Decret, "La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus", 455.

⁴⁷ Para el debate como instrumento de difusión del maniqueísmo, denominado incluso cristianismo "dialéctico", o en otras palabras: «Disputation was central to Manichaean religious identity from the inception of the movement» (Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* [London: University of California Press, 1995], 70-108, aquí 71).

aspectos de su eclesiología y su ética. Que Fausto no dominara completamente los elementos teológicos del maniqueísmo heredado, y que Agustín en gran medida haya introducido muchos de estos elementos doctrinales para dar consistencia y ampliar su crítica, constituyen otros aspectos a valorar. Fausto tenía un objetivo con los *capitula*; Agustín otro distinto con su réplica. La ampliación temática de la respuesta agustiniana estaría a la base de un objetivo más ambicioso que el de replicar al obispo maniqueo⁴⁸. De hecho, es en esta obra donde Agustín denuncia con amplitud y recurrencia lo que considera como docetismo cristológico de Fausto⁴⁹.

Además, en el *Contra Faustum* se confirman y mejoran, teológica y exegéticamente hablando, muchas de las consideraciones que Agustín supo esgrimir en obras anteriores en torno a temas como la unidad de los dos Testamentos, la relación entre Escritura y Tradición o la comprensión de aspectos centrales de la ética cristiana, especialmente desde una hermenéutica bíblica fundamentalmente cristocéntrica⁵⁰.

En definitiva, Agustín volvió a revisar de manera omnicomprendensiva la exégesis maniquea⁵¹, ya que, al tener más conciencia de la centralidad de la encarnación en la economía de la salvación, comprendió que el rechazo del Antiguo Testamento implicaba necesariamente “desfigurar” a Cristo⁵².

⁴⁸ «Le *Contra Faustum* se situe pratiquement au terme d’une grande saison de textes antimanichéens depuis les années 387/388 et le *De moribus ecclesiae catholicae* ainsi que le premier livre du *De libero arbitrio*: lorsqu’il rédige le *Contra Faustum*, Augustin est loin d’être un novice dans la polémique antimanichéenne et peut capitaliser l’expérience acquise sur une bonne dizaine d’années» (Perrin, “Hérésologies”, 45).

⁴⁹ Cf. Coyle, “Jesus”, 69; Kudella, “Christologie”, 9. Véase *supra*, “Introducción”, especialmente nota 95, y “Capítulo I”, especialmente nota 101.

⁵⁰ Cf. Isabelle Bochet, “L’herméneutique biblique dans le *Contra Faustum*”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18B (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2020), 13-74, especialmente 15.

⁵¹ «Al mismo tiempo que se iba desenmarañando del error maniqueo, se daba cuenta del engaño en el cual había caído: había sido atraído por la promesa de un falso racionalismo, que en realidad celaba una nueva esclavitud fideísta, y descubría que la exégesis maniquea se basaba sobre un prejuicio que a su vez ocultaba una opinión preconcebida de carácter metafísico» (Basevi, *San Agustín*, 85).

⁵² «Later in the 390s, perhaps as he acquired a sharpened sense of the integral role of the humanity of Christ and of his body the church in salvation, Augustine deepened his sense of Scripture’s unity by paying strong attention to Christ’s fulfillment of prophecy (...) Christ’s voice appeared to clothe itself in the words of the psalmist David and of the apostle Paul; they spoke in his name – like the angels and prophets, who declared “Thus says the Lord” and then spoke in the first person (c. *Adim.* IX,1). Isaiah in the Old Testament and Peter in the New spoke “with one mouth” (c. *Faust.* XI,6), while Jesus “wrote” the contrasting genealogies of the Gospels through members of his body, Matthew and Luke, as if with his own hand (cons. eu. I,35-54). Before his Incarnation, Christ sent forth members of his body like Abraham and Jacob, so that everything they said and did might be written down “for our sake” (with constant reference to Rom 15,4 and 1Cor 10,1-11; see cat. rud. III,6). Augustine perceived that the Old and the New Testaments belong together not only because their teachings do not conflict, but also because they share a single identity. If Scripture has “a single face”, then the Manichean rejection of Israel’s Scriptures was not merely irrational but self-destructive, because to deny the Old Testament is to “deface” Christ» (Cameron, “Augustine and the Scripture”, 204-205).

Por último, conviene resaltar que la magnitud de la réplica a Fausto, los elementos doctrinales que contiene, especialmente los referidos a la defensa de la encarnación, y su ubicación posterior a obras antimaniqueas significativas, como las que hemos mencionado inmediatamente más arriba, hacen que esta obra, elaborada entre los años 398-403, merezca toda nuestra atención para estudiarla en profundidad y proponer un tipo de lectura en la que se considere la defensa de la encarnación y sus consecuencias para la soteriología como un tema transversal a toda la obra.

4. Sumario de la obra

Una de las líneas de investigación desarrolladas en torno a los *capitula* de Fausto y también en torno a la réplica agustiniana ha sido la del estudio de la estructura formal de ambas obras. Comenzando por los *capitula* de Fausto, el estudio de P. Monceaux ha sido el primero en señalar la complejidad del tema y, al mismo tiempo, ha lanzado una hipótesis sobre la estructura formal de la obra⁵³.

Ahora bien, cabe hacer una aclaración sobre el término *capitulum*⁵⁴. En el latín de los autores cristianos antiguos, en muchas ocasiones se trata esencialmente de un *locus* de la Escritura, por tanto, las *disputationes* –de las que hablaba Agustín– tendrían como motivo de *contentio* un *capitulum* o *quaestio*, para utilizar un concepto clásico⁵⁵. Fausto en los tradicionalmente llamados *capitula* habría formulado *responsiones* con las que buscaría refutar principios de la hermenéutica católica⁵⁶.

Por otro lado, el término *disputatio*, en la obra agustiniana, alude a controversias entabladas por adversarios que contrastan en alguna materia, especialmente cuando se trata de exégesis o dogmática⁵⁷. El *Contra Faustum* no escapa a esta caracterización, ya que en él se dan cita cuestiones exegéticas, temas dogmáticos, éticos y pastorales.

⁵³ Cf. Monceaux, *Le manichéen Faustus*, 33. Ni Monceaux ni los autores que veremos en seguida incluye el primer *capitulum* al considerarlo prólogo de toda la obra.

⁵⁴ Para la etimología de la palabra, véase: “Capitulum”. En TLL, vol. 3 (Lipsiae: B. G. Teubneri, 1907-1912), 350-352; Aegidio Forcellini, “Capitulum”. En LTLat, vol. 1 (Patavii: Typis Seminarii, 1940), 526.

⁵⁵ Útiles referencias pueden encontrarse en Albert Blaise, “capitulum”. En *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout: Belgique, 1954), 131. Véase lo que se dice a propósito de las acepciones 3 («coupure, passage, petite citation») y 6 («partie essentielle d'un raisonnement, chapitre, question»).

⁵⁶ Se puede recordar aquí el valor de la dialéctica para los fieles maniqueos, que no se sentían desprovistos ante un posible debate: «The Manichaeans did not throw out such questions casually; they were trained to deal with the likely responses of their interlocutors. By anticipating probable responses and counter responses, Manichaean debaters, like experienced chess players, could comfortably and predictably disarm the opposition» (Lim, *Public Disputation*, 89).

⁵⁷ Para el concepto de *disputatio* véase Therese Fuhrer, “Disputatio”. En AugL, vol. 2, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 504-508. Por otra parte, no deben olvidarse las aportaciones de G. Wurst en lo que se refiere al género literario de la obra. El autor propuso la tesis, que hasta el momento goza de gran consenso, de que la palabra *capitula* debe ser asociada a la de *kephalaia*, esto es, al género utilizado por el maniqueísmo de los primeros discípulos de Mani, pero conocido también en el Norte de África. En resumen, se trataría de un género literario popular de la Tardo-

En cualquier caso, y volviendo a la propuesta P. Monceaux sobre el orden de los *capitula*, hay que decir que toma como punto de partida cómo se presentan actualmente en la obra agustiniana, que hasta el momento es su primera fuente de conocimiento. Este es el orden que conocemos a través de las ediciones de la obra de Agustín:

- Dos capítulos sobre la Encarnación (cf. II, 1; III, 1);
- Uno sobre el Antiguo Testamento (cf. IV, 1);
- Uno sobre la Encarnación (cf. V, 1);
- Uno sobre el Antiguo Testamento (cf. VI, 1);
- Uno sobre la Encarnación (cf. VII, 1);
- Tres sobre el Antiguo Testamento (cf. VIII, 1; IX, 1; X, 1);
- Uno sobre las interpolaciones de las cartas de Pablo (cf. XI, 1);
- Ocho sobre el Antiguo Testamento (cf. XII, 1; XIII, 1; XIV, 1; XV, 1; XVI, 1-8; XVII, 1-2; XVIII, 1-3; XIX, 1-6);
- Dos sobre la concepción de Dios (cf. XX, 1-4; XXI, 2);
- Uno sobre el Antiguo Testamento (cf. XXII, 1-5);
- Uno sobre la Encarnación (cf. XXIII, 1-4);
- Dos sobre la concepción de Dios (cf. XXIV, 1; XXV, 1);
- Cuatro sobre la Encarnación (cf. XXVI, 1-2; XXVII, 1; XXVIII, 1; XXIX, 1);
- Dos sobre las interpolaciones de las cartas de Pablo (cf. XXX, 1-4; XXXI, 1-3);
- Dos sobre las interpolaciones de los Evangelios (cf. XXXII, 1-7; XXXIII, 1-3).

Ahora bien, su propuesta de “restitución” de los *capitula* miraba a dar un paso más en la dirección de reconocer un orden lógico que nos acercaría al plan primigenio de Fausto:

- a) controversia sobre la Encarnación:
 - con argumentos de razón (cf. XXIII, XXVI-XXIX);
 - con argumentos escriturísticos (cf. II-III, V, VII);
- b) interpolaciones en el Nuevo Testamento:
 - en Pablo (cf. XI, XXX-XXXI);

antigüedad asociado a la literatura *Erotapokriseis* o al llamado género *Quaestiones et responsiones*. Veáse Wurst, “Bemerkungen”, 307-324. Muy sugerentes resultan las consideraciones de Timothy Pettipiece, “Coptic Answers to Manichaean Questions: The Erotapokritic Nature of the Kephalaia”. En *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne*, editado por Marie-Pierre Bussières. IPM, 64 (Turnhout: Brepols, 2013), 51-61.

- en los Evangelios (cf. XXXII-XXXIII);
- c) crítica del Antiguo Testamento:
 - un cristiano debe rechazar el Antiguo Testamento (cf. IV, VI);
 - el Antiguo Testamento está en desacuerdo con el Nuevo (cf. VIII-X, XV);
 - Cristo rechaza el Antiguo Testamento (cf. XVII-XIX);
 - los profetas son mentirosos (cf. XII-XIII);
 - indignidad de Moisés (cf. XIV, XVI);
 - indignidad de los profetas y de los patriarcas (cf. XXII);
- d) concepción de Dios:
 - respuesta contra la acusación de idolatría y de politeísmo (cf. XX-XXI);
 - el Dios de los maniqueos (cf. XXIV-XXV)⁵⁸.

Esta propuesta recibió críticas que subrayan las serias dificultades que presentaba la línea de investigación que buscaba “restituir” los *capitula* a su forma original. F. Decret, por su parte, decide retomar no tanto la idea de búsqueda de un orden lógico, sino la agrupación de los temas doctrinales que se hallan detrás del conjunto de los *capitula*. De este modo, proponía el siguiente esquema en su obra *Aspects du manichéisme dans l’Afrique romaine*:

- a) el Antiguo Testamento: 14 *capitula* (cf. IV, 1; VI, 1; VIII, 1; IX, 1; X, 1; XII, 1; XIII, 1; XIV, 1; XV, 1; XVI, 1-8; XVII, 1-2; XVIII, 1-3; XIX, 1-6; XXII, 1-5);
- b) la Encarnación: 9 *capitula* (cf. II, 1; III, 1; V, 1-3; VII, 1; XXIII, 1-4; XXVI, 1-2; XXVII, 1-2; XXVIII, 1-3; XXIX, 1);
- c) la concepción de Dios: 4 *capitula* (cf. XX, 1-4; XXI, 1; XXIV, 1; XXV, 1);
- d) las interpolaciones en las cartas paulinas: 3 *capitula* (cf. XI, 1; XXX, 1-4; XXXI, 1-3);
- e) las interpolaciones en los Evangelios y en particular las contradicciones entre Mateo y Lucas: 2 *capitula* (cf. XXXII, 1-7; XXXIII, 1-3)⁵⁹.

Es interesante notar que el mismo autor, en la voz *Contra Faustum* del *Augustinus Lexikon*, introduce un pequeño cambio, reuniendo en un mismo apartado las interpolaciones en los Evangelios con las de las cartas paulinas⁶⁰. A esta misma agrupación de temas doctrinales se remite G. Wurst en la más reciente edición francesa del *Contra Faustum* que ya hemos citado más arriba. Todos las *quaestiones* quedarían incluidas bajo los siguientes grupos temáticos:

- a) El problema de la aceptación del Antiguo Testamento como Escritura santa (cf. IV, 1; VI, 1; VIII, 1; IX, 1; X, 1; XII, 1; XIII, 1; XIV, 1; XV, 1; XVI, 1-8; XVII, 1-2; XVIII, 1-3; XIX, 1-6; XXII, 1-5);
- b) La doctrina de la Encarnación de Cristo según los maniqueos (cf. II, 1; III, 1; V, 1-3; VII, 1; XXIII, 1-4; XXVI, 1-2; XXVII, 1-2; XXVIII, 1-3; XXIX, 1);

⁵⁸ Cf. Monceaux, *Le manichéen Faustus*, 42.

⁵⁹ Cf. Decret, *Aspects*, 67.

⁶⁰ Cf. Id., “Faustum Manichaeum (contra-)”, c. 1246. También en Id., “Faustus de Milev”, 763-765.

- c) La concepción maniquea de Dios (cf. XX, 1-4; XXI, 1; XXIV, 1; XXV, 1);
- d) La cuestión de las interpolaciones judías o católicas en los Evangelios canónicos y en las cartas paulinas (cf. XI, 1; XXX, 1-4; XXXI, 1-3; XXXII, 1-7; XXXIII, 1-3)⁶¹.

Los avances con relación a la indicación de los temas principales de los *capitula* han sido notables. Desde el trabajo pionero de P. Monceaux hasta las propuestas de F. Decret y G. Wurst es fácil notar una línea de continuidad y, al mismo tiempo, un progreso; al que se llega incluso cuando los estudiosos reconocen los límites de un tipo de aproximación como la que han llevado adelante. De hecho, algunos se inclinan por la idea de la inviabilidad de buscar un orden lógico para los *capitula*, tanto por la escasez de fuentes que tenemos a disposición, como por la sencilla razón de que sea muy probable que Fausto no haya escrito sus *capitula* con un orden tal⁶². Asimismo, sí parece conveniente tener presente las *quaestiones* principales que son objeto de tratamiento en los *capitula*. En cualquier caso, los esquemas que ofrecen F. Decret y G. Wurst reflejan bastante bien los temas indicados por Agustín en la síntesis que hacía en *Retractationes* II, 7,1.

Podemos dar un paso más y ofrecer aquí una breve síntesis de cada uno de los libros del *Contra Faustum*, dejando en claro qué pretendía abordar el obispo maniqueo en cada *capitulum* y qué tipo de respuesta buscaba ofrecer el Hiponense. Presentamos aquí un esquema similar al que A. Massie supo presentar en su tesis doctoral⁶³, así como en la introducción a la última edición francesa de la obra⁶⁴.

Se notarán algunas diferencias con relación a la demarcación de algunos temas. De hecho, hemos preferido indicar al inicio de cada apartado, exceptuando el primero, el tema tratado por la palabra *quaestio*, porque expresa muy bien la índole del texto que analizamos, que, en última instancia, responde al género de las *quaestiones et responsiones*. Luego, muy brevemente se confrontan la respuesta de Fausto y la réplica de Agustín.

Libro I: prólogo

- Agustín ofrece algunos datos biográficos de Fausto y cuenta la manera en que tuvo acceso a su obra. También dice que la réplica es el cumplimiento de un pedido de un grupo de hermanos católicos, al mismo tiempo que expone cómo se va a proceder en ella (cf. I, 1);

⁶¹ Cf. Gregor Wurst, “Les *capitula* de Fauste”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 9-84, especialmente 29.

⁶² «Mais là aussi, il est impossible de dégager une argumentation logique qui pourrait expliquer l’ordre des *Capitula* tel qu’Augustin nous les a transmis. Il est très vraisemblable que Fauste n’a pas eu l’intention de donner à son ouvrage un ordre logique» (*Ibid.*, 31).

⁶³ Cf. Massie, *Peuple*, 52-61.

⁶⁴ Cf. Alban Massie, “Sommaire”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 32-34.

- Las primeras palabras de Fausto son la apertura de su obra y con ellas se dirige a sus hermanos maniqueos. Pretende responder a los antagonistas, que para él son los judíos y los católicos, denominados “semicristianos”. La finalidad es que sus hermanos sean instruidos para defenderse de acusaciones venidas del catolicismo (cf. I, 2);
- Agustín comienza por el uso de la *retorsio*, ya que dice, no solo que los católicos no son “semicristianos”, sino también que los maniqueos son “falsos cristianos”, juicio más severo que el hecho por el obispo maniqueo. El resto de sus palabras miran a denunciar el engaño maniqueo (cf. I, 3).

Libro II: *Sobre la encarnación*

- *Quaestio*: «¿Aceptas el evangelio?»⁶⁵;
- El texto se abre con esta pregunta cuyo objeto es el *euangelium*. Sin embargo, en un breve diálogo se termina por delimitar la *quaestio* en torno al nacimiento temporal de Cristo. Fausto rechaza las genealogías porque no las considera parte del evangelio (cf. II, 1);
- Agustín define el evangelio como anuncio del Salvador, de él dan testimonios los evangelios y Pablo. Con otros argumentos escriturísticos, critica varios aspectos del mito maniqueo relacionados con la figura de Cristo y define las genealogías como partes integrantes del evangelio (cf. II, 2-6).

Libro III: *Sobre la encarnación*

- *Quaestio*: «¿Aceptas pues, la generación?»⁶⁶;
- Es evidente la continuidad con el argumento tratado en el libro anterior, pero aquí se trata acerca de divergencias entre los evangelistas. Fausto, amparándose en dichas divergencias, que considera irreconciliables, afirma no aceptar que Cristo haya nacido en la carne (cf. III, 1);
- Agustín, por su parte, reclama a Fausto no haber leído con una adecuada disposición las Sagradas Escrituras y desconocer las interpretaciones de los *diuinarum scripturarum pertractatores diligentissimi*. Se centra fundamentalmente en la justificación de la doble filiación de José, desarrollando el concepto de adopción. Finalmente, defiende las genealogías y con ello, el doble nacimiento de Cristo (cf. III, 2-6).

Libro IV: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Aceptas el Antiguo Testamento?»⁶⁷;
- En el estado actual de la obra agustiniana, este es el primer *capitulum* dedicado al Antiguo Testamento y la primera *disputatio* en torno al tema de

⁶⁵ Aug., c. *Faust.* II, 1. CSEL 25,1,253/18: *accipis euangelium?*

⁶⁶ Ibid., III, 1. CSEL 25,1,261/20: *accipis ergo generationem?*

⁶⁷ Ibid., IV, 1. CSEL 25,1,268/9: *accipis testamentum uetus?*

su rechazo por parte de los maniqueos. Fausto no reconoce en el Antiguo Testamento una herencia que deba recibir un cristiano, que se sabe destinatario de las promesas del Nuevo. Es tan grande la diferencia entre los bienes prometidos por uno y otro testamento que es incompatible para el cristiano abrazarlos a ambos (cf. IV, 1);

– El Hiponense anuncia por primera vez en la obra el principio de interpretación figurativa del Antiguo Testamento tomado especialmente a partir de 1Cor 10,6.11⁶⁸ y Lc 24,44: en las realidades temporales anunciadas en el Antiguo Testamento se ocultaban en figura las realidades del futuro, las que pertenecen al Nuevo Testamento. A los maniqueos una inadecuada manera de creer les impide entender el sentido de las Escrituras y ser instruidos en el reino de los cielos (cf. Is 7,9 y Mt 13,52) (cf. IV, 2).

Libro V: *Sobre la encarnación*

– *Quaestio*: «¿Aceptas el evangelio?»⁶⁹;

– La pregunta podría hacernos pensar que el desarrollo posterior versará sobre la naturaleza del *euangelium* o sobre los escritos evangélicos, sin embargo, la *disputatio* gira en torno al nacimiento humano de Cristo narrado en las genealogías. Fausto define el evangelio como la predicación y lo mandado por Cristo, y en las bienaventuranzas, que él encarnaría, se encontraría el ápice del mensaje cristiano. Ahora bien, en base a esta delimitación conceptual relativiza y excluye la fe en el nacimiento humano de Cristo como *pars fidei* (cf. V, 1-3);

– Agustín, por su parte, reivindica el nacimiento temporal de Cristo afirmando que es hijo del hombre, nacido de una mujer de la casa de David (cf. 2Tim 2,8), en ello se confirma su naturaleza humana. La autoridad del evangelio pide creer en el *filius hominis*, en su nacimiento de mujer, y cumplir lo que prescribió, pero la moral maniquea dista mucho de ser una concreción verdadera de las bienaventuranzas (cf. V, 4-11).

Libro VI: *Sobre el Antiguo Testamento*

– *Quaestio*: «¿Aceptas el Antiguo Testamento?»⁷⁰;

– Se trata de la segunda *disputatio* en torno al Antiguo Testamento, aunque en este caso se desciende a cuestiones particulares como son algunos de sus preceptos: circuncisión, descanso sabático y sacrificios. Para Fausto ni siquiera los católicos aceptan realmente el Antiguo Testamento porque violan estas prescripciones: no se circuncidan, no cumplen con el descanso sabático ni sacrifican víctimas en el templo. Con notable uso de la palabra,

⁶⁸ Agustín «orienta la conexión Nuevo-Antiguo Testamento alrededor de la cita de 1Cor 10,6.11» (Basevi, *San Agustín*, 152). Pueden verse los pertinentes comentarios del autor a propósito de la cita paulina en la nota a pie de página número 37.

⁶⁹ Aug., c. *Faust.* V, 1. CSEL 25,1,271/8: *accipis euangelium?*

⁷⁰ Ibid., VII, 1. CSEL 25,1,284/11: *accipis uetus testamentum?*

Fausto exigiría que los católicos reconozcan que en este aspecto no hay diferencia entre la *fides* católica y la maniquea (cf. VI, 1);

– La respuesta de Agustín tiene como punto de partida la distinción entre *praecepta uitae agenda* y *praecepta uitae significanda*⁷¹. Los maniqueos no sabrían distinguir entre unos y otros, olvidando las palabras del Apóstol Pablo antes mencionadas (cf. 1 Cor 10, 6.11). Luego, se detiene en cada uno de los preceptos en cuestión mostrando la significación cristiana de los mismos y, finalmente, confuta la declaración de Fausto sobre la impureza de toda carne (cf. VI, 2-9).

Libro VII: *Sobre la encarnación*

– *Quaestio*: «¿Por qué no crees en la genealogía de Jesús?»⁷²;

– Un nuevo *capitulum* muestra el rechazo de las genealogías por parte de Fausto, esgrimiendo nuevas razones para llegar a esa conclusión. El obispo maniqueo señala al menos dos razones para no creer en ellas: por un lado, que Jesús nunca confiesa por su propia boca tener padre o linaje en la tierra; por otro, que aquellos que le asignan esas genealogías no parecen haberlo conocido antes de su bautismo, ya que se le unieron en su juventud y madurez (cf. VII, 1);

– Agustín busca responder con argumentos escriturísticos, pero, por sobre todas las cosas, cuestiona de manera contundente que Fausto desprecie la autoridad de los evangelios y acepte como válido el testimonio de Mani (cf. VII, 2).

Libro VIII: *Sobre el Antiguo Testamento*

– *Quaestio*: «¿Por qué no aceptas el Antiguo Testamento?»⁷³;

– El *capitulum* se centra una vez más en la aceptación, o no, de la Escritura hebrea. Fausto contrapone la novedad cristiana a la vetustez hebrea, o de otra manera, la libertad cristiana a la esclavitud judía (cf. VIII, 1);

– Agustín ofrece una vez más el sentido de la validación cristiana del Antiguo Testamento basándose en 1Cor 10,6.11. Es falsa la oposición sugerida por Fausto. No entiende el sentido de Mt 13,52 malinterpretando así el significado de la novedad cristiana (cf. VIII, 2).

Libro IX: *Sobre el Antiguo Testamento*

– *Quaestio*: «¿Por qué no aceptas el Antiguo Testamento?»⁷⁴;

– Una vez más se manifiesta la discrepancia entre católicos y maniqueos en torno al valor de la Escritura hebrea. En este lugar, Fausto niega que los cristianos venidos de la gentilidad tengan que abrazar el Antiguo

⁷¹ Cf. Ibid., VI, 2. CSEL 25,1,285/13-14.

⁷² Ibid., VII, 1. CSEL 25,1,302/24: *quare non credis in genealogiam Iesu?*

⁷³ Ibid., VIII, 1. CSEL 25,1,305/14: *quare non accipis testamentum uetus?*

⁷⁴ Ibid., IX, 1. CSEL 25,1,307/19: *quare non accipis uetus testamentum?*

Testamento. En la argumentación entra en juego un texto bíblico querido por los maniqueos, que permite utilizar una metáfora para manifestar el riesgo que para un cristiano implica aceptar el Antiguo Testamento, que sería como pasar de la dulzura a la amargura (cf. Mt 7,17) (cf. IX, 1);

– Agustín, con la carta a los Romanos en la mano (cf. Rom 11,13ss.; 11,20; 12,23-24), muestra que Fausto no quiere ser como los gentiles de los que habla Pablo, quienes deben ser injertados en aquella raíz que no es otra que el pueblo judío y, de este modo, recibir las realidades prometidas. El cristianismo, por tanto, hunde sus raíces y se nutre en la savia judía (cf. IX, 2).

Libro X: *Sobre el Antiguo Testamento*

– *Quaestio*: «¿Por qué no aceptas el Antiguo Testamento?»⁷⁵;

– Según Fausto, una razón más para no aceptar el Antiguo Testamento consiste en que promete bienes ajenos, esto es, extraños a los bienes del Nuevo Testamento. Fausto no haría otra cosa que seguir el consejo del Éxodo y de Pablo: «No apetezcas bienes ajenos» (Ex 20,17; Rom 7,7) (cf. X, 1);

– Para desestimar su razonamiento, Agustín recurre una vez más a la distinción entre preceptos que regulan la vida y preceptos que la simbolizan. La base escriturística no es otra que 1Cor 10,6.11. Por otro lado, denuncia una vez más las limitaciones del mito maniqueo y su incompatibilidad con las Escrituras (cf. X, 2-3).

Libro XI: *Sobre las interpolaciones en el Nuevo Testamento*

– *Quaestio*: «¿Aceptas al Apóstol?»⁷⁶;

– Si bien la pregunta versa sobre la autoridad de Pablo y el *corpus* atribuido a su nombre, el Apóstol es invocado como testimonio del nacimiento temporal de Cristo. Fausto esgrime que no puede aceptar tal nacimiento si el Apóstol en otros lugares exige conocer a Cristo de una manera superior al conocimiento según la carne (cf. 2Cor 5,16-17; también 1Cor 13,11) (cf. XI, 1);

– Con su argumentación Agustín busca desautorizar completamente a Fausto cuando aduce interpolaciones en el Nuevo Testamento. Para ello, desarrolla por primera vez en la obra una reflexión en torno a la autoridad de la Iglesia Católica, apoyada en la sucesión apostólica y el consenso de los pueblos, ofreciendo al mismo tiempo criterios para el reconocimiento de los textos considerados canónicos. Por otra parte, denuncia el docetismo de Fausto y explica en sentido antimaniqueo los escritos paulinos traídos a cuento por su adversario (cf. XI, 2-8).

⁷⁵ Ibid., X, 1. CSEL 25,1,310/7: *cur non accipis testamentum uetus?*

⁷⁶ Ibid., XI, 1. CSEL 25,1,313/4: *apostolum accipis?*

Libro XII: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Por qué no aceptas a los profetas?»⁷⁷;
- Rechazar a los profetas era cuestionar las profecías sobre la venida del Salvador, de Cristo. Fausto asume esto sin mayor dificultad porque no reconoce testimonio alguno sobre Cristo en los profetas. Además, una fe plena y sin condiciones no los necesita. En todo caso, no tiene más que apoyarse en Dios como testigo y en las palabras de su Hijo (cf. Mt 3,17; Lc 9,35) (cf. XII, 1);
- Agustín articula su respuesta en tres apartados: demostrar que sí existen vaticinios acerca de Cristo en los profetas, destacar qué aportan a la verdad y a la fe y mostrar que han vivido de forma coherente a su condición profética. El Hiponense desarrolla ampliamente una exégesis figurativa que le permite mostrar la manera en que el cristiano debe aproximarse a los textos veterotestamentarios: todo el Antiguo Testamento se refiere y anuncia a Cristo y a la Iglesia (cf. XII, 2-48).

Libro XIII: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Cómo adoráis a Cristo si repudiáis a los profetas, de cuyos vaticinios se concluye que había de venir?»⁷⁸;
- Aun cuando para un cristiano venido del judaísmo pudiesen aportar algo los vaticinios proféticos, a un cristiano que haya pasado de la gentilidad al cristianismo no le pueden aportar absolutamente nada. Más aún, bajo ningún punto de vista sería conveniente catequizar a un gentil acerca de Cristo a partir de los profetas, porque la Escritura hebrea no tiene nada que aportar a la fe cristiana (cf. XIII, 1);
- Agustín decide asumir el desafío de Fausto, no solo mostrando, una vez más, que sí existen vaticinios sobre el Hijo de Dios en los profetas, sino también desarrollando una catequesis dirigida a un gentil tanto sobre Cristo, así como sobre la Iglesia y la moral cristiana (cf. XIII, 2-18).

Libro XIV: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Por qué no aceptáis a Moisés?»⁷⁹;
- Fausto considera incompatible que un cristiano adore a Cristo y acepte a Moisés como autoridad religiosa. La razón parece ser el rechazo determinante de las palabras de Dt 21,23, en las que Moisés habría maldecido a Cristo (cf. XIV, 1);
- Agustín explica en qué sentido puede decirse que Cristo se haya hecho maldición (cf. Dt 21,23; Gal 3,13). Además, aprovecha la oportunidad para

⁷⁷ Ibid., XII, 1. CSEL 25,1,328/25: *cur non accipitis prophetas?*

⁷⁸ Ibid., XII, 1. CSEL 25,1,377/12-13: *quomodo Christum colitis prophetas repudiantes, quorum ex praesagiis accipitur fuisse uenturus?*

⁷⁹ Ibid., XIV, 1. CSEL 25,1,401/12: *quare Moysen non accipitis?*

denunciar una vez más el docetismo, destacando el contraste entre esta clase de impostación de la cristología con la verdad apostólica (cf. XIV, 2-13).

Libro XV: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Por qué no aceptáis el Antiguo Testamento?»⁸⁰;
- Fausto a partir de algunas imágenes del Nuevo Testamento, especialmente Mt 9,16ss., señala las diferencias entre el verdadero cristianismo y los judíos y semicristianos que no son otros que los católicos, reclamando para su comunidad el título de *Sponsa Christi* y denunciando al mismo tiempo que la comunidad católica no es más que una adúltera por despreciar a su esposo y marchar tras otro, en este caso, el Dios del Antiguo Testamento (cf. XV, 1);
- Agustín, haciendo uso de la técnica retórica del *apostrophe*⁸¹, articula su respuesta en momentos en que se dirige a la verdadera Iglesia, la única prometida a Cristo esposo, y a la sociedad maniquea, que vive en el error. La primera posee un corazón que cree y entiende el sentido de las Escrituras y por eso sabe reconocer a su esposo en los dos testamentos; la segunda, en cambio, se incapacita a sí misma para creer y entender, porque en su corazón no se hayan las disposiciones fundamentales de la piedad y la humildad para aceptar de su esposo tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento (cf. XV, 2-11).

Libro XVI: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Por qué no aceptáis a Moisés, si Cristo dice: *Moisés escribió acerca de mí, y: Si creyerais a Moisés creeríais también en mí?*»⁸²;
- Fausto dice haber examinado todo lo que puede haber escrito Moisés sobre Cristo y también afirma no haber hallado profecía alguna. Por eso, propone dos posibilidades: o es un texto interpolado, o Cristo miente. Descarta inmediatamente la segunda y afirma la primera posibilidad (cf. XVI, 1-8);

⁸⁰ Ibid., XV, 1. CSEL 25,1,401/12: *quare Moysen non accipitis?*

⁸¹ En realidad, Agustín combina dicha técnica con otras como *sermocinatio* y *dialogismus*, recursos retóricos habituales en muchas de sus obras: «In Augustine's own polemical works, including his relevant sermons and letters, *sermocinatio* is a key device; it allows Augustine to craft the ethos (the "character") of any given opponent, thus providing his audience with a voice for "the Manichean", "the Donatist", "the Arian", "the Pelagian" (as the case might be) that serves his own rhetorical purpose in any given context. Augustine also frequently used the related rhetorical technique of dialogismus: (plausibly) imagining the speech of another in order to construct a "pseudo-dialogue"» (Humfress, "Controversialist", 330).

⁸² Ibid., XVI, 1. CSEL 25,1,439/25 – 440/1: *quare Moysen non accipitis, cum Christus. dicat: Moyses de me scripsit [Io 5,46], et: si crederetis Moysi, crederetis et mihi [Io 5,46]? Evidentemente este tipo de textos (cf. Jn 5,46) en los que en boca de Cristo se reconoce la autoridad profética de una figura del Antiguo Testamento, en este caso nada menos que la de Moisés, traía problemas a la comunidad maniquea que debía dar razón de su desconocimiento.*

– Agustín, por su parte, enuncia un principio que muestra desde el primer momento el contraste con la posición de Fausto: todo lo que escribió Moisés se refiere a Cristo. Dicha referencia es al modo de anuncio, mediante figuras. Con relación a las profecías que se encuentran en Moisés, remite a lo dicho en los libros XII y XIV, aunque no deja de explayarse en una nueva interpretación figurada de algunos textos importantes en el debate (cf. XVI, 9-33).

Libro XVII: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «¿Por qué no aceptáis la ley y los profetas, si Cristo dijo que él no vino a abrogarlos sino a darles cumplimiento?»⁸³;
- Fausto indica algunas dificultades para aprobar el testimonio de Mateo (cf. Mt 5,17), sobre todo por no haber estado presente en el momento en que Cristo decía aquello y por callarlo Juan que sí fue testigo de ello. La única posible respuesta que encuentra consiste en resolver el dilema: es otro su significado, o es una interpolación (cf. XVII, 1-2);
- La estrategia de Agustín es la de desarticular cada uno de los argumentos esgrimidos por Fausto, especialmente el desconocimiento de la autoridad del testimonio de Mateo, cosa que hace al compararlo con Mani, que tampoco estuvo presente cuando Cristo decía todas esas cosas. También ofrece una interpretación de Mt 5,17 en la que muestra qué quiere decir en boca de Cristo “dar cumplimiento” (cf. XVII, 3-6).

Libro XVIII: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento»⁸⁴;
- En este caso el *capitulum* no comienza con un diálogo, sino que parece ser una continuación del anterior, ya que Fausto retoma Mt 5,17 y desarrolla nuevos argumentos para reafirmar su interpretación: o tiene otro significado, o es un texto interpolado (cf. XVIII, 1-3);
- Así como Fausto repite algunos puntos de su argumentación, Agustín expone una vez más el principio hermenéutico que le permite distinguir preceptos morales de preceptos figurativos. Luego, desciende a casos puntuales con el objetivo de desechar cada una de las razones aducidas por Fausto para decir que el texto es un falso (cf. XVIII, 4-7);

Libro XIX: *Sobre el Antiguo Testamento*

- *Quaestio*: «No vine a abolir la ley y los profetas, sino a completarlos»⁸⁵;
- Fausto se detiene en otras posibles interpretaciones de Mt 5,17, pero fundamentalmente propone la tesis según la cual Jesús habría dicho esto

⁸³ Aug., c. *Faust.* XVII, 1. CSEL 25,1,483/2-3: *cur legem non accipitis et prophetas, cum Christus eos non se uenisse soluere dixerit, sed adimplere?*

⁸⁴ Ibid., XVIII, 1. CSEL 25,1,490/7: *non ueni legem soluere sed adimplere [Mt 5,17]*.

⁸⁵ Ibid., XIX, 1. CSEL 25,1,496/21-22: *non ueni soluere legem et prophetas, sed adimplere [Mt 5,17]*.

para aplacar los ánimos de los judíos que veían una amenaza en su persona. Con todo, no abandona tampoco la tesis de la interpolación (cf. XIX, 1-6);

– La larga exposición de Agustín inicia haciendo notar que Fausto ya no afirma con tanta contundencia la interpolación del texto, sino que busca otra alternativa. Por otro lado, Agustín avanza en discutir a qué ley se refiere el texto mateano. Responde que no es otra que la ley mosaica (cf. XIX, 7-31).

Libro XX: *Sobre la concepción de Dios*

– *Quaestio*: «¿Por qué rendís culto al sol, sino porque sois paganos, es decir, un cisma de la gentilidad, y no una secta?»⁸⁶;

– Ante la acusación de ser un cisma de la gentilidad y puntualmente de adorar a los astros, Fausto da a conocer su concepción de Dios, en este caso, de la trinidad maniquea. Por otra parte, mediante el uso de la *retorsio* acusa a los católicos de ser cisma de la gentilidad (cf. XX, 1-4);

– Agustín, por su parte, expone las incoherencias del sistema maniqueo y los acusa de constituir un peligro mayor que el del paganismo, porque los maniqueos adorarían realidades que no existen en absoluto. Además, señala las enormes diferencias entre la fe maniquea y la católica (cf. XX, 5-23).

Libro XXI: *Sobre la concepción de Dios*

– *Quaestio*: «¿Hay un único Dios, o dos? —Evidentemente uno solo. —Entonces, ¿cómo afirmáis que hay dos?»⁸⁷;

– Fausto se defiende de la acusación de afirmar que existen dos dioses al hablar constantemente de dos principios. En el lenguaje maniqueo, ciertamente se llama al principio del mal «dios», pero no se trata del Dios verdadero, el principio bueno. En gran medida, llamar “Dios” al principio del mal encuentra su fundamento escriturístico en Pablo (cf. 2 Cor 4,4) (cf. XXI, 1);

– Agustín intenta demostrar no solo que en las discusiones con maniqueos se oye hablar de dos dioses, sino que su doctrina de los dos principios implica contraponer dos divinidades de la misma magnitud. Tanto un principio como otro no son más que fruto de las fábulas maniqueas. Por otra parte, el Hiponense ofrece otra interpretación para el texto de 2Cor 4,4 (cf. XXI, 2-16).

Libro XXII: *Sobre el Antiguo Testamento*

– *Quaestio*: «¿Por qué acusáis a la ley y a los profetas?»⁸⁸;

⁸⁶ Ibid., XX, 1. CSEL 25,1,535/23-24: *cur solem colitis, nisi quia estis pagani et gentium schisma, non secta?*

⁸⁷ Ibid., XXI, 1. CSEL 25,1,568/9-10: *unus Deus est, an duo? plane unus. quomodo ergo uos duos adseritis?*

⁸⁸ Ibid., XXII, 1. CSEL 25,1,591/2: *cur legem blasphematis et prophetas?*

- El obispo maniqueo niega que los maniqueos acusen a la ley y los profetas. Su razonamiento es el siguiente: la culpa del desprecio de la ley y los profetas recae en los escritores, y no en profetas y patriarcas ni en la ley que, por otra parte, se distingue de preceptos que añadieron los mismos escritores. Por eso, Fausto llega a decir que asume la defensa de la ley y de los profetas, mancillados por las narraciones de acciones deshonestas narradas por los autores del Antiguo Testamento (cf. XXII, 1-5);
- El Hiponense elabora una larga respuesta. En ella comienza diciendo que los maniqueos no comprenden ni los hechos proféticos (*facta prophetarum*) ni los misterios de la ley (*sacramenta legis*) y confunden todo el tiempo los preceptos y los misterios del Antiguo Testamento. Pero sobre todo no llegan a comprender la gracia del Nuevo Testamento y la centralidad de Jesucristo, por medio del cual la misma ley de Moisés se ha convertido en gracia y verdad. Asimismo, Agustín se extiende en defender a los patriarcas y profetas mediante la aplicación de criterios de interpretación que los maniqueos parecen desechar. En este sentido, ocupa un lugar especial la interpretación alegórica de los textos veterotestamentarios y una reflexión sobre la naturaleza del pecado (cf. XXII, 6-98).

Libro XXIII: *Sobre la encarnación*

- *Quaestio*: «¿Aceptas que Jesús haya nacido de María?»⁸⁹;
- Fausto niega, no que Jesús haya nacido de María, sino la identificación del hijo de María con el Hijo de Dios. El evangelista Mateo escribió sobre la genealogía del hijo de David, pero no del Hijo de Dios. En todo caso, Jesús se convirtió en Hijo de Dios al recibir el bautismo. Por otro lado, el obispo maniqueo afirma que no hay pruebas para decir que María fuese de la misma tribu de David (cf. XXIII, 1-4);
- Agustín, por su parte, recurre a la *regula fidei*: los católicos confiesan que Jesucristo es Hijo de Dios según la divinidad e hijo de David según su condición humana. La exégesis de algunos textos de Mateo y de Pablo permiten mostrar la doble condición del Verbo encarnado (cf. Mt 1,23; 17,5; Flp 2,6ss.; Gál 6,4). Por otro lado, también apoyado en la autoridad de la Escritura, sostiene que María pertenece al linaje de David (cf. XXIII, 5-10).

Libro XXIV: *Sobre la concepción de Dios*

- *Quaestio*: «¿Por qué negáis que Dios sea el autor del hombre?»⁹⁰;
- El obispo maniqueo se defiende de esta acusación diciendo que los maniqueos no niegan que Dios sea autor del hombre, pero no piensan que sea el creador del hombre en su estado actual. Dios es el autor del «hombre

⁸⁹ Ibid., XXIII, 1. CSEL 25,1,707/7: *accipis Iesum de Maria natum?*

⁹⁰ Ibid., XXIV, 1. CSEL 25,1,717/9: *quid ita hominem negatis fieri a Deo?*

nuevo» (cf. Jn 3,3; Ef 4,22-24). En definitiva, Fausto articula una síntesis de antropología maniquea (cf. XXIV, 1);

– Agustín busca confutar la interpretación maniquea de Ef 4,22-24 que distingue en la realidad dos hombres distintos, uno creado por Dios mientras que el otro no. La Escritura muestra que Dios es el creador de todo hombre. Pablo, en todo caso, habla del hombre terreno y espiritual. Se trata de estadios espirituales en los que se puede encontrar el ser humano. Por otro lado, Agustín presenta sintéticamente el camino de renovación del hombre terreno hecho a imagen de Dios (cf. XXIV, 2).

Libro XXV: *Sobre la concepción de Dios*

– *Quaestio*: «¿Tiene Dios un límite o es ilimitado?»⁹¹;

– Si bien Fausto intenta demostrar que para los católicos Dios es también limitado, porque no es otro que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, esto es, un Dios que se ciñe a un pueblo y se separa de otras naciones (cf. Ex 3,15), no deja de reconocer al mismo tiempo que según su doctrina de los dos principios el Dios en el que creen los maniqueos necesariamente es limitado (cf. XXV, 1);

– Agustín denuncia una vez más que la razón por la cual los maniqueos atribuyen un límite a Dios es su teología y su cosmología materialista, ya que de ellas se deriva necesariamente una limitación física entre los dos principios. Por otro lado, refuta la idea por la cual Dios tendría un límite al haberse revelado como Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (cf. XXV, 2).

Libro XXVI: *Sobre la Encarnación*

– *Quaestio*: «Si Jesús no nació, ¿cómo murió?»⁹²;

– Fausto es coherente con la negación del nacimiento humano de Cristo y por esto niega también que haya muerto. Recurriendo a la Escritura y también a literatura apócrifa, argumenta con los casos de la ascensión de Moisés y de Elías para hacer notar que Jesús ocurre algo similar, pero en sentido contrario (cf. XXVI, 1-2);

– Agustín, en primer lugar, deja claro que para responder se ciñe a la Escritura canónica, la única que goza de autoridad. En este sentido, aquello que se diga con relación a Elías debe ser creído. En segundo lugar, desarrolla una reflexión sobre el concepto de *natura* y acerca del modo en que Dios actúa en el mundo. También sobre los límites que tiene el hombre para conocer qué es conforme o contrario a la naturaleza. Finalmente, con la regla de fe sostiene que Cristo nació verdaderamente y murió verdaderamente por la salvación del género humano (cf. XXVI, 3-8).

⁹¹ Ibid., XXV, 1. CSEL 25,1,725/2: *Deus finem habet aut infinitus est?*

⁹² Ibid., XXVI, 1. CSEL 25,1,728/13-14: *Iesus si natus non est, quomodo mortuus est.*

Libro XXVII: *Sobre la encarnación*

- *Quaestio*: «Si Jesús no nació, tampoco sufrió la pasión; si la sufrió, es que nació»⁹³;
- Fausto recrimina a los católicos creer que Jesús haya podido nacer sin previa fecundación y decir que nació de una mujer. Con ello, pretende justificar su idea de que Jesús ni ha nacido ni ha sufrido (cf. XXVII, 1);
- Agustín recurre a la consideración de la voluntad soberana y libre de Cristo que sí quiso nacer de una virgen sin previa fecundación, pero no así sufrir sin haber nacido: lo primero se encuentra en el evangelio de la verdad (*in euangelio ueritatis*), lo segundo, no. No se puede preferir la autoridad de Mani a la autoridad del evangelio (cf. XXVII, 2).

Libro XXVIII: *Sobre la encarnación*

- *Quaestio*: «Pero no podía morir de no haber nacido»⁹⁴;
- El obispo maniqueo muestra cómo siguiendo el razonamiento de los católicos se llega a la plausibilidad de su sufrimiento sin muerte. Si pudo ser Dios y nacer, ¿por qué no pudo no nacer y morir? Acaso no afirman los católicos que nada es imposible para Dios. La lógica racional no es el mejor camino para responder estas cuestiones. Se debe tratar de saber qué proclamó Jesús y qué los apóstoles acerca de él (cf. XXVIII, 1);
- El Hiponense procura demostrar que los argumentos racionales no tienen por qué ser desechados, pero más aún trata de señalar que Fausto hace afirmaciones que no están en el evangelio, cuyo testimonio ofrece lo que él mismo dice que se debe buscar: aquello que proclamó Jesús acerca de sí mismo y lo que un apóstol dijo acerca de él. Las genealogías son una muestra de ello. En efecto, reenvía a otros libros donde trató la cuestión (cf. II, III y VII). La autoridad de Mateo es superior a la de Mani. La autoridad del evangelio, y de la Escritura en general, viene del reconocimiento de la autoridad de la Iglesia y de las sucesiones garantizadas en las iglesias apostólicas (cf. XXVIII, 2-5).

Libro XXIX: *Sobre la encarnación*

- *Quaestio*: «Entonces, si no nació, fue obra de magia el que fuera visto y sufriera la pasión»⁹⁵;
- Se trata de una acusación contra los maniqueos que sostendrían el sufrimiento aparente de Jesús en la cruz hasta el punto de crear una ficción de su muerte. Fausto, a partir de la técnica retórica de la *retorsio*, dice que igual de mágico puede ser el nacimiento virginal de Jesús del que hablan los

⁹³ Ibid., XXVII, 1. CSEL 25,1,737/26: *si natus non est Iesus, nec passus est; si autem passus est, ergo et natus est.*

⁹⁴ Ibid., XXVIII, 1. CSEL 25,1,738/23: *sed non poterat mori, nisi natus esset.*

⁹⁵ Ibid., XXIX, 1. CSEL 25,1,743/15-16: *ergo magia erat, quod uisus ac passus est, si natus non est.*

católicos. Los maniqueos ven más coherente confesar que sufrió en apariencia y que no murió (cf. XXIX, 1);

– El axioma por el cual sería obra de magia que una persona muera sin haber nacido es refutado por el ejemplo de Adán, como ya lo había dicho en el libro XXVIII. Agustín entiende que los maniqueos hacen a Cristo un mentiroso, así como también no entienden en qué consisten sus milagros y cómo actúa Dios en la naturaleza. Asimismo, no reconocen que los evangelistas no quisieron callar el parto virginal de María (cf. XXIX, 2-4).

Libro XXX: *Sobre las interpolaciones en el Nuevo Testamento*

– *Quaestio*: «Acerca de vosotros ya escribió Pablo que *algunos se apartarán de la fe entregándose a espíritus seductores y a doctrinas demoníacas, hablando mentira en su hipocresía, teniendo cauterizada su conciencia, prohibiendo casarse y absteniéndose de los alimentos que Dios creó para que los tomasen los fieles con acción de gracias*»⁹⁶;

– Los católicos entenderían que 1Tim 4,1-3 se aplica perfectamente al movimiento maniqueo que prohíbe a sus electos abstenerse de carne. Para Fausto no puede considerarse doctrina de los demonios la abstención de la carne, antes bien, las doctrinas mosaicas los son y no son condenadas por los católicos. Por otra parte, el texto no puede ser de Pablo puesto que condena la virginidad, que es una práctica loable (cf. XXX, 1-4);

– Agustín no niega que a los maniqueos se les acuse con este pasaje de la primera carta de Timoteo, pero aclara que no se les acusa por el hecho de abstenerse de carnes, sino por el motivo con que lo hacen, porque condenan la carne. Niegan la bondad de una criatura de Dios. Con relación a la virginidad sucede algo semejante: aprueban y alaban la virginidad, pero lo hacen porque condenan toda unión carnal, no distinguiendo entre uniones sexuales honestas, esto es, dentro del matrimonio, y deshonestas, esto es, fuera del matrimonio (cf. XXX, 5-6).

Libro XXXI: *Sobre las interpolaciones en el Nuevo Testamento*

– *Quaestio*: «*Todo es puro para los puros, mas para los impuros y manchados nada es puro; antes bien están mancilladas su mente y conciencia*»⁹⁷;

– Aquí se acusa a los maniqueos con el pasaje de Tt 1,15. Fausto sostiene que se trata de una interpolación, ya que su contenido es inaceptable para las que llama «tres religiones» (judíos, cristianos y gentiles), puesto que sería

⁹⁶ Ibid., XXX, 1. CSEL 25,1,747/25 – 748/5: *de uobis iam dudum Paulus scripsit, quia discedent quidam a fide intendentes spiritibus seductoriis, doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentes mendacium, cauteriatam habentes conscientiam suam, prohibentes nubere, abstinentes a cibis, quos Deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus [1Tm 4,1-3].*

⁹⁷ Ibid., XXXI, 1. CSEL 25,1,756/2-4: *omnia munda mundis, immundis autem et coinquinatis nihil mundum; sed inquinata sunt eorum et mens et conscientia [Tit 1,15].*

afirmar que cualquier realidad puede ser considerada pura o santa (cf. XXXI, 1-3);

– Agustín interpreta la primera parte de Tt 1,15 *–todo es puro para los puros–* a la luz de Gn 1,31, es decir, como refiriéndose a todas las naturalezas creadas por Dios. Una vez más distingue entre la bondad ontológica de las realidades creadas y su posible simbolismo. Por ejemplo, para el pueblo de la antigua alianza no todo era puro debido a su simbolismo, pero no en razón de la bondad ontológica de las criaturas (cf. XXXI, 4).

Libro XXXII: *Sobre las interpolaciones en el Nuevo Testamento*

– *Quaestio*: «Si aceptas el evangelio, debes creer todo lo que está escrito en él»⁹⁸;

– Fausto reconoce que acepta del Nuevo Testamento aquello que es útil a su fe y conveniente a la divinidad. Los católicos deben reconocer que hacen lo mismo con el Antiguo Testamento, ya que también lo aceptan parcialmente y no integralmente como suelen decir (cf. XXXII, 1-7);

– Agustín recuerda al obispo maniqueo que los católicos alaban y creen en todos los escritos del Antiguo Testamento, mediante la autoridad de los escritos del Nuevo Testamento. Es la interpretación espiritual de aquél, legitimada por la Tradición, la que les permite abrazar los escritos veterotestamentarios como profecía de Cristo. En este sentido, se comprende mejor que vuelva a demostrar la distancia que separa la autoridad de Mani con la de los apóstoles (cf. XXXII, 8-22).

Libro XXXIII: *Sobre las interpolaciones en el Nuevo Testamento*

– *Quaestio*: «Está escrito en el evangelio: *Muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos*. Según esto, ¿por qué vosotros no admitís a los patriarcas?»⁹⁹;

– El obispo maniqueo pretende demostrar cómo es que los patriarcas pueden gozar del reino de Dios: no han sido sus méritos, sino la clemencia divina que ha sido superior al poder de sus pecados, tan manifiestos en los escritos veterotestamentarios. En otras palabras, no admite la santidad de sus acciones, sino la gracia que han recibido y con la que han sido perdonadas sus faltas. Por otro lado, la *disputatio* en torno a Mt 8,11, una vez más, se orienta hacia el tema de las interpolaciones, en este caso, debido a las discordancias entre Mateo y Lucas (cf. XXXIII, 1-3);

– Agustín procura mostrar que detrás de este nuevo desprecio de los patriarcas no hay más que otra manifestación del error maniqueo que no

⁹⁸ Ibid., XXXII, 1. CSEL 25,1,760/21-22: *si accipis euangelium, credere omnia debes, quae in eodem scripta sunt*.

⁹⁹ Ibid., XXXIII, 1. CSEL 25,1,784/7-10: *scriptum est in euangelio: quia multi uenient ab oriente et occidente et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum [Mt 8,11]. uso ergo quare non accipitis patriarchas?*

acierta al interpretar las Escrituras. Por eso, el Hiponense ofrece no solo criterios de interpretación, sino también de reconocimiento de los escritos canónicos. De hecho, la exhortación final no es otra cosa que una invitación para los que están en el error a reconocer la *auctoritas Scripturarum* mediante las *dispensationes apostolorum* y las *successiones episcoporum*. Para aquellos que, no por razones de fe, sino de razón están atrapados en el error, Agustín les recomienda pensar de manera diversa con relación a la sustancia de Dios que es inmutable y absolutamente incorruptible (cf. XXXIII, 4-9).

5. Propuesta de lectura y estudio de la obra

El sumario nos ha servido para presentar los temas más importantes y las principales afirmaciones de los antagonistas en torno a los mismos. Sin embargo, hemos hecho notar que no siempre las *quaestiones* mencionadas en los *capitula* son exactamente las que responde Fausto o, en otros casos, no parecen limitar la respuesta agustiniana. En otras palabras, la *quaestiones* presentan muchas derivaciones que amplían los cuatro grandes apartados doctrinales señalados por los investigadores más arriba explicitados. Veamos algunos casos.

El libro II, por ejemplo, comienza por una *quaestio* referida a la naturaleza del evangelio y, de hecho, se responde en gran medida a esto, pero prevalece el tratamiento del nacimiento humano de Cristo. Algo muy parecido sucede con el libro V. Esto que parece no ser tan significativo, desde el momento en que la investigación ha indicado que se tratan de libros que versan sobre la encarnación¹⁰⁰, es mucho más claro en otros libros donde el tema doctrinal no parece ajustarse a una de las denominaciones clásicas.

El libro XIII, que se suele agrupar entre los libros que se refieren al problema de la aceptación del Antiguo Testamento, encierra grandes apartados dedicados a una catequesis, cuyo destinatario es un gentil, en donde no solo se instruye con relación a la Escritura, sino también con relación a Cristo, a la Iglesia y a la moral cristiana.

El libro XIV, que se presenta como una *disputatio* en torno al Antiguo Testamento, y más concretamente en torno a la figura de Moisés, otorga amplio espacio a la denuncia del docetismo maniqueo, por tanto, a la cristología.

El libro XV, que puede parecer referido completamente al Antiguo Testamento, en realidad, muestra la intensa controversia eclesiológica que se entablaba entonces entre maniqueos y católicos. La polémica eclesiológica emerge aquí muy claramente y trasciende la delimitación original que ofrecía la *quaestio*.

¹⁰⁰ Cf. Monceaux, *Le manichéen Faustus*, 33; Decret, *Aspects*, 67; Massie, *Peuple*, 52-61.

Por último, para no extendernos más de la cuenta, cabe mencionar uno de los ejemplos más claros: el libro XXIV. Este se suele incluir entre los libros en que se disputa con relación a la concepción maniquea de Dios. Sin embargo, no caben dudas de que se trata de un libro que ofrece una síntesis, cuyo objetivo parece ser mostrar las diferencias claras entre la antropología maniquea y la católica.

De este modo, podemos ver que si bien los grandes temas son indicaciones que permiten atender a las grandes disputas entre el maniqueísmo africano y el catolicismo de Agustín, también es cierto que una fijación rígida en ellos haría incapaz al lector o al investigador de comprender que existían, al menos en la mente de Agustín, otras preocupaciones e intereses que miraban a responder con mayor amplitud al obispo maniqueo.

Por tanto, y para arribar a una suerte de conclusión sobre lo que tratamos en este apartado, pensamos que nuestra propuesta de lectura, que presta atención a la defensa de la encarnación y sus consecuencias para la soteriología, haría más apreciable el contenido doctrinal del texto y su relación con otras obras antimaniqueas de Agustín.

Como hemos dicho, el tema no solo se encuentra en los libros que los investigadores suelen agrupar bajo el rótulo de libros sobre la encarnación. Una lectura de la obra bajo este prisma, es decir, que busca ampliar los horizontes que hasta el momento ha sabido mostrar los resultados de la investigación sobre el *Contra Faustum*, nos permitirá corroborar la hipótesis de trabajo: la defensa de la encarnación y sus consecuencias para la soteriología permean toda la disputa con Fausto. En otras palabras, para el Hiponense sería un tema transversal y fundamental en su amplia réplica.

A continuación, examinaremos atentamente los elementos cristológicos presentes en muchos de los *capitula* de Fausto, no solo los referidos inmediatamente a la encarnación, sino también otros en los que el tema retorna. Posteriormente, abordaremos la crítica antimaniquea que desarrolla Agustín en torno a la cristología expuesta por el obispo maniqueo; el enfoque será claramente analítico. Finalmente, presentaremos los aspectos positivos y fundamentales de la cristología de Agustín en el *Contra Faustum* a partir de la significación soteriológica de la encarnación.

En cualquier caso, trataremos de hacer notar que en esta obra se citan dos cristologías para una confrontación, cuyo resultado no hará más que manifestar dos formas muy distintas de comprender la salvación del ser humano.

Cabe destacar, antes de finalizar este capítulo, que existen algunos estudios parciales sobre la cristología de Fausto y de Agustín. Julien Ries, por ejemplo, ha sido un pionero al destacar cómo la imagen de Jesús Salvador se encuentra en el centro de la disputa entre el Hiponense y los maniqueos¹⁰¹. Sin embargo, el aporte más significativo y específico con relación a nuestro objeto de estudio lo encontramos en breves estudios de G. Wurst y A. Massie. El primero ha indicado las características

¹⁰¹ Cf. Ries, "Jésus", 185-194.

principales de la cristología de Fausto¹⁰², mientras que el segundo ha destacado la contribución del *Contra Faustum* a la cristología agustiniana¹⁰³.

Sin duda, estos dos estudios parciales deben ser tenidos en cuenta por su carácter pionero. Además, han resultado ser un estímulo y una confirmación de lo importante y significativo que puede ser un estudio más amplio y orgánico de la cristología antimaniquea de Agustín en la réplica al obispo maniqueo, sobre todo si se tienen presentes las implicaciones en la comprensión cristiana de la soteriología. En efecto, A. Massie no solo confirma la particular contribución de la réplica a la cristología agustiniana, sino que además subraya su impostación soteriológica: «El discurso cristológico del *Contra Faustum* es, pues, sobre todo soteriológico: es importante salvar la fe en las dos naturalezas de Cristo para afirmar la salvación de la carne y la vida del cuerpo de Cristo en la Iglesia»¹⁰⁴.

Por todo esto, un estudio detallado del texto y de su contexto no hará más que ofrecernos la oportunidad de completar un ámbito de la investigación que otros han visto que merecía ser colmado. Los estudios parciales antes mencionados no reflejan otros aspectos de la cristología antimaniquea de Agustín en el *Contra Faustum* que podrían traer a la luz elementos poco conocidos de la cristología o de la soteriología agustiniana. Para aspirar a colmar estas nuevas perspectivas del conocimiento de la obra agustiniana, en seguida comenzaremos por delimitar los elementos fundamentales de la cristología de Fausto, la mejor forma de abrirnos paso en lo que será un análisis minucioso de la respuesta del Hiponense.

¹⁰² Cf. Wurst, "La christologie", 83-90.

¹⁰³ Cf. Massie, "L'apport", 91-108.

¹⁰⁴ «Le discours christologique du *Contra Faustum* est donc surtout sotériologique: il importe de sauver la foi dans le deux natures du Christ pour affirmer le salut de la chair et la vie du corps du Christ dans l'Eglise» (ibid., 92).

CAPÍTULO IV

LA CRISTOLOGÍA DE FAUSTO

No siempre se tienen en cuenta, o no se consideran con suficiente claridad, los presupuestos teológicos de la imagen que Fausto ofrece de Cristo. Al utilizar la expresión “presupuestos teológicos” queremos evocar principalmente una serie de criterios hermenéuticos que son los que se encuentran a la base de la interpretación que hace el obispo maniqueo del modo de revelación y de manifestación de Dios en la historia a través de Cristo. A ello dedicaremos un apartado que muestre, al menos brevemente, que detrás de su cristología existen una serie de criterios hermenéuticos y epistemológicos que influyen irremediabilmente sobre la misma.

En un segundo momento, vamos a presentar una imagen lo más completa posible del Cristo de Fausto. Ciertamente tendrá prevalencia la percepción que Agustín tuvo de la cristología del obispo maniqueo. En cualquier caso, durante todo este capítulo tendremos presentes aquellos *capitula* que se refieren predominantemente a cuestiones relacionadas con la cristología.

1. El Cristo de Fausto y el verdadero cristianismo (cf. Libro I)

Luego de presentar los motivos para escribir la obra en el libro I, Agustín nos ofrece su interpretación acerca de la intención de los *capitula* de Fausto y allí se destaca la centralidad que ocupa en el debate el título de “verdaderos cristianos”, que no debemos olvidar que etimológicamente se vincula a la persona de Cristo. Más aún, los términos *christianus*, *semichristianus*, *semichristiani* y *pseudochristiani* sobre los que gira la polémica están asociados a la figura de Cristo, el Ungido por excelencia en el Nuevo Testamento¹.

Los primeros libros de la obra nos deben recordar que las treinta y tres *disputationes*, si bien muestran una confrontación hermenéutica acerca de innumerables textos bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento, no dejan de estar referidas al tema nodal de la polémica: la verdadera naturaleza del cristianismo y, por tanto, el modo adecuado de interpretar el mensaje de Cristo y su obra salvadora.

Esto que decimos se desprende de una lectura atenta a las primeras palabras citadas de Fausto por parte de Agustín:

¹ Para estos conceptos véase, Michel-Yves Perrin, “*Semichristiani et pseudochristiani* (I,2). Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAug, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 389-392.

«Adimanto, la doctísima y para nosotros única persona que, después de nuestro bienaventurado padre Mani, merece estudio, sacó ya a la luz de forma suficiente y más que suficiente los errores y delató cumplidamente el engaño propio de la superstición judía y de los semicristianos (*traductis erroribus ac Iudaicae superstitionis simul et semichristianorum abunde detecta fallacia*); con todo, no me ha parecido fuera de lugar, amadísimos hermanos (*fratres carissimi*), escribiros yo también estas breves y ajustadas respuestas (*responsa*), pensando en las proposiciones sofisticadas y arteras de nuestros antagonistas. Todo con la finalidad de que cuando ellos, siguiendo la costumbre de su progenitora la serpiente, os quieran embrollar con cuestioncillas capciosas, también vosotros os halléis precavidos e instruidos para replicarles (*et ipsi ad respondendum uigilanter eis sitis instructi*). De ese modo acaecerá, que atados a sus mismas proposiciones, ya no podrán vagar de un tema a otro. Y para evitar que un discurso profuso o confuso asfixie el ingenio de los lectores, he contrapuesto con tanta brevedad como claridad lo que dicen ellos y lo que decimos nosotros»².

Como puede verse, Fausto inicia sus *capitula* mencionando a sus maestros, Adimanto y Mani, que no se hallan en pie de igualdad: Mani ocupa el primer lugar por ser el fundador del movimiento, mientras que Adimanto se muestra doctísimo y, por tanto, maestro indiscutible al cual remitirse para combatir a los semicristianos. Esto último nos ayuda a caer en la cuenta de la importancia de Adimanto para la predicación del maniqueísmo en el norte de África, pero además nos da la noticia de que Fausto había leído las *disputationes* de este maestro de la fe maniquea³.

Ahora bien, aquí nos interesa subrayar que, por el tono de las palabras de Fausto con las que se dirige directamente a sus seguidores al modo de un saludo epistolar, se trataría de un escrito con miras a ser divulgado, cuyo objetivo sería instruir a los fieles maniqueos de modo que puedan armarse para el combate en el terreno bíblico y doctrinal. Esto ha hecho que se defina esta obra entre otras cosas como un manual de corte apologetico⁴ o sencillamente como una obra de exégesis antecatólica⁵.

² Aug., c. Faust. I, 2. CSEL 25,1,251/1 – 252/12: *satis superque in lucem iam traductis erroribus ac Iudaicae superstitionis simul et semichristianorum abunde detecta fallacia a doctissimo scilicet et solo nobis post beatum patrem nostrum Manichaeum studendo Adimanto non ab re uisum est, fratres carissimi, haec quoque breuia uobis et concinna responsa propter callidas et astutas conferentium nobiscum propositiones scribere, quo cum idem uos ex more parentis sui serpentis captiosis circumuenire quaestiunculis uoluerint, et ipsi ad respondendum uigilanter eis sitis instructi. ita enim fiet, ut ad ea ipsa, quae proposuerint, religati ulterius huc atque illuc uagari non possint. ac ne profusa confusae oratione legentium inundarentur ingenia, tam breuiter quam distincte ex aduerso sibi ipsorum atque nostrorum uerba constitui.*

³ Ya hemos adelantado que algunos no solo consideran a Fausto como discípulo de Adimanto, sino que también sostienen que sus *capitula* no serían más que un desarrollo de las antítesis del misionero maniqueo, Cf. Van den Berg, *Biblical*, 9.

⁴ Cf. Coyle, "Faustum Manichaeum, Contra", 355.

⁵ Cf. La Bonnardière, "Fauste de Milevi", col. 729-731.

Otro elemento para destacar, quizá el más importante, sea el tema central de los *capitula*, aquel que les da sentido a los otros, esto es, desestimar el cristianismo de los católicos para afirmar que la verdadera fe cristiana coincide plenamente con la *fides manichaea*⁶. En las expresiones que utiliza para referirse al judaísmo (*superstitio*) y a la comunidad católica (*semichristiani*) se hace evidente la posición de Fausto: especialmente los católicos son incapaces de expresar el verdadero cristianismo que él habría de defender y de ayudar a comprender. De hecho, y como ya hemos adelantado, Agustín y su entorno habrían interpretado la obra como «un libro (*uolumen*) contra la recta fe y la verdad católica (*aduersus rectam christianam fidem et catholicam ueritatem*)»⁷.

El obispo maniqueo escribe, entonces, con el propósito de consolidar la *instructio* de sus hermanos maniqueos que deben llegar a comprender quién es Cristo, cuál ha sido su mensaje y dónde se le encuentra, en qué maestros y en qué Escrituras. Cristo está en el centro del debate entre los obispos Fausto y Agustín, incluso cuando la exégesis sea el campo de confrontación y, especialmente lo está, cuando se defiende o ataca la doctrina encarnación como acontecimiento decisivo de la naturaleza del cristianismo.

2. *Generatio, passio et mors Christi*: la cristología de Fausto

Existen una serie de *capitula* que podemos delimitar como referidos directamente a la cristología. Se trata de aquellos en los que se hace una referencia explícita a temas como la *generatio*, la *passio* y la *mors Christi*. En efecto, es relativamente fácil notar que Agustín debate sobre estos asuntos en los libros II, III, V, VII, XXIII, XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX. Nos parece correcto, desde el punto de vista metodológico, hacer un análisis pormenorizado de lo que dice Fausto en cada uno de ellos, de modo que emerjan las nociones fundamentales de su cristología, con independencia de la respuesta agustiniana, que en otro momento analizaremos en detalle. Veamos entonces los conceptos nucleares que, detrás de las *disputationes* sobre la *generatio*, la *passio* y la *mors Christi*, se encuentran condensados en los libros antes señalados.

2.1. *Euangelium* sin genealogías (cf. Libro II)

Es indudable que Fausto ofrece una particular concepción de lo que debe entenderse por “evangelio”. Esta manera de comprender el núcleo fundamental de la experiencia cristiana condiciona su exégesis y la exposición de las verdades de fe. Este asunto que se presenta en el libro II del *Contra Faustum* pone de relieve un elemento condicionante de la hermenéutica y del pensamiento teológico del obispo maniqueo.

Por otro lado, el *capitulum* al que nos referimos nos introduce progresivamente en los términos cristológicos del debate. En este sentido, la pregunta que formularía un católico ficticio acerca de si el maniqueo realmente acepta el evangelio, no revela a

⁶ Expresión que se encuentra en Aug., c. *Faust.* XVIII, 3. CSEL 25,1,492/1.

⁷ Ibid., I, 1. CSEL 25,1,251/8-9.

primera vista lo que sí parece ser la cuestión por tratar en este *capitulum*, que versa sobre la aceptación, o no, del nacimiento humano de Cristo. De hecho, así lo confirman las mismas palabras de Fausto al cerrar el *capitulum*: «me das la impresión de que no quieres saber si acepto el evangelio, sino si acepto las genealogías»⁸.

Los católicos estarían interesados en poner de manifiesto el docetismo maniqueo. En efecto, todo el *capitulum* se dedica a la distinción fundamental para los maniqueos entre evangelio (*euangelium*) y genealogía (*genealogia/generatio*).

Para Fausto el *euangelium* no se identifica con el género literario plasmado en los cuatro textos reconocidos por el canon eclesiástico prácticamente fijado⁹, esto es, con Marcos, Mateo, Lucas y Juan, y que expresan la vida y la obra salvífica de Cristo, sino solo con la *praedicatio Christi*¹⁰ o *praedicatio Filii Dei*¹¹ contenida en ellos, pero reducida a todo lo que Cristo dijo e hizo después de ser encarcelado Juan, o simplemente después de darse a conocer públicamente. Para Fausto está claro que aceptar el evangelio no significa reconocer que Cristo haya nacido hombre¹². Para sostener tal postura presta atención al inicio del evangelio de Marcos y al inicio de la narración de Mateo¹³. De su lectura señala que el primero utiliza la palabra *euangelium* y no hace ni la más mínima alusión al nacimiento humano de Cristo ni a su infancia, comenzando con las palabras: *euangelium Iesu Christi filii Dei* (Mc 1,1). El segundo, en cambio, no llama ni puede llamar evangelio a lo que sigue y por ello escribe *liber generationis Iesu Christi filii David* (Mt 1,1). Se trataría de un *liber generationis*, no de un *euangelium*. Mateo no haría otra cosa que componer una genealogía, que no forma parte del evangelio. Más aún, Fausto parece no pretender negar o restar valor al texto de Mateo, sino advertir que las genealogías no forman parte del *euangelium* y que en el mismo texto mateano se distingue entre genealogía y predicación:

«Mira la exactitud del comienzo de Marcos que no se preocupó de escribir la generación, sino únicamente la predicación del Hijo de Dios, que en ello consiste el evangelio. Dice: *Evangelio de Jesucristo, hijo de Dios*, para que aparezca

⁸ Ibid., II, 1. CSEL 25,1,254/19-20: *videris enim mihi nunc scire uelle, non utrum euangelium accipiam, sed utrum generationes.*

⁹ Véase para una aproximación al tema: Emmanuela Prinzivalli y Andrés Sáez, “La Bibbia al centro: la formazione del canone e lo sviluppo dell’esegesi”. En *Storia del cristianesimo a teología degli antichi cristiani (secoli I-V). 1. L’età antica (secoli I-VII)*, editado por Emmanuela Prinzivalli. Frecce, 192 (Roma: Carocci Editore, 2015), 133-158.

¹⁰ Cf. Aug., c. *Faust.* II, 1. CSEL 25,1,253/21-22; 254/14-15.

¹¹ Ibid., II, 1. CSEL 25,1,254/2-3.

¹² Cf. ibid., II, 1. CSEL 25,1,253/19-21: *neque enim sequitur, ut, si euangelium accipio, idcirco et natum accipiam Christum.*

¹³ Fausto tiene en cuenta una serie de principios hermenéuticos para delimitar los textos canónicos del canon maniqueo del Nuevo Testamento. I. Bochet los enumera y concluye que los *capitula* ponen por obra una doble crítica, externa e interna: crítica externa, cuando examinan la cualidad de los testigos que reportan un hecho, por tanto, la validez o invalidez de los testigos; crítica interna, cuando dilucidan contradicciones en el interior de una narración o extraen las anomalías que comportan (cf. Bochet, “L’herméneutique”, 56).

suficiente y hasta abundantemente que la genealogía no forma parte del evangelio (*ut hinc satis abundeque adpareat genealogiam non esse euangelium*). Incluso en el mismo Mateo se lee que Jesús comenzó a predicar el evangelio del reino después que Juan fue encarcelado. Queda constancia, pues, de que todo lo relatado con anterioridad no es evangelio, sino simple genealogía (*ergo quicquid ante hoc narratum est, genealogian esse constat, non euangelium*). En caso contrario, ¿qué impedía a Mateo poner también el evangelio de Jesucristo hijo de Dios? Solo el hecho de que consideró indecoroso llamar evangelio a una genealogía»¹⁴.

El evangelio es la *praedicatio Christi* y es esto lo que acepta el obispo maniqueo, dejando entrever que, en la aceptación de la predicación de Cristo, desnuda de relatos acerca de su origen, radicaría la esencia del cristianismo. Ciertamente, Agustín le exigirá al obispo maniqueo en más de una ocasión decir cómo es que accede a la predicación de Cristo, al *euangelium* que dice proclamar o, en otras palabras, le demandará decir cuál es la *auctoritas* que acredita que tal o cual palabra, o acción, fue dicha o hecha por Jesús. Se atisba una seria disputa de orden hermenéutico que confronta al maniqueísmo y al catolicismo africanos, con claras consecuencias para la cristología.

2.2. Negación del nacimiento humano de Cristo (cf. Libro III)

Acabamos de ver que el contenido del *euangelium* es la *praedicatio Christi* y que las genealogías quedan excluidas del mismo, lo que conlleva el rechazo del *Christus natus*, aspecto que interesa a los católicos y que Fausto pretende desestimar como un elemento del que la fe cristiana puede y debe prescindir. Fausto se ve preocupado por subrayar que Cristo es el *Filius Dei* y que la aceptación de su predicación constituye el inicio de la salvación, sin que Él necesitase nacer en esta tierra para ponerla por obra.

Ahora bien, el libro III parece centrar toda la atención sobre este asunto. Si antes los católicos preguntaban por la aceptación del evangelio, pero lo conducían, según sus propias palabras, hacia la cuestión de las *generationes* o de las *genealogiae*, ahora el adversario pregunta directamente: *accipis ergo generationem?*¹⁵.

Por su parte, Fausto responde indicando el camino que le condujo al rechazo de las genealogías. Después de haber intentado llegar a una conclusión positiva y de haber tropezado con las divergencias entre las genealogías de Mateo y Lucas, y de haber preferido los relatos de Juan y Marcos porque «no hacen intervenir ni a David ni a María

¹⁴ Aug., c. Faust. II, 1. CSEL 25,1,254/1-11: *ac denique Marcus, qui generationem scribere non curavit, sed praedicationem tantum filii Dei, quod est euangelium, uide quam sit competenter exorsus: euangelium, inquit, Iesu Christi filii Dei [Mc 1,1], ut hinc satis abundeque adpareat genealogiam non esse euangelium. namque et in ipso Matthaeo post inclusum Iohannem in carcerem tunc legitur Iesum coepisse praedicare euangelium regni. ergo quicquid ante hoc narratum est, genealogian esse constat, non euangelium. alioquin quid inpediebat et Matthaeum ponere, euangelium Iesu Christi filii Dei [Mc 1,1], nisi quia inprobum putavit genealogiam uocare euangelium?*

¹⁵ Ibid., III, 1. CSEL 25,1,261/20.

ni a José», entonces se vio obligado a no aceptar que Cristo haya nacido. Aunque en realidad lo hizo por dos motivos, que pueden distinguirse a partir de sus propias palabras:

«Esta es la razón porque no acepto que Cristo haya nacido (*non accipio Christum natum*). Tú, si eres capaz de quitarme esa piedra de tropiezo, logra el acuerdo entre ellos (*ut inter se ipsi conueniant*), y, sea como sea, me rendiré, aunque ni así será cosa digna creer que Dios, y el Dios de los cristianos, haya nacido de un seno (*quamuis ne sic quidem dignum erit ex utero natum credere Deum et Deum christianorum*)»¹⁶.

¿Por qué decimos que se trata de dos motivos? Por lo siguiente. En primer lugar, la piedra de tropiezo de la que habla el obispo maniqueo es la discordancia entre los evangelistas, y no solo la que existiría entre Mateo y Lucas, sino también entre Marcos y Mateo. Por tanto, este primer motivo está relacionado con la interpretación de los textos evangélicos¹⁷.

En segundo lugar, encuentra otra razón para no aceptar el nacimiento humano de Cristo, en la que no profundiza, sino que apenas menciona, y que no está relacionada con los evangelios. Se trata de una razón o presupuesto ideológico utilizado de manera difusa y frecuente en la literatura patrística¹⁸. Consiste en considerar alguna interpretación exegética como indigna de Dios y rechazarla¹⁹. En este caso particular, indigno de la divinidad es asumir la naturaleza humana o mezclarse con ella. Como podemos ver, una apreciación tal acerca de lo que es digno, o no, de Dios es un *a priori* que no puede deducirse de los datos bíblicos y que incluso muestra una precomprensión de la divinidad.

Esto corrobora una vez más que no solo hay que prestar atención al modo de hacer exégesis de Fausto para comprender su pensamiento y, con ello, la misma réplica de Agustín, sino que también hay analizar agudamente sus presupuestos hermenéuticos no siempre evidentes. Lo hemos podido ver a propósito del concepto de *euangelium* y ahora lo volvemos a notar cuando trata acerca de los motivos que le llevan a rechazar el nacimiento humano de Cristo.

¹⁶ Ibid., III, 1. CSEL 25,1,262/7-11: *haec ergo ratio est, qua ego non accipio Christum natum. tu uero, si tantus es, ut hanc mihi adimas offensionem, effice, ut inter se ipsi conueniant, et utcumque succumbam, quamuis ne sic quidem dignum erit ex utero natum credere Deum et Deum christianorum.*

¹⁷ Si bien en el *Contra Adimantum* encontramos uno de los primeros intentos de abordar el tema de las discordancias entre los evangelistas, Agustín tratará este tema de manera autónoma y no solo en perspectiva antimaniquea, sino también antipagana, en su obra *De consensu euangelistarum*, escrita entre los años 403-404, cf. Catapano, *Agostino*, 181-184.

¹⁸ En este caso, cabe recordar que Fausto da un lugar muy importante a la razón en su hermenéutica bíblica: «il s'agit d'examiner de façon critique ce qui éte écrit, pour déterminer si le texte est ou non authentique» (Bochet, "L'herméneutique", 54).

¹⁹ Recordemos aquí lo dicho a propósito del criterio exegético patrístico que dice que solo es aceptable una interpretación de la Escritura que sea digna de Dios, véase *supra*, cap. II, nota 154.

Ahora bien, nos podemos preguntar acerca de la razón por la cual considera indigno de Dios nacer del seno de una mujer. El nacimiento carnal de la divinidad al modo humano es insostenible para el maniqueísmo. La sustancia divina puede estar atrapada en la materia, pero no unirse sustancialmente a la humanidad como lo entiende la ortodoxia católica con relación a la encarnación del Verbo²⁰. En efecto, para los maniqueos la materia es degradación y es la antítesis de la divinidad. No es creación de Dios, sino un resultado negativo del combate entre el Reino de la Luz y el Reino de las Tinieblas.

2.3. Cristo, el Hijo de Dios vivo (cf. Libro V)

En un nuevo *capitulum* Fausto es interrogado una vez más sobre el evangelio: *accipis euangelium?* Sin embargo, no se trata de la misma respuesta que ya conocemos por el *capitulum* al que responde Agustín en el libro II. Aquí encontramos un desarrollo mucho más detenido y, sobre todo, escriturísticamente fundado.

Si bien Fausto sabe polemizar con técnicas retóricas indudablemente conocidas por Agustín como, por ejemplo, el uso que podemos denominar anafórico de la pregunta «¿y me preguntas si acepto el evangelio?» que encontramos cuatro veces al inicio del *capitulum*, el obispo maniqueo pretende argumentar con pasajes bíblicos que ponen de relieve la primacía de las obras o de la praxis con relación a la confesión de la fe en el nacimiento de Cristo.

Una vez más, para Fausto el *euangelium* es *praedicatio et mandatum Christi*²¹, en el sentido de la predicación realizada por Cristo y aquello exigido por Él. Esto mismo lo reflejaría en su propia vida: el haber dejado padre y madre, mujer, hijos y todo lo demás que manda el evangelio (cf. Mt 10,9ss; 6,25ss) y además la realización de las bienaventuranzas (cf. Mt 5,3ss). Esta enseñanza de Jesús conformaría los aspectos importantes del evangelio maniqueo.

Ahora bien, otra intervención del católico ficticio centra el problema en el nacimiento de Cristo como un elemento irrenunciable del evangelio: «Pero aceptar el evangelio, dice [el católico], no consiste solo en hacer lo que manda, sino también en creer todo lo escrito en él, lo primero de todo que Jesús nació (*quia sit natus Iesus*)»²². Dicho esto, desde aquí en adelante la *disputatio* versa sobre el binomio cumplir-creer, aunque el foco de atención no deja de estar puesto en la *generatio Christi*.

En efecto, el debate gira en torno a la *perfecta fides* que constaría de dos partes *credere genealogias et seruare mandata*. Fausto parecería aceptar esta distinción y composición bipartita de la fe, sin embargo, su tendencia será la de infravalorar la

²⁰ Para la noción de docetismo en nuestra investigación, véase *supra*, introducción, especialmente nota 95, y cap. I, especialmente nota 101.

²¹ Aug., *c. Faust.* V, 1. CSEL 25,1,271/15.

²² Ibid., V, 2. CSEL 25,1,272/8-11: *sed non, inquit, accipere euangelium hoc solum est, si quod praecepit, facias, sed ut etiam credas omnibus, quae in eodem scripta sunt, quorum primum est illud, quia sit natus Iesus.*

confesión de la fe en el nacimiento de Cristo y, al mismo tiempo, la de sobredimensionar el cumplimiento de sus preceptos. Los textos que aduce son los siguientes: Mt 7,21; 28,19ss; Jn 15,10ss; Mt 5,3ss; 25, 34ss; 18,21. En todos estos textos Jesús demanda del oyente una determinada praxis o conducta con relación a su mensaje para que sea realmente operativo. Cabe destacar el mayor número de textos del evangelio de Mateo. Con ellos procura desestimar la genealogía del evangelista.

Pues bien, a todos estos textos opondrá, con especial arte retórico, frases como las que siguen. Por ejemplo, con relación a Mt 7, 21 dice «No dijo: “Quien confiese que yo he nacido”»; con relación a Mt 28,19ss dice «No dijo: “Enseñándoles que he nacido”, sino que cumplan lo que mandó»; con relación a Jn 15,10ss dice «En otro lugar dijo estas palabras: *Seréis mis amigos si hacéis lo que os mando*, y no éstas: “Si creéis que he nacido”»; con relación a Mt 5,3ss dice «Nunca dijo: “Dichosos quienes confiesen que yo he nacido”»; con relación a Mt 25,34ss dice «No dijo: “Puesto que creísteis que yo había nacido, recibid el reino”»; finalmente, con relación a Mt 18,21 dice «No le dijo: “Cree que he nacido para vivir eternamente”»²³.

El uso de la ironía²⁴ al plantear el problema, permite a Fausto llegar a la siguiente conclusión que aquí conviene citar por extenso para hacer luego un comentario sobre algunos de sus importantes elementos:

«He aquí cómo a mi porción, la elegida por mí de los dos, como pretendéis, aspectos de la fe, se le promete doquier el reino, la vida y la felicidad, mientras que a la vuestra nunca. O mostrad si alguna vez se ha escrito que es dichoso o que ha de recibir el reino o que ha de poseer la vida eterna quien confiese que él nació de mujer (*qui eum fassus fuerit natum ex femina*). De momento, si es que es un aspecto de la fe, no se le ha prometido la bienaventuranza (*interim tamen, si et haec pars est fidei, beatitudinem non habet*).

¿Qué sucederá si probamos que no forma parte de la fe? (*cum uero eam nec partem fidei probauerimus, quid fiet?*) Que quedaréis vacíos, como también se mostrará. Entre tanto, basta para nuestro propósito que el aspecto asumido por nosotros está coronado con las bienaventuranzas (*tamen, si et haec pars est fidei, beatitudinem non habet*). A él se le añade además la otra bienaventuranza, asociada a la confesión oral (*ex confessione quoque sermonis*), puesto que confesamos que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo (*quia Iesum confitemur esse Christum filium Dei uiui*), como lo atestigua igualmente el mismo Jesús al decir a Pedro: *Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo ha revelado la carne y la sangre, sino mi Padre que está en el cielo*. Por lo cual, nosotros estamos en posesión no de uno solo, como pensabais, sino de los dos aspectos, y ambos confirmados, de la fe (*duas easdemque ratas fidei partes tenemus*); y en uno y en

²³ Cf. Ibid., V, 3. CSEL 25,1,273/8 – 274/3.

²⁴ Para la definición y los usos de la ironía en los autores clásicos y en la edad patristica, cf. Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamento de una ciencia de la literatura*. Vol. 1 (Madrid: Gredos, 1966), 85-87.

otro Cristo nos llama bienaventurados, porque a la vez que practicamos uno de ellos por medio de las obras, profesamos el otro sin blasfemia»²⁵.

A primera vista podemos notar cómo Fausto pretende delimitar el problema planteado en los siguientes términos: o la parte (*portio* o *pars*) más importante de la fe recae en el cumplimiento de los mandatos (*seruare mandata*) porque es aquello a lo que se retribuye con la recompensa de la bienaventuranza, o bien, sencillamente no forma parte de la fe la confesión (*credere genealogías*).

Fausto parece querer que se le reconozca que posee ambos aspectos de la fe y lo hace evocando un tipo de confesión oral, la de Pedro, que encuentra en Mt 16,17. En definitiva, se trata de una confesión de fe en la que el título cristológico es el de *Filius Dei*, afirmación cristológica que no tenían problema en retener como verdadera los maniqueos, ya que no implicaba en absoluto aceptar la encarnación del Verbo.

Aquí se muestra con suficiente claridad que existe en Fausto una prioridad a nivel epistemológico de las obras o de la praxis con relación a la doctrina o al dogma²⁶. Ciertamente Fausto no hace otra cosa que identificar en la enseñanza oral de Jesús aquellos pasajes que hablan de la vida moral y les otorga un grado de preponderancia notorio y significativo, al menos si prestamos atención a todos los textos que narran la vida de Cristo y que parecen quedar fuera de la órbita del reconocimiento del obispo maniqueo. No serían reconocidos como portadores de valor epistemológico y, en última instancia, de significado teológico.

2.4. Otras razones para negar la *natiuitas* humana del Hijo (cf. Libro VII)

El libro VII está directamente relacionado con el nacimiento humano de Cristo, ya que la pregunta inicial se refiere directamente a su genealogía: *Quare non credis in genealogiam Iesu?*²⁷. Fausto afirma que son muchas las razones que lo conducen al

²⁵ Aug., c. *Faust.* V, 3. CSEL 25,1,274/3-20: *ecce igitur portioni meae, quam mihi de gemina, ut uultis, fide delegi, ubique regnum, uita, beatitudo promittitur, uestrae uero nusquam. aut docete sicubi scriptum est beatum esse regnumue percepturum aut aeternam habiturum uitam, qui eum fassus fuerit natum ex femina. interim tamen, si et haec pars est fidei, beatitudinem non habet. cum uero eam nec partem fidei probauerimus, quid fiet? nempe eritis uos inanes, quod et ipsum utique monstrabitur. sed interim hoc satis nobis est ad propositum, quia portio haec nostra beatitudinibus coronata sit. cui tamen accedit et illa alia beatitudo ex confessione quoque sermonis, quia Iesum confitemur esse Christum filium Dei uiui, quod aequae ipse ore suo testatur Iesus dicens ad Petrum: beatus es, Simon Bariona, quia non tibi hoc caro et sanguis reuelauit, sed pater meus, qui in caelis est [Mt 16,17]. quapropter non iam, ut putabatis, unam, sed duas easdemque ratas fidei partes tenemus et in utraque pariter beati appellamur a Christo, quia alteram earum operibus exercentes alteram sine blasphemia praedicamus [Faust. A. c. Faust.]*.

²⁶ Quizá sea un poco exagerada la postura que ve en Fausto una preocupación eminentemente ética y escasamente doctrinal: «La religion est affaire d'éthique, et d'éthique seulement, et les textes qui traitent d'autre chose doivent être écartés» (Stroumsa, *Savoir et salut*, 345). Para la discusión sobre el escepticismo epistemológico de Fausto y su preferencia por la praxis, cf. BeDuhn, "A Religion of Deeds", 1-28; Id., *Augustine's Manichaean Dilemma*, I, 106-134; Van Oort, "Augustine and the Manichaean Dilemma", 558-564; Id., "Once Again: Augustine's Manichaean Dilemma". *Aug(L)* 66 (2016): 233-245.

²⁷ Aug., c. *Faust.* VII, 1. CSEL 25,1,302/24.

rechazo total de las genealogías, aunque en realidad expone dos. La primera la considera como la más palmaria o perentoria, mientras que la segunda la deduce de su forma de comprender la idea de testimonio válido desde un punto de vista jurídico y también de la interpretación de algunos relatos evangélicos:

«Son muchas las razones; pero la más perentoria es ésta: él nunca confiesa por su propia boca tener padre o linaje en la tierra. Al contrario, afirma que no es de este mundo, que procede del Padre, que descendió del cielo, que no tiene madre ni hermanos, a no ser quien haga la voluntad de su padre que está en el cielo. A estos datos añádase este otro: los mismos que le asignan esas genealogías, no parece que le hayan conocido antes de su nacimiento, y ni siquiera al momento de nacer, para así creerles que escribieron lo que con sus propios ojos vieron que tuvo lugar con referencia a él; antes bien se le unieron en su juventud y madurez, es decir, en torno a sus treinta años, si es que se puede asignar una edad a las realidades divinas sin que ello constituya una blasfemia»²⁸.

Como podemos notar, la primera razón es que Cristo en ningún momento dice haber tenido un padre terreno. Fausto encuentra a su favor pasajes como Jn 3,13; 8,23; 16,28 y Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,20-21, que constituyen el hipotexto de su argumentación. La segunda razón consiste en el desconocimiento que tuvieron los evangelistas de los primeros treinta años de la vida de Jesús. De hecho, en un segundo momento dirá que lo conocieron solo después del bautismo. Más aún, su testimonio no es válido porque no son testigos oculares de lo ocurrido:

«En todo testimonio válido se suele preguntar siempre si hubo algún testigo de oído o de vista. Estos, sin embargo, no reconocen haber oído de él el orden genealógico, ni siquiera el hecho de su nacimiento, ni haberlo visto con sus ojos, puesto que lo conocieron mucho tiempo después, esto es, con posterioridad al bautismo. Por lo tanto, a mí y a toda persona que juzgue rectamente me parece que creer esto es tan necio como llamar a declarar a un juicio a un testigo ciego y sordo»²⁹.

Es fácil notar que Fausto utiliza argumentos bíblicos y extrabíblicos. Por un lado, interpreta pasajes del Evangelio yuxtaponiéndolos y aislándolos completamente de su

²⁸ Ibid., VII, 1. CSEL 25,1,302/25 – 303/8: *multae quidem sunt causae, sed palmaris illa, quia nec ipse ore suo usquam se fatetur patrem habere aut genus in terra, sed e contra, quia non sit de hoc mundo, quia a patre Deo processerit, quia descenderit de caelo, quia non sibi sint mater et fratres, nisi qui fecerint uoluntatem patris sui, qui in caelis est. et ad haec illi ipsi, qui has ei genealogias ascribunt, non eum ante natiuitatem cognouisse uidentur, sed neque statim, ut natus est, quo crederentur ea scripsisse, quae erga eum oculis suis uiderint gesta, sed iuueni iam et maturo coniuncti sunt ei, id est annorum ferme triginta, siquidem et aetas ascribi diuinis potest sine blasphemia.*

²⁹ Ibid., VII, 1. CSEL 25,1,303/9-15: *quare cum in omni testimonio ueritatis hoc semper quaeri soleat, utrumne quis audierit, an uiderit, isti uero nec audisse se fateantur ab ipso generationis hunc ordinem aut quia omnino sit natus, nec uidisse oculis, quia longo post tempore, id est post baptismum cognouerint eum: mihi et omni recte iudicanti tam stultum uidetur hoc credere, quam si quis caecum et surdum testem in iudicium uocet [Faust. A. c. Faust.].*

contexto, de modo que una sola afirmación de Jesús pueda considerarse de manera absoluta. Por otra parte, introduce un argumento que tiene a la base la necesidad de que los testigos válidos de un evento sean oculares. Recordemos que «desde la época antigua fue el medio de prueba más importante debido a la casi exclusiva oralidad de los actos y al valor atribuido a la *fides*»³⁰.

2.5. La duda adopcionista de Fausto (cf. Libro XXIII)

En el libro XXIII volvemos a encontrar un *capitulum* que versa sobre el nacimiento humano de Jesús, o más precisamente el nacimiento *de Maria*³¹. Al ser interrogado sobre si acepta o no la procedencia carnal de María, Fausto distingue: el Jesús, hijo de Nave, discípulo de Moisés³²; Josué, hijo de Yehosadaq, sumo sacerdote³³; otro, hijo de David; y, finalmente, Jesús el Hijo de Dios. Aparentemente, quien propiciaba la respuesta del obispo maniqueo estaba interesado por el Hijo de Dios y exige saber si Fausto acepta la autoridad de Mateo al respecto. Fundándose en el inicio de la genealogía de Mateo, Fausto comienza una argumentación que gira en torno a la distinción entre el hijo de David y el Hijo de Dios, es decir, dos sujetos diferentes que solo por adopción podrían llegar a identificarse. Mateo habría escrito la generación del hijo de David, no la del Hijo de Dios.

En todo caso, en el evangelio de Mateo el Hijo de Dios no sería quien nace de María. Mejor aún, Jesús, que sí nace de María, sería constituido *filius Dei* por medio del bautismo en el río Jordán. Esto significa que en un determinado momento fue hecho (*factum*) hijo de Dios (cf. Mt 3,16ss). De hecho, Fausto entiende que Lucas coincide con Mateo en esta afirmación (cf. Lc 3,22):

«Ya ves, pues, que lo que nació de María treinta años antes, según parece a Lucas, no es el mismo Hijo de Dios, sino quien fue hecho tal después, a partir del bautismo junto al Jordán, es decir, el hombre nuevo (*id est hominem nouum*), el

³⁰ Nelly Dora Louzan de Solimano, “Los testigos en el proceso romano”. En *Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo*. Vol. 4, editado por Adolfo Díaz-Bautista Cremades y Justo García Sánchez (Madrid: Asociación Iberoamericana de Derecho Romano, 2021), 865-870. En este sentido, es legítimo denominar a este elemento de la argumentación de Fausto “criterio forense”. Tiene lugar cuando Fausto plantea la objeción como una *causa*. «Fausto valora los testigos católicos y no los encuentra válidos. Al no tratarse de testigos presenciales, su testimonio queda invalidado» (de Luis Vizcaíno, “Introducción”, 16).

³¹ Aug., c. *Faust.* XXIII, 1. CSEL 25,1,707/7: *accipis Iesum de Maria natum?*

³² En Nm 13,16 Moisés cambia el nombre a Hosea, hijo de Nun, por Josué. Nun en los LXX deviene Navé y Josué es transcrita como Jesús. Para Agustín, Josué es una figura de Cristo, cf. Martine Dulaey, “Jossué, successeur de Moïse et figure du Christ (XVI,19-20). Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/B (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2020), 611-613

³³ En Ag 1,1 encontramos la alusión a Josué, hijo de Yehosadaq, sumo sacerdote. En este caso, también la transcripción de la *Septuaginta* es Jesús (cf. *Septuaginta*, editada por Alfred Rahlfs, 8ª ed. Vol. 2 [Stuttgart: Württembergischen Bibelanstalt, 1935], 542).

mismo que en nosotros, cuando nos convertimos a Dios del error de la gentilidad y le creemos»³⁴.

Jesús habría vivido una experiencia de adopción³⁵ por parte de Dios en el momento del bautismo, por tanto, su filiación divina no es más que adoptiva, no ontológica³⁶. En otros términos, puede notarse como Fausto provoca un fuerte contraste entre algunas fases de la vida de Cristo hasta el punto de distinguir sujetos diferentes.

Por otro lado, en el bautismo de Jesús acontece lo que experimenta el fiel maniqueo al ser bautizado: se convierte en un “hombre nuevo”. La novedad de vida del maniqueo se sitúa aquí: en el bautismo como rito de iniciación que supone un despertar a la conciencia de unidad con el mundo divino, específicamente con el Reino de la Luz. Cristo es el paradigma de dicha iluminación y es Salvador porque indica el camino de retorno y de recuperación³⁷.

Ahora bien, Fausto aduce otras razones para descreer en la filiación davídica y en el nacimiento humano de Jesús. Establece una diferencia insalvable entre el evangelio de Mateo, o mejor entre su genealogía, y la fe de los católicos. Para Mateo, como hemos dicho, el hijo de David sería el hijo de María, mientras que el Hijo de Dios sería Cristo, a partir del bautismo en el Jordán. Para la ortodoxia, representada por la comunidad de Agustín, según su *symbolum fidei*, evidentemente conocido por Fausto, a quien se le debe reconocer estar bien informado de los elementos fundamentales de la fe del adversario, Cristo es el Hijo de Dios, que nació de la virgen María, cuyo significado reside en la correspondencia plena entre el individuo nacido de María y el sujeto reconocido como *filius Dei*. Fausto con hábil retórica procura encerrar al adversario situándolo ante un dilema:

«Conocemos la fe católica (*catholicam fidem*), que está tan lejos de esta afirmación de Mateo cuanto lo está de la verdad, puesto que vuestro símbolo contiene que creéis en Jesucristo el Hijo de Dios, que nació de la virgen María (*ut*

³⁴ Aug., *c. Faust.* XXIII, 2. CSEL 25,1,708/14-18: *uides ergo id, quod ante annos triginta, ut huic uidetur, de Maria natum est, non esse ipsum filium Dei, sed id, quod de baptismo postea factum est ad Iordanem, id est hominem nouum tamquam in nobis eum credimus ad Deum ex gentilitatis errore conuersi.*

³⁵ El adopcionismo o cristología adopcionista puede considerarse un «brote de racionalismo crítico» y se trata de «la doctrina según la cual Cristo mereció ser elevado a la condición de Hijo de Dios por su obediencia a Dios y por su virtud» (Alois Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*. Velm, 143 [Salamanca: Sígueme, 1997], 213). También puede ser considerado una forma de monarquianismo radical, cf. Manlio Simonetti, “Le controversie cristologiche dal secondo al quarto secolo”. En *Studi di cristologia postnicena*. SEA, 98 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006), 1-17, aquí 7.

³⁶ Ciertamente el pensamiento expresado en sus *capitula* al respecto no es coherente. Aquí podemos ver que parece ofrecer una interpretación adopcionista de las narraciones evangélicas del bautismo y, sin embargo, en *c. Faust.* XXXII,7 se opone severamente a perícopas como Mt 3,13-17, Mc 1,9-11 y Lc 3,21-22. «Cette incohérence dans l’argumentation est due au genre littéraire du traité qui est composé de textes (*capitula*) indépendants et autonomes que son auteur n’a pas mis dans un ordre logique» (Wurst, “La christologie”, 86).

³⁷ Para el tema de la justificación y la salvación del “hombre nuevo” en los *capitula*, cf. Decret, “Giustificazione”, 21-29. Acerca de este tema en particular hablaremos en un apartado posterior.

creadatis in Iesum Christum Filium Dei, qui sit natus ex uirgine Maria). Lo que os caracteriza a vosotros es aceptar que el Hijo de Dios nació de María; lo que caracteriza a Mateo, es que comenzó a ser tal a partir del Jordán, a nosotros que nació de Dios. Por tanto, si el texto es de Mateo, con su declaración él os contradice a vosotros tanto como a nosotros, dejando de lado que se le ve un poco más prudente que vosotros al asignar al hijo de David y no al hijo de Dios el nacimiento de una mujer. En consecuencia, es preciso que confeséis una de dos: o que no es Mateo quien parece afirmar eso, o que vosotros no tenéis la fe apostólica»³⁸.

Este es el dilema que debe resolver el católico según Fausto, o al menos así resulta formulado a partir de la confrontación entre la genealogía mateana y la fe ortodoxa. Asimismo, cabe notar que, en el texto, la doctrina maniquea no parece identificarse ni con la afirmación mateana ni mucho menos con la doctrina católica. Sin embargo, Fausto reconoce que cabría la posibilidad por parte de los maniqueos de aceptar la filiación divina de carácter adoptiva que atribuye a Mateo³⁹.

El adversario de Agustín, y con él la comunidad maniquea, parece sostener fundamentalmente que Cristo viene de Dios (*ex Deo*), y se niega completamente a decir que tiene un origen temporal de mujer (*de Maria*). De hecho, a propósito de la mujer en cuestión, María, y como remate de su argumentación, Fausto dice que en el texto de Mateo no existe prueba o demostración alguna de que ella perteneciera a la misma tribu de David⁴⁰. Otro argumento más en detrimento de la filiación davídica de Cristo.

2.6. Acerca de la “muerte” de Cristo (cf. Libro XXVI)

«Si Jesús no nació, ¿cómo murió?», o también: «¿Cómo murió Jesús si no fue hombre?». Así se formula la pregunta del católico con la que se abre otro *capitulum* de Fausto⁴¹. Adelantemos la respuesta: para Fausto Jesús no murió realmente. Todo el *capitulum* será el intento de demostrar que Jesús no habiendo nacido, no podía morir,

³⁸ Aug., *c. Faust.* XXIII, 2. CSEL 25,1,708/27 - 709/11: *nam catholicam fidem nouimus; quae tanto longe abest ab hac professione Matthaei, quanto procul est et a uero, siquidem symbolum uestrum ita se habeat, ut credatis in Iesum Christum filium Dei, qui sit natus ex uirgine Maria. uestrum ergo est de Maria accipere filium Dei, Matthaei ab Iordane, nostrum ex Deo. ac per hoc tam uobis Matthaeus, si haec eius pro certo sunt, contrarius est in professione ista sua quam nobis, nisi quod paulo prudentior uobis inuentus est, ut ortum ex femineo sexu Dauid filio ascriberet magis quam filio Dei. quapropter de duobus uos unum fateri oportet: aut hunc non esse Matthaëum, qui haec uidetur adserere, aut uos non tenere apostolicam fidem.*

³⁹ Fausto se limita a decir que, entre dos errores (nacimiento carnal y adopción en el bautismo), los maniqueos preferirían a Jesús devenido Hijo de Dios en las aguas del Jordán. Se trata, según F. Decret, de consideraciones morales, más que teológicas: «Cet appel à des considérations morales, le rejet des *puenda* et plus encore du *regnum uxorium*, ce “royaume de la femme” avec la concupiscence qui s’y déchaîne et son esclavage sexuel, n’est toutefois pas le propre des seuls docteurs africains de la secte. On le relève en effet aussi dans bien des positions d’Augustin lui-même et il s’inscrit dans la psychologie sociale de la chrétienté dans l’Antiquité tardive» (Decret, “Le manichéisme”, 32).

⁴⁰ Cf. Aug., *c. Faust.* XXIII, 4. CSEL 25,1,709/28 - 710/8.

⁴¹ Cf. Ibid., XXVI, 1. CSEL 25,1,728/13-19.

o también que, no naciendo, no murió. En cualquier caso, este punto merece algunas precisiones.

Fausto responde a la pregunta con otra pregunta: «¿Cómo no murió Elías si fue hombre?». Como podemos ver, trae a cuento el caso de Elías que fue llevado a los cielos (cf. 2Re 2,1-13). Más aún, añade el de Moisés, que según cuenta un apócrifo fue también asunto a los cielos (*Testamento de Moisés*⁴²), y el de Enoc, que sí encontramos en los textos canónicos (cf. Gn 5,24). Fausto sostiene que por el hecho de la ascensión de Elías podría pensarse que el profeta no murió y además es inmortal. Si esto es así, sería legítimo pensar que Jesús podía morir, aun sin nacer, porque es mayor el poder de Jesús que el de Elías, y si se le concede la inmortalidad al profeta, con mayor razón sería lógico pensar que Jesús tendría el poder de morir, aun sin nacer.

Con todo, el pensamiento de Fausto se decanta por otra opinión acerca de la muerte de Jesús:

«Ya desde el comienzo, cuando asumió la semejanza humana, fingió todas las perturbaciones de la condición humana (*sumpta hominis similitudine omnes humanae condicionis simulauit adfectus*). De idéntica manera, no era ajeno a esto el que, al final, dejase también la impresión de que moría de acuerdo con un plan prefijado»⁴³.

Los católicos, según esta manera de interpretar los evangelios, especialmente los relatos del nacimiento y de la pasión y muerte de Jesús, se engañan con meras impresiones o percepciones equivocadas. En otras palabras, se equivocan porque no nació en carne humana y pudo morir, pero, de hecho, eligió simular la muerte.

Por otro lado, según Fausto cabe otra manera de plantearse el problema acerca de la muerte de Jesús. Por ejemplo, uno podría preguntarse qué es lo que se le permite a la naturaleza humana. Según los evangelios, Jesús obró grandes milagros como dar la vida a un ciego de nacimiento, curar una mano paralizada por completo, devolver el habla a mudos, etc. Realidades todas que suponen un cambio en la naturaleza. Pero, dice Fausto, los fieles maniqueos no ponen su atención en la naturaleza, sino en el poder y la fuerza de Dios⁴⁴. Además, Jesús mismo salió ileso luego de ser arrojado desde

⁴² Cf. Jean-Daniel Dubois, “Les manichéens et les apocryphes (XIX, 3; XXII, 79; XXIII, 4; XXX, 4). Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/B (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020), 617-618; para el *Testamento de Moisés*, véase Alejandro Díez Macho, *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006).

⁴³ Aug., c. *Faust.* XXVI, 1. CSEL 25,1,729/19-22: *ut enim ab initio sumpta hominis similitudine omnes humanae condicionis simulauit adfectus, sic ab re non erat, si in fine quoque consignandae oeconomiae gratia fuisset uisus et mori.*

⁴⁴ Ibid., XXVI, 2. CSEL 25,1,730/10-11: *non consideratione iam naturae, sed potestatis tantum et uirtutis Dei.*

la cima de una montaña⁴⁵, y «si no murió porque no quiso, ¿por qué no pudo morir también cuando quiso?»⁴⁶.

Como podemos ver, Fausto finaliza el *capitulum* con una pregunta que parece pertenecer al orden de la dialéctica, más que a la exégesis. En efecto, lo reconoce al reprochar al adversario católico el recurso a la dialéctica que no sería más que un arma ajena al tipo de *disputatio* que pretende llevar adelante. Aquí se pone en evidencia que Fausto quiere, en línea de principio, por un lado, una modalidad de debate que verse exclusivamente en la exégesis, pero, por otro, no deja de recurrir a razonamientos propios de la dialéctica y de sostener algunas de sus posiciones con argumentos de razón⁴⁷.

2.7. Morir sin haber nacido no es imposible para Dios (cf. Libro XXVII)

En el *capitulum* que abre el libro XXVII, el más breve de toda la obra, Fausto ofrece otra respuesta a la *quaestio* sobre la muerte de Cristo. Hay un razonamiento que expresa claramente su nuevo ataque a la encarnación:

«Si Jesús nació de una mujer, ésta fue fecundada por un varón; y si no fue fecundada, tampoco nació de mujer”. Vosotros creéis que pudo nacer sin previa fecundación; ¿por qué no pudo también sufrir sin haber nacido?»⁴⁸.

No nos llama ya la atención que Fausto decida abandonar el terreno de la exégesis al tratar la cuestión sobre el nacimiento de Cristo, aunque vinculada aquí también a su muerte, a partir de un argumento de razón. Recordemos que era un arma que, según él, utilizaban abundantemente los católicos en los debates y, como tal, era denunciada por él. No obstante, Fausto no renuncia a los razonamientos propios de la dialéctica, sino que recurre a ella cuando cree conveniente hacerlo. En este caso, pretende mostrar que tan razonable es creer en la “muerte” de Cristo sin aceptar su nacimiento, como creer en el nacimiento de una mujer sin haber sido fecunda por el varón.

Más adelante en la disputa, y en clara continuidad con lo tratado antes, Fausto seguirá tratando de demostrar que Cristo no habiendo nacido, pudo morir. Ahora bien, lo más interesante es que Fausto muestra, una vez más, una manera muy particular de tratar la cuestión sobre la “muerte” de Cristo y, en última instancia, ofrece los criterios fundamentales con los que se aproxima a los textos bíblicos.

Nuevamente el obispo maniqueo sostiene que si los católicos dicen que nada es imposible para Dios, deberían poder comprender que para Cristo era posible morir sin

⁴⁵ Cf. Lc 4,29-30. El texto no dice que efectivamente lo hayan arrojado de la cima de la montaña.

⁴⁶ Aug., c. *Faust.* XXVI, 2. CSEL 25,1,730/14: *cur non potuerit etiam mori cum uoluit?*

⁴⁷ Fausto combina permanentemente distintos tipos de argumentos: de razón, de autoridad, *ad hominem*. Para estos argumentos, cf. de Luis Vizcaíno, “Introducción”, 15-20.

⁴⁸ Aug., c. *Faust.* XXVII, 1. CSEL 25,1,738/5-9: *poterit enim et uobis responderi in hunc modum, quia si natus est ex femina Iesus, ergo et seminatus ex uiro est; si uero seminatus ex uiro non est, ergo nec natus ex femina est. potuit autem, ut uos creditis, nasci non satus; quare ergo non potuerit et pati non partus?*

nacer. Quienes no comprenden esto, no saben que para las realidades referidas a Jesús no cabe el mero raciocinio ni la argumentación lógica:

«Ves pues que en estos temas no es útil buscar la deducción lógica ni apoyarse en una argumentación racional (*utile satis non esse in his consequentiam quaerere aut argumentis adniti*) cuando se trata de realidades que se refieren a Jesús. Hay que buscar más bien qué es lo que él proclamó de sí mismo, y los apóstoles de él (*quaerendum potius est, quid ipse de se quidue apostoli sui de eodem praedicarint*). Hay que investigar su genealogía y ver si concuerda consigo misma, no buscar la verdad de su nacimiento partiendo de la conjetura de su pasión, puesto que pudo sufrir sin haber nacido y, habiendo nacido, no sufrir. Sobre todo, teniendo en cuenta que reconocéis que nada es imposible para Dios. Cosa que sería también falsa, si constase que no pudo morir sin haber nacido»⁴⁹.

Como puede notarse, una vez más Fausto pretende centrar la discusión en la exégesis y evitar que la *disputatio* se concentre en argumentos de razón. Pero, más allá de este tipo de afirmación de principio, no dejará de recurrir a los mismos.

Otro punto importante, que merece toda nuestra atención, es la constatación de un singular tipo de aproximación hermenéutica a los textos bíblicos. En efecto, no deja de señalar que para acceder a las verdades elementales de Jesús es necesario saber qué dijo de sí mismo y qué dijeron los apóstoles acerca de él.

Ciertamente parece no decirnos mucho si recordamos que los maniqueos tenían una valoración previa de qué textos de los evangelios eran inspirados y cuáles no, o qué de aquello que transmitieron los apóstoles había que distinguir como realmente inspirado; de este modo, adaptaron su predicación y exégesis al canon maniqueo⁵⁰.

2.8. Características de la pasión y muerte de Cristo (cf. Libro XXIX)

El último libro dedicado a una cuestión estrictamente cristológica sigue estando vinculado a la muerte de Cristo, aunque refleja una posible acusación de los católicos

⁴⁹ Ibid., XXVIII, 1. CSEL 25,1,738/26 – 739/6: *uides ergo utile satis non esse in his consequentiam quaerere aut argumentis adniti, cum de rebus agitur, quae pertineant ad Iesum; sed quaerendum potius est, quid ipse de se quidue apostoli sui de eodem praedicarint. ipsaque adeo pertractanda genealogia est et uidendum, si sibi conueniat, non ex coniectura passionis natiuitatis eius exquirere ueritatem, quia et pati non natus potuit et natus minime pati praesertim ipsis uobis fatentibus Deo esse impossibile nihil: quod erit et ipsum falsum, si hoc constiterit non potuisse mori non natum.*

⁵⁰ Si bien la relación entre maniqueísmo y marcionismo todavía requiere de estudios más profundos sobre las fuentes, ciertamente en las antítesis de Adimanto, maestro de Fausto, se evidencia una expansión maniquea del proyecto de Marción con material del Nuevo Testamento no aceptadas por él, ya que el maniqueísmo aceptaba un conjunto más amplio de escrituras cristianas, cf. Jason David BeDuhn, “Biblical Antithesis, Adda, and The Acts of Archelaus”. En *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, editado por Jason D. BeDuhn y Paul Mirecki. NHMS, 61 (Leiden: 2007), 131-147. Por otro lado, cabe recordar que Fausto «crede che Gesù avrebbe impartito ai discepoli un insegnamento diverso rispetto a quello ricevuto dalle folle» (Luigi Alici. “Introduzione”, 43).

hacia los maniqueos que negaban el nacimiento humano de Cristo: si Jesús no nació, pero murió –siempre según el razonamiento maniqueo–, entonces eso solo es posible atribuirlo a la magia.

Fausto se defiende, de la misma manera en que Agustín lo sabía hacer, por medio del recurso de la *retorsio*⁵¹: si los católicos consideran magia que Cristo haya sufrido, sin haber nacido, entonces también es magia que haya nacido de una Virgen, algo que está fuera de la naturaleza. Veamos por extenso el modo de argumentar de Fausto:

«Esa argumentación se vuelve contra ti (*eadem in te uicissim argumentatio retorquetur*): si no fue fecundada su madre, fue obra de magia el que fuera llevado en el seno y fuera alumbrado. Consta que cae fuera de la ley de la naturaleza (*extra legem naturae*) el que una virgen haya dado a luz y mucho más el que después del parto haya permanecido virgen. ¿Por qué no quieres que, contraviniendo también a la naturaleza, haya podido padecer por su propia voluntad sin haber nacido? Créeme; al respecto los dos mantenemos cosas contrarias la naturaleza (*utrique in hoc naturae contraria profitemur*), pero hay diferencias: nosotros con honra, vosotros con deshonor. Nosotros damos una razón probable de su pasión (*nos passionis eius rationem aliquam reddimus et probabilem*); vosotros no presentáis ninguna de su nacimiento, o, si la presentáis, es falsa. Finalmente, nosotros confesamos que sufrió solo en apariencia y que no murió (*denique nos specie tenus passum confitemur nec uere mortuum*); vosotros creéis como cosa segura el parto y que fue llevado en el seno de una mujer. O, si no es así, confesad también vosotros, que eso aconteció de forma ilusoria, dando la impresión de que había nacido. Así toda nuestra disputa habrá llegado a su fin»⁵².

Es importante retener de este texto la consideración del nacimiento de la Virgen como una realidad que acontece fuera de la ley de la naturaleza. Idea que lleva a Fausto a identificar este hecho con la magia⁵³. Más aún, Fausto afirma que católicos y maniqueos afirman cosas contrarias a la naturaleza, ya sea con relación al nacimiento como con relación a la muerte de Jesús. Como podremos ver, Agustín tendrá un concepto diferente de naturaleza como de milagro⁵⁴.

Por otro lado, Fausto no deja de reafirmar que la muerte de Jesús no ha sido tal, sino un sufrimiento fingido y una muerte ilusoria. La pasión y la muerte eran una posibilidad, por eso dice que ellos dan una razón probable de la misma, sin embargo, no aconteció realmente. Fue una ilusión. Esto pone de manifiesto, una vez más, las distancias entre una confesión de fe y otra.

⁵¹ En francés, «rétorquer», «tourner contre son adversaire les raisons, les arguments dont il s'est servi» (Lausberg, *Manual*, 381). Se trata de una de las tácticas más utilizadas por el obispo maniqueo: «revertir contra los católicos las acusaciones que ellos dirigen a los maniqueos, de modo que la argumentación les dañe a ellos mismos» (de Luis Vizcaíno, «Introducción», 19).

⁵² Aug., *c. Faust.* XXIX, 1. CSEL 25,1,743/16 – 744/5.

⁵³ Cf. Decret, «Le manichéisme», 33-34.

⁵⁴ Véase más adelante, cap. V, apartado 1.10.

Finalmente, Fausto alude a una argumentación más de los católicos a favor de la encarnación real y efectiva del Hijo de Dios: tuvo que nacer para ser visto, de lo contrario no se le hubiera podido ver. Para Fausto este argumento es fácil de desestimar, ya que los ángeles han sido vistos y han hablado a los hombres, y no han nacido. Es interesante notar que Fausto no se apoya aquí en la Escritura, sino en autores maniqueos que no menciona por el nombre⁵⁵.

3. El Cristo de Fausto en la concepción maniquea de Dios

3.1. Introducción

Quien ha leído el *Contra Faustum* sabe muy bien que no sería posible llevar a cabo un estudio sistemático de su cristología, tanto en lo que se refiere al pensamiento de Fausto como el de Agustín, si solo se analizan los *capitula* y los libros relacionados directamente a las *quaestiones* cristológicas como el nacimiento, la pasión y la muerte de Cristo. Es preciso también tomar en consideración los *capitula* que reflejan la concepción maniquea de Dios que, si bien son cuatro, con relación a la cristología, uno merece nuestra mayor atención. De este modo, dedicaremos un apartado al *capitulum* correspondiente al libro XX⁵⁶.

Se trata de uno de los libros en los que Fausto expone la concepción maniquea de Dios y, con ello, la del Hijo de Dios. Llevaremos a cabo una lectura analítica del mismo, tratando de sacar a la luz solamente aquellas afirmaciones o consideraciones relevantes para llevar adelante uno de los objetivos que nos hemos propuesto como es el de describir y dilucidar la cristología de Fausto para comprender mejor posteriormente el pensamiento del obispo de Hipona.

3.2. La trinidad maniquea y el “Cristo” maniqueo (cf. Libro XX)

El *capitulum* que ahora merece nuestra atención comienza con una acusación, por parte de los católicos a los maniqueos, de ser cisma de la gentilidad (*gentium schisma*), y no una secta (*secta*). Ciertamente, la razón que llevaría a los católicos a tal acusación sería la de encontrar en la religión maniquea un lugar para la adoración de los astros⁵⁷. Ante esto, Fausto comienza por afirmar rotundamente que su religión no tiene nada común con la gentilidad⁵⁸.

Acto seguido, el obispo maniqueo ofrece una síntesis de la *fides* maniquea, al menos como era expresada en el norte de África en aquel entonces:

⁵⁵ Aug., *c. Faust.* XXIX, 1. CSEL 25,1,744/5-9. «Faustus fait sans doute allusion ici à l'enseignement de Mani ou, plus probablement, de son *discipulus* Adimantus» (Decret, “Le manichéisme”, 32).

⁵⁶ «Le text le plus important pour comprendre la christologie de Fauste est sa confession de foi en *c. Faust.* XX, 2» (Wurst, “La christologie”, 86).

⁵⁷ Para el tema de la teología solar maniquea y el culto de Mitra véase el capítulo que le dedica J. Ries, cf. Ries, *L'Eglise*, 273-285.

⁵⁸ Cf. Aug., *c. Faust.* XX, 1. CSEL 25,1,535/23 – 536/8.

«En efecto, bajo una triple apelación (*sub triplici appellatione*), nosotros tributamos culto (*colimus*) a la única e idéntica divinidad (*numen*) de Dios Padre omnipotente, de Cristo su hijo y del Espíritu Santo. Pero creemos que el Padre mismo habita en la luz suprema y original, a la que Pablo designa, con otra terminología, como inaccesible; en cambio, el Hijo subsiste en esta luz derivada y visible. Mas como este Hijo es doble (*geminus*), según lo conoció el Apóstol al decir que Cristo es *el Poder de Dios y la Sabiduría de Dios*, creemos que en cuanto Poder habita en el sol, y en cuanto Sabiduría en la luna. A la vez afirmamos que todo este ámbito aéreo es la sede y morada del Espíritu Santo, que es la tercera majestad. Creemos asimismo que por la fuerza de éste y gracias a su efusión espiritual la tierra concibe y engendra al Jesús sufriente, vida y salvación de los hombres, que pende de todo madero (*cuius ex uiribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno*). Por lo cual, desde el punto de vista religioso, pensamos de forma parecida nosotros con referencia a todo cuanto existe y vosotros respecto al pan y al cáliz, aunque profeséis el odio más acérrimo a los nuestros que lo defienden. Esta es nuestra fe»⁵⁹.

Podríamos decir muchas cosas a propósito de este texto⁶⁰, que es breve, pero teológicamente denso. Con todo, preferimos señalar solo aquello que concierne a los elementos cristológicos que ofrece⁶¹.

Un primer elemento es la caracterización del *Filius*, que sería una de estas tres *maiestates*, junto al Padre, luz suprema y principal u original, y al Espíritu Santo, que tiene como sede y morada el ámbito aéreo. Un segundo elemento, es su doble manera de existir. El *Filius* sería *geminus*, y es así como, hablándonos de Cristo (*Christus*) el Apóstol lo presenta en 1Cor 1,24 como Poder y Sabiduría de Dios. A esta doble manera de ser del Hijo corresponden dos modos de presencia o moradas, el sol y la luna respectivamente. El tercer elemento es la distinción que se evidencia entre el Hijo-Cristo y Jesús. Jesús sería concebido y engendrado de la tierra por medio de una

⁵⁹ Ibid., XX, 2. CSEL 25,1,536/9-24: *igitur nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii eius et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen; sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibleem uocat, filium uero in hac secunda ac uisibili luce consistere. qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum apostolus nouit Christum dicens esse Dei uirtutem et Dei sapientiam, uirtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam uero in luna. necnon et spiritus sancti, qui est maiestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diuersorium; cuius ex uiribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. quapropter et nobis circa uniuersa et uobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamuis eorum acerrime oderitis auctores. haec nostra fides est.*

⁶⁰ Remitimos para ello a Wurst, "Bemerkungen", 648-657.

⁶¹ Véase *supra*, cap. III, apartado 4.4.

*profusio spiritalis*⁶². Se trata del *Iesus patibilis*, vida y salvación de los hombres. Parece ser una mediación necesaria para la salvación de la humanidad.

De este modo, para el maniqueísmo el Jesús terreno o de la historia no tiene el valor teológico que se encuentra en las profesiones de fe de la Gran Iglesia. Para los maniqueos, por el contrario, tiene valor soteriológico el sufrimiento de la luz paradigmáticamente representado en el *Iesus patibilis*. Este sería el núcleo de la cristología y soteriología maniquea, tal como la entendía el obispo Fausto⁶³.

Hasta aquí podemos decir que la confesión de fe de Fausto es nominalmente trinitaria. Ahora bien, sabemos que los cristianos fueron en muchas ocasiones señalados como triteístas y, por tanto, era señalados como politeístas, lo cual haría necesaria una aclaración de los términos que están en juego⁶⁴. Sobre todo, si la acusación había partido de la idea de adoración de los astros que se vería plasmada en rituales y oraciones de la religión maniquea. De hecho, la síntesis de fe que ofrece Fausto, a primera vista al menos, no parece negar la posibilidad del culto al sol y a la luna, dado que el *Filius* en su doble condición está presente como Poder en el primero y como Sabiduría en la segunda. Por tanto, sigue pendiente la respuesta a la pregunta: ¿son los maniqueos un cisma de la gentilidad?

Fausto trata de comenzar por la distinción de cisma (*schisma*) y de secta (*secta*). En el primero reconoce que existen ideas y culto en común, pero que se desarrollan separadamente. La segunda es una realidad en la que se constata una disparidad total de credo y culto. Fausto sostiene que su modo de pensar y el culto que rinde a Dios está en las antípodas del paganismo. Por eso, lo primero que hace es negar que el maniqueísmo sea un cisma de la gentilidad⁶⁵.

La visión que ofrece de los *pagani* nos parece extremadamente sintética y funcional a sus intereses. Ellos afirmarían que todo se reduce a un único principio y que el culto que se debe tributar a Dios es mediante sacrificios, templos y altares. Esta visión reduccionista de la religión pagana le permite subrayar las que considera grandes diferencias y, por primera vez en la obra agustiniana en boca de Fausto, sostener el dualismo maniqueo: «afirmo que el principio de todo bien es Dios, y el de su contrario

⁶² G. Wurst sostiene la hipótesis de que Fausto habría querido sustituir la doctrina de la concepción virginal de María con la expresión “efusión espiritual”, dada entre el Espíritu Santo y la tierra, ya que se expresaría en términos cercanos a la fe católica (cf. Wurst. “La christologie”, 87).

⁶³ «Toutefois la christologie de Faustus apparaît comme une pièce mal cousue sur une trame étrangère et l'évêque manichéen semble peu à l'aise dans ce domaine de sa théologie – ou du moins de son argumentation» (Decret, *Aspects*, 283); una síntesis sobre la relación entre Jesús Esplendor y *Iesus patibilis* se puede ver en un artículo del mismo autor ya citado, cf. Id. “La doctrine centrale”, 150-153.

⁶⁴ Cf. Basil Studer, “Triteísmo”. En NDPAC, vol. 3. 2ª ed., editado por Angelo Di Berardino (Genova: Marietti, 2008), col. 5480-5481; Manlio Simonetti, “Monarchiani”. En NDPAC, vol. 2. 2ª ed., editado por Angelo Di Berardino (Genova: Marietti, 2006), col. 3330-3331.

⁶⁵ Cf. Aug., *c. Faust.* XX, 3. CSEL 25,1,537/3-22.

la materia (*bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis uero hylen*). Así denomina nuestro Teólogo al principio y naturaleza del mal»⁶⁶.

Con relación a Cristo hace una afirmación que no podemos dejar de subrayar. Cristo es el hijo de Dios y es imagen de su majestad (*simulacrum maiestatis*). Por lo demás, aclara que él es templo racional de Dios (*rationalis Dei templum*) y su culto se corresponde con ello: la *mens* es el altar donde adora a Dios. En todo caso, dicho culto se expresa en oraciones puras y sencillas, lo que parece ser una oposición al sofisticado mundo de los sacrificios paganos⁶⁷.

Distanciado de la gentilidad, se preocupa de dar otro paso en orden a refutar cualquier imagen del maniqueísmo en la que pueda aparecer como cisma del judaísmo o cisma del catolicismo. Pero a nosotros nos interesa especialmente una afirmación con relación al culto que Fausto rinde a Cristo, ya que es una de las sentencias más claras y explícitas de la distancia entre la cristología maniquea de Fausto y la cristología católica de Agustín:

«Ni siquiera sería verdad tu afirmación —hipotética— de que soy un cisma de vuestra Iglesia, aunque venere y rinda culto a Cristo, porque lo hago con otro rito y desde otra fe (*quia alio eum ritu colo et alia fide quam uso*). El cisma no debe cambiar nada o no mucho respecto a su origen. Piensa en vosotros: cuando os separasteis de los gentiles, lo primero que hicisteis fue arrastrar con vosotros la opinión de la monarquía, es decir, el creer que todo procede de Dios. Convertisteis sus sacrificios en comidas, sus ídolos en mártires, a los que rendís culto con semejantes prácticas. Aplacáis con vino y comilonas las sombras de los difuntos, celebráis con los gentiles sus fechas solemnes, como las calendas y solsticios, pero en cuanto a la vida no habéis cambiado nada. Sois en efecto, un cisma que no se diferencia en nada de su matriz, salvo en el lugar de asamblea»⁶⁸.

Son muchos los elementos que deberá refutar Agustín con relación a esta visión del cristianismo de los católicos que presenta Fausto como continuación del paganismo. No obstante, nos interesa lo que dice a propósito de Cristo: el obispo maniqueo es consciente de la diferencia entre la *fides* que una comunidad y otra profesan por Cristo.

Por otra parte, el común denominador entre paganos y cristianos católicos sería la monarquía, esto es, la afirmación de que todo procede de Dios, o de otra manera,

⁶⁶ Ibid., XX, 3. CSEL 25,1,537/12-14: *his ego ualde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis uero hylen; sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat.*

⁶⁷ Cf. Aug., c. Faust. XX, 3. CSEL 25,1,537/16-22.

⁶⁸ Ibid., XX, 4. CSEL 25,1,537/29 – 538/10: *sed nec uestrum quidem schisma si me dixeris, uerum est, quamuis Christum uenerer et colam, quia alio eum ritu colo et alia fide quam uos. schisma uero aut nihil inmutare debet ab eo, unde factum est, aut non multum. ut puta uos, qui disciscentes a gentibus monarchiae opinionem primo uobiscum diuulsistis, id est, ut omnia credatis ex Deo; sacrificia uero eorum uertistis in agapes, idola in martyres, quos uotis similibus colitis; defunctorum umbras uino placatis et dapibus, sollemnes gentium dies cum ipsis celebratis, ut Kalendas et solstitia de uita certe mutastis nihil: estis sane schisma a matrice sua diuersum nihil habens nisi conuentum.*

consiste en retener que la divinidad es el único principio y fuente de todas las realidades existentes. Como bien dice F. Decret, Agustín no aceptará «la idea de que el monoteísmo sea herencia de paganismo, sino que él declara que es mérito de los paganos haber reconocido la existencia de un único Principio»⁶⁹.

Para finalizar este *capitulum*, Fausto vuelve sobre la diferencia entre cisma y secta para decir que judíos y cristianos católicos son cismas de la gentilidad, mientras que ellos y los paganos son las dos únicas sectas alternativas que existen por la gran diferencia y distancia que existen entre ambos, tanto con relación a las ideas como con el culto⁷⁰. Más aún, en términos propios de la invectiva, dice que los cristianos católicos no son más que un *schisma erroris*⁷¹.

4. Otros elementos relevantes de la cristología de Fausto

4.1. Introducción

Al Cristo de Fausto no es posible acceder solo a través de un estudio analítico de los *capitula* de argumento cristológico, así como tampoco basta conocer el lugar del Hijo de Dios en la trinidad maniquea, tal como hemos hecho antes. Quisiéramos demostrar con nuestra investigación que hay muchos otros elementos de la cristología del obispo maniqueo un tanto dispersos, pero reconocibles, en los *capitula* que dedica a cuestiones exegéticas.

De hecho, algunos de los *capitula* parecen iniciar con una pregunta totalmente extraña a la reflexión sobre el Hijo de Dios y, sin embargo, se contaminan irremediablemente con el tema del culto que los maniqueos rinden a Cristo. En seguida veremos cuáles son los otros *capitula* en donde reaparece, de una manera u otra, la negación del nacimiento temporal del Hijo de Dios.

4.2. Jesús liberador, reconocido sin necesidad de profetas (cf. Libro XIII)

Un nuevo *capitulum* de Fausto se abre con una pregunta en la que no deja de aparecer el nombre de Cristo: «¿Cómo adoráis a Cristo si repudiáis a los profetas, de cuyos vaticinios se concluye que había de venir?»⁷². Se trata de una *capitulum* en el que justifica el rechazo de los profetas hebreos. La razón principal que ofrece consiste en

⁶⁹ Decret, *Aspects*, 1970. La traducción es nuestra.

⁷⁰ «Secondo Fausto, esistono due sole sette, quella dei Gentili e la sua, che si esprime in un culto molto diverso da quello pagano. La differenza, non a caso, viene riconosciuta precisamente sul terreno del dualismo: mentre i pagani riconducono cose buone e cattive ad un unico principio, i Manichei ritengono Dio come principio delle cose buone e *hyle* principio delle contrarie; i primi venerano Dio con templi, i secondi ritengono se stessi tempio ragionevole di Dio. Per questo si considerano la vera alternativa al paganesimo, di cui invece i Giudei e Cristiani sarebbero semplicemente una variante scismatica» (Alici, "Introduzione", 38).

⁷¹ Cf. Aug., *c. Faust.* XX, 4. CSEL 25,1,538/16-24.

⁷² Ibid., XIII, 1. CSEL 25,1,377/12-13: *quomodo Christum colitis prophetas repudiantes, quorum ex praesagiis accipitur fuisse venturus?*

pensar que un gentil que pasa al cristianismo no debe prestar crédito alguno a las Escrituras hebreas, ya que no tendría por qué vincularse a ellas. En palabras de Fausto:

«De la gentilidad pasamos luego al cristianismo, sin habernos hecho antes judíos ni haber aceptado lógicamente la fe en los profetas hebreos al pasar a él. A ello nos sentimos impulsados únicamente por la fama, alto concepto de las virtudes y sabiduría de nuestro liberador Jesucristo (*sola exciti fama et uirtutum opinione atquesapientia liberatoris nostri Iesu*). Por lo que, si a mí, cuando aún seguía la religión de mis antepasados, se me hubiese presentado un predicador queriendo sugerirme a Cristo a partir de los profetas, al instante le hubiese considerado como un demente, por intentar ofrecerme a mí, gentil y hombre de otra religión muy distinta, cosas dudosas a partir de otras aún más dudosas»⁷³.

Más concluyente será cuando dice que «todo el que viene a la fe cristiana de la gentilidad no debe nada a ninguna otra cosa más que a su fe»⁷⁴.

Fausto relativiza algunas mediaciones y desconoce al mismo tiempo el valor que les da a otras. Esto se hace evidente cuando cuestiona que los católicos den crédito a los profetas hebreos:

«Si piensas que hay que aceptar a Cristo por la palabra de los profetas, ¿por la palabra de quién aceptas a los profetas? ¿O has de decir “por la de Cristo”, de modo que recíprocamente se recomienden, es decir, Cristo a los profetas y los profetas a Cristo?»⁷⁵.

Sin duda, esto estará a la base de la respuesta agustiniana, ya que el Hiponense no dejará de recordarle que el acceso a Cristo se da por medio de la aceptación de una *auctoritas*, ya sea que se proceda del judaísmo, ya de la gentilidad.

4.3. Valor salvífico y ejemplar de la crucifixión mística (cf. Libro XIV)

El libro XIV comienza con la exposición del *capitulum* de Fausto, cuyo contenido principal versa sobre la autoridad de Moisés, por tanto, se trata de uno de sus *capitula* dedicados al Antiguo Testamento. Con todo, la razón del rechazo parece ser el culto a Cristo, es decir, que una vez más la figura de Cristo es determinante en el tratamiento de un tema que parecería ser fundamentalmente exegético.

⁷³ Ibid., XIII, 1. CSEL 25,1,377/22 – 378/5: *ex his postea sumus ad christianismum conuersi, non ante effecti Iudaei, ut merito Hebraicorum prophetarum sequeremur fidem euntes ad christianismum, sed sola exciti fama et uirtutum opinione atquesapientia liberatoris nostri Iesu. unde si mihi adhuc in paterna religione moranti praedicator adueniens Christum uellet ex prophetis insinuare, hunc ego protinus dementem putarem, qui gentili mihi et longe alterius religionis homini de magis dubiis dubia conaretur astruere.*

⁷⁴ Ibid., XIII, 1. CSEL 25,1,378/13-15: *Ita totum nulli alii quam suae fidei debet, quicumque fit ex gentibus christianus.*

⁷⁵ Ibid., XIII, 1. CSEL 25,1,378/8-11: *quapropter si tu Christum per prophetas accipiendum putas, prophetas per quem accipies? an dicturus eris, per Christum uicissim, id est ut alter alterum commendet, Christus prophetas et prophetae Christum?*

Fausto aduce como motivo principal del rechazo de Moisés una maldición que tendría como objeto a Cristo. En realidad, se trata de dos textos bíblicos en cuestión: Dt 21,23 y Gál 3,13. Según Fausto es inaceptable un testimonio de este calado para los maniqueos:

«Detestamos a Moisés sobre todo porque arremetió con la atroz afrenta de la imprecación contra Cristo, el Hijo de Dios, que por nuestra salvación colgó del madero (*quod Christum filium Dei, qui nostrae salutis gratia pependit in ligno*)»⁷⁶.

Aparece aquí una vez más la imagen del *Iesus patibilis* que cuelga del madero y redime a la humanidad, aunque se trate de una manera muy particular de presentar el sufrimiento, la crucifixión y la muerte de Jesús. En cualquier caso, se afirma el efecto salvífico de su sufrimiento, aunque la carga mayor del concepto salvífico parece residir en su ejemplaridad y no en un acontecimiento histórico⁷⁷.

4.4. El nacimiento de mujer como acto torpe y la crucifixión mística (cf. Libro XXXII)

El *capitulum* que corresponde a la *disputatio* del libro XXXII está relacionado con el Nuevo Testamento⁷⁸. El católico ficticio reclama al obispo maniqueo la parcialidad con que lee los escritos del Nuevo Testamento. Fausto conduce la reflexión de manera que le permite hacer una auténtica *retorsio*, esto es, acusar a los católicos de hacer lo mismo con el Antiguo Testamento: los católicos tampoco cumplirían integralmente los preceptos de la antigua alianza. Un breve texto sintetiza muy bien este planteamiento:

«Estos casos y prescripciones legales, y otros parecidos, se hallan en el Antiguo Testamento. Si son buenos, ¿por qué no los imitáis? Si son malos, ¿por qué no condenáis a su autor, es decir, el mismo Antiguo Testamento? O, si también vosotros creéis, como nosotros respecto al Nuevo Testamento, que son falsedades que se le han interpolado, estamos iguales. Cesad ya, por tanto, de reclamar de nosotros, respecto al Nuevo Testamento, lo que vosotros no guardáis respecto del Antiguo»⁷⁹.

⁷⁶ Ibid., XIV, 1. CSEL 25,1,401/15-18.

⁷⁷ A propósito del *Iesus patibilis* dice M. Franzmann al hablar de su rol «as the source of joy and life for his believers. In each case, however, as the immanent and mortal Jesus in the world, he stands as a type of the Living Soul. He is not mortal in the true sense, but mortal only in the sense that he is an image of how the Soul is entrapped, enfleshed, put to sleep, and made unconscious, while still remaining the Soul» (Franzmann, *Jesus*, 117).

⁷⁸ Aug., c. *Faust.* XXXII, 1. CSEL 25,1,760/21-22: *Faustus dixit: si accipis euangelium, credere omnia debes, quae in eodem scripta sunt.*

⁷⁹ Ibid., XXXII, 2. CSEL 25,1,764/1-8: *haec igitur atque alia huiusmodi sunt testamenti ueteris et exempla et iura: quae si bona sunt, cur non imitamini? si mala, cur non damnatis auctorem, id est testamentum ipsum uetus? aut si falsa haec ei, tamquam nos de nouo credimus, etiam uos putatis inserta, pares ergo sumus. desinite iam proinde id a nobis exigere in testamento nouo, quod uos non seruatis in uetere.*

Dicho esto, quisiéramos indicar que Fausto expresa en un apartado, como en pocos *capitula*, los motivos del rechazo del nacimiento temporal de Cristo o de su muerte real, pero al mismo tiempo deja entrever qué aspectos de la vida de Jesús son relevantes en su cristología. Veamos cómo se expresa:

«Con todo, esto es lo que digo: nacer de una mujer es un acto torpe (*ipsum natum ex femina turpiter*); ser circuncidado como los judíos equivale a un sacrificio gentil; ser bautizado es un acto humillante; ser llevado por el diablo por el desierto y ser tentado por él es lo más miserable. Exceptuado esto, y lo que los autores, bajo falsa testificación, interpolaron tomándolo del Antiguo Testamento, creemos todo lo restante, esto es: además de su mística crucifixión (*mysticam fixationem*), por la que se muestran a nuestra alma las heridas de la pasión, tanto sus preceptos saludables, como sus parábolas y todas sus palabras deíficas (*tum praecepta salutaria eius, tum parabolas cunctumque sermonem deificum*) que, al presentar sobre todo la distinción de las dos naturalezas, no hay duda de que son de él»⁸⁰.

Una vez más, aparece un rechazo del nacimiento *ex femina* por motivos extrabíblicos, basados más en una concepción de Dios y de la materia en la que lo más antitético del ser divino es el ser material. Por otro lado, es fácil notar cómo Fausto se queda con la imagen de un Cristo que ofrece un conocimiento salvífico y deificante, pero que no padece realmente la condición mortal por la salvación del género humano.

5. Interacción entre cristología y soteriología en Fausto

5.1. Introducción

En la teología patrística las correspondencias e interferencias entre cristología y soteriología eran constantes y quizá más evidentes que en la dogmática actual, que debe buscar permanentemente relacionar tratados hoy autónomos como el correspondiente a la cristología y el referido a la soteriología. En los primeros siglos del cristianismo era difícil pensar en la posibilidad de separar la cristología de la soteriología, de hecho, su vínculo marcó en gran medida el rumbo de las polémicas trinitarias y cristológicas de los primeros siglos que giraban en torno a los contenidos de la *regula ueritatis* y del Símbolo⁸¹.

⁸⁰ Ibid., XXXII, 7. CSEL 25,1,766/15-24: *dico autem hoc ipsum natum ex femina turpiter, circumcisum Iudaice sacrificasse gentiliter, baptizatum humiliter, circumductum a diabolo per deserta et ab eo temptatum quam miserrime. his igitur exceptis et si quid ei ab scriptoribus ex testamento uetere falsa sub testificatione iniectum est, credimus cetera, praeterea crucis eius mysticam fixationem, qua nostrae animae passionis monstrantur uulnera, tum praecepta salutaria eius, tum parabolas cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum discretionem ipsius esse non uenit in dubium.*

⁸¹ Recomendamos el sugerente análisis de Raniero Cantalamessa, *Dal Kerygma al Dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*. 2ª ed. StMed, 26 (Milano: Vita e pensiero, 2019), especialmente 11-51.

Por otra parte, es cierto también que siempre existieron diferencias entre los autores cristianos, especialmente los teólogos antiguos, quienes podían, o no, hacer notar con mayor claridad las consecuencias que se derivan de una determinada manera de comprender la persona y la obra de Cristo. En efecto, a partir de la diversidad de perspectivas y acentuaciones de un aspecto u otro del misterio de Cristo, ya sea que se acentuara su humanidad o su divinidad, o se comprendiera diversamente la relación entre ambas, era posible reconocer qué modalidad de salvación se desprendía de la articulación conceptual de un teólogo u otro⁸². Por otra parte, la misma comprensión de la encarnación dividió las aguas del cristianismo primitivo durante los primeros desarrollos de la teología⁸³.

Con los autores católicos y maniqueos sucede lo mismo. El maniqueísmo presenta a los ojos de Agustín un tipo de cristología incompleta o deficiente que se corresponde muy bien con una modalidad de salvación que consiste en la iluminación o en el ofrecimiento de un conocimiento salvífico al que se accede por una iniciación⁸⁴. Podemos recordar aquí las palabras de Fortunato en su polémica con Agustín:

«Advertida por esta ciencia y devuelta a su memoria anterior, el alma reconocerá (*recognoscet*) de dónde trae su origen, el mal en que se halla, con qué obras buenas puede corregir el resultado de su pecado involuntario y obtener para sí el mérito de la reconciliación ante Dios por la enmienda de sus delitos mediante las buenas obras»⁸⁵.

De los autores católicos se puede decir fundamentalmente lo mismo con relación a la reflexión sobre la salvación pensada como un aspecto importante de la doctrina, pero ciertamente en un sentido muy diverso en lo que refiere a su concepto, ya que la salvación, de ser expresada solamente en términos de conocimiento o de mera iluminación de la conciencia, era considerada insuficiente o incompleta.

La real encarnación de la segunda persona de la Trinidad y su muerte –muerte del Verbo encarnado– constituían parte esencial de la verdad de fe expresada en el Símbolo de la fe que, al mismo tiempo, rubricaba la necesidad de redención de todo el

⁸² Cf. Studer, *Dios Salvador*, 307-309.

⁸³ «Il cristianesimo propone all'uomo un messaggio di salvezza; e tale messaggio s'identifica di fatto con Cristo stesso, che –come lo presenta il IV Vangelo– è insieme il soggetto e l'oggetto della rivelazione (...) Lo stretto collegamento fra la riflessione cristologica e l'istanza soteriologica, primaria nella religione cristiana, è ben ravvisabile nella prima polemica che investì la figura di Cristo, già forse accennata nella I lettera di Giovanni e pienamente sviluppata nelle lettere d'Ignazio, quella concernente il docetismo» (Simonetti, "Le controversie", 1-2).

⁸⁴ Cabe recordar que el maniqueísmo es «una "religión de Salvación" de tipo gnóstico (...) procura el alma, junto a los dones intelectuales, el Conocimiento, la *gnosis*: como en el gnosticismo, la *conscientia* es *scientia*. Rinde cuentas al hombre de su situación revelándole cada detalle de los episodios –divinos, cósmicos, históricos– que han conducido a su decadencia, la estructura del mundo en el que mora, los medios que la Divinidad ha previsto para su redención. Y, al igual que en el gnosticismo, esa *gnosis* es *épiggnôsis*, ese "conocimiento" es "reconocimiento"» (Puech, *Sobre el maniqueísmo*, 19-32).

⁸⁵ Aug., c. Fort. XX. CSEL 25,1,99/21 – 100/2.

hombre, esto es, tanto de su dimensión espiritual como de su dimensión corpórea. El axioma que se expresa nítidamente en Gregorio de Nacianzo, pero que se remonta al menos hasta Ireneo⁸⁶, recuerda este aspecto soteriológico de las primeras grandes síntesis de teología de la encarnación: «lo que no ha sido asumido, no ha sido sanado; en cambio, lo que ha sido unido a Dios, ha sido salvado»⁸⁷. El mismo Agustín, siendo presbítero, en su primer comentario al Símbolo de la fe, nos ofrece una expresión adecuada del mismo:

«Creemos en el Hijo de Dios, que ha nacido de la Virgen María por obra del Espíritu Santo; creemos que “es” por el don de Dios, esto es, por el Espíritu Santo, por quien se nos ha concedido tan gran humildad de tan gran Dios, que se ha dignado asumir un hombre completo en el seno de una Virgen (*ut totum hominem suscipere dignaretur in utero uirginis*), habitar en un cuerpo materno intacto y dejarlo intacto al nacer.

En contra de este plan salvífico, los herejes han acechado de muchas maneras, pero quien mantenga la fe católica y crea que un hombre completo fue asumido por el Verbo de Dios, esto es, cuerpo, alma y espíritu, (*ut totum hominem credat a uerbo Dei esse susceptum, id est corpus, animam, spiritum*), está suficientemente protegido frente a ellos. Y puesto que esta asunción se ha realizado para salvarnos, hay que tener cuidado no sea que al creer que algún elemento de nuestro ser no ha sido comprendido en esa asunción, creamos que no está destinado a la salvación. Pero, ya que el hombre no difiere del animal —aparte de la forma de los miembros, que varía según las distintas especies de seres vivos— más que por su alma racional, que se llama también espíritu, ¿cómo será sana una fe que cree que la Sabiduría de Dios asumió lo que nosotros tenemos de común con el animal, pero no aquello que es iluminado por la luz de la Sabiduría y que es propio del hombre?»⁸⁸.

Dicho todo esto, cabe que, al hablar de los elementos fundamentales de la cristología de Fausto, nos preguntemos por las consecuencias que se derivan para su comprensión de la salvación: ¿Qué entiende Fausto por “salvación” del hombre? ¿Cómo explica en

⁸⁶ Iren., *Haer.* V, 14, 1. SC 152, 182/7-10: *si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset, et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus*; también Ter., *carn.* X. CSEL 70, 217/46 – 218/28. Adu. Marc. II, 27. CSEL 47, 372/21 – 374/23.

⁸⁷ Gr. Naz., *ep.* CI, 32. SC 208, 50. La traducción es nuestra.

⁸⁸ Aug., *f. et symb.* VIII. CSEL 41,12/3-12. La expresión *totum hominem suscipere* repetida dos veces subraya con fuerza la idea de salvación integral del ser humano, pero Agustín, además, elige hablar aquí de tres partes o dimensiones constitutivas del ser humano *corpus, anima, spiritus*, descartando para este contexto un modelo antropológico bipartito (cuerpo-alma), y asumiendo un esquema tripartito inspirado muy probablemente en 1Tes 5,20. Ambos modelos se encuentran desarrollados en los grandes autores de la patrística, incluso en la obra agustiniana se encuentran los dos modelos, pero el modelo tripartito refuerza aún más la idea de salvación integral del ser humano. Para una visión de conjunto de la antropología patrística véase Emmanuela Prinzivalli, “Antropología”. En *Literatura Patrística*, editado por Di Berardino, Angelo, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti y Fernando Rivas (Madrid: San Pablo, 2010), 139-151.

sus *capitula* el concepto maniqueo de salvación? ¿Tendrá esto relación con la respuesta del Hiponense?⁸⁹

Estas preguntas son pertinentes, especialmente desde el momento en que no se encuentran juntos ni orgánicamente presentados en la *disputatio* los elementos teológicos, cristológicos y soteriológicos, como ya hemos visto en parte y como veremos a continuación. Con nuestra investigación buscamos hacer explícita la vinculación entre la cristología de Fausto y su manera comprender la soteriología. Nos parece importante sopesar estas cuestiones porque creemos que, en gran medida, la respuesta del obispo de Hipona está fundamentalmente motivada por el problema soteriológico que supo descubrir detrás de la cristología del obispo maniqueo.

5.2. Cristo, hombre nuevo, paradigma de salvación (cf. Libro XXIV)

El mejor punto de partida para abordar la *quaestio* antes formulada parece ser la lectura analítica del *capitulum* al que responde el Hiponense en el libro XXIV, cuyo tema central es el contraste entre la antropología maniquea y la católica. Dicho esto, cabe advertir que nos interesa especialmente porque contiene una descripción del proceso salvífico individual del creyente maniqueo.

De las palabras de Fausto, emerge una manera diversa de comprender al hombre y su relación con la divinidad, si se compara con aquella católica de Agustín. En cualquier caso, es en esta *disputatio* donde aparecen con mayor claridad las notas fundamentales de la soteriología de Fausto, que, por otra parte, son esclarecidas por otras referencias algo más dispersas.

Para el maniqueísmo, en gran medida, el misterio del hombre –su constitución, estado actual y su redención– se descifra en un acceso al conocimiento de Dios, al que está vinculado por naturaleza. Al inicio del libro XXIV, el católico anónimo al preguntar, «¿por qué negáis que Dios sea el autor del hombre?»⁹⁰, parte del supuesto de una diferencia insalvable entre la antropología que podemos llamar aquí católica y la maniquea. El católico anónimo estaría formulando esta pregunta pensando en que los maniqueos atribuyen a Dios la creación solo de la dimensión espiritual del ser humano, pero no de su dimensión corpórea y material. De hecho, el adverbio latino *omnifariam*, que se encuentra en la respuesta de Fausto, subraya esta intención de denuncia por la parte católica⁹¹.

En cualquier caso, el obispo maniqueo expone su manera de comprender al hombre y su verdadero nacimiento, que coincide con un acto salvífico. Los maniqueos no niegan que Dios sea el hacedor del hombre, sino que se preguntan y distinguen, a partir de los

⁸⁹ Son preguntas legítimas desde el momento en que los *capitula* son una recepción de la doctrina maniquea por parte del obispo de Milevi. De dicha recepción habla, por ejemplo, Alici, “Introduzione”, 38.

⁹⁰ Aug., c. *Faust.* XXIV, 1. CSEL 25,1,717/9: *quid ita hominem negatis fieri a Deo?*

⁹¹ Ibid., XXIV, 1. CSEL 25,1,717/10: *non quidem nos omnifariam hominem a Deo fieri pernegamus.*

escritos paulinos⁹², de qué hombre se trata y cómo y cuándo es creado tal hombre. Según ellos, en Pablo existe una clara distinción entre dos hombres que se diferencian antagónicamente:

«Según el Apóstol, hay dos hombres. A uno de ellos en ocasiones lo llama hombre exterior (*exteriorem*), la mayor parte de las veces terreno (*terrenum*) y alguna vez también viejo (*ueterem*); al otro lo denomina hombre interior, celestial (*interiorem et caelestem*) y nuevo (*nouum*). Cuál de estos dos es el que tiene a Dios por autor es lo que preguntamos, puesto que también son dos los momentos de nuestro nacimiento (*natiuitatis nostrae tempora duo sunt*): uno, aquel en que la naturaleza (*natura*) nos arrojó, enredados en los lazos de la carne, a esta luz; el otro, cuando la verdad (*ueritas*) nos regeneró para sí, una vez convertidos del error e iniciados ya en la fe. Este momento del segundo nacimiento lo señaló Jesús en el evangelio al decir: *Quien no renazca de nuevo, no puede ver el reino de Dios*. Como Nicodemo, que no entendía bien, dudaba y preguntaba el modo cómo podía suceder eso —en efecto, un hombre anciano no puede entrar en el seno de su madre y nacer de nuevo—, Jesús le respondió y le dijo: *Quien no nazca del agua y del Espíritu, no puede ver el reino de Dios*. Y continúa: *Lo que nace de la carne, es carne, y lo que nace del Espíritu es espíritu*. Por lo tanto, si no existe solo un nacimiento corporal, sino que hay otro por el que renacemos en el espíritu, no se debe poner menos cuidado en investigar de cuál de esos dos nacimientos es autor Dios»⁹³.

Conviene destacar que Pablo es la *auctoritas* para hablar de dos hombres, pero es el evangelio de Juan el que les permite afirmar la existencia de dos nacimientos (cf. Jn 3,3-6). Por otro lado, es evidente que la *natura* de la que habla Fausto encierra la luz que es el hombre en su esencia en la carne o sencillamente materia, mientras que la *ueritas*, término que alude aquí a la divinidad, es autora de la *regeneratio* que coincide con la conversión y la iniciación en la fe, así los maniqueos por medio de este nacimiento devienen *conuersos et initiatos ad fidem*.

⁹² Los textos empleados en este punto son Rom 6,7; 1Cor 15; 2Cor 4; Ef 3-4; Col 3.

⁹³ Ibid., XXIV, 1. CSEL 25,1,717/12 – 718/8: *quoniam quidem sunt secundum apostolum homines duo, quorum alterum quidem interdum exteriorem uocat, plerumque uero terrenum, nonnumquam etiam ueterem, alterum uero interiorem et caelestem dicit ac nouum. horum ergo uter fiat a Deo, quaerimus, quoniam quidem et natiuitatis nostrae tempora duo sunt: unum illud, quo nos inretitos carnalibus uinculis in lucem hanc natura produxit, alterum uero, cum ueritas nos ex errore conuersos ad se regenerauit initiatos ad fidem. quod tempus secundae natiuitatis in euangelio Iesu significans dicit: nisi quis natus fuerit denuo, non potest uidere regnum Dei [Io 3,3]. quod cum Nicodemus parum intellegens haesitaret et qualiter id fieri posset, percunctaretur - neque enim posse hominem senem matris uterum introire et iterum nasci - Iesus ei respondens, nisi quis natus fuerit, inquit, ex aqua et spiritu, non potest uidere regnum Dei [Io 3,5]. et sequitur: quod nascitur de carne, caro est; et quod nascitur de spiritu, spiritus est [Io 3,6]. Quapropter si et natiuitas non ea sola est, qua in corpore gignimur, sed et illa alia, qua renascimur spiritu, non minor aequa cura est et hoc ipsum quaerere, in quam earum nos faciat Deus.*

Fausto se preocupa por explicar que existen dos modalidades de nacimiento, para evitar que se piense solo en el nacimiento carnal:

«Los modos de nacimiento son dos: uno, aquel propio de la excitación y de la intemperancia, por el que nuestros padres nos siembran vergonzosamente mediante la lascivia; el otro, propio de la honestidad y santidad, por el que nos constituimos en discípulos en orden a la fe en Cristo Jesús por el Espíritu Santo bajo la enseñanza de los buenos (*in Christo Iesu per spiritum sanctum sub bonorum doctrinis discipulati sumus ad fidem*). Por esa razón toda religión, y sobre todo la cristiana, convoca al sacramento a los niños no instruidos. Esto lo señala el mismo Apóstol al decir: *Hijos míos a quienes doy a luz de nuevo, hasta que Cristo se forme en vosotros*»⁹⁴.

Este *duplex modus nascendi* del que habla Fausto no hace más que mostrar, una vez más, su pesimismo con relación a la materia. Existiría un nacimiento execrable e indigno de ser atribuido a Dios y otro santo, a partir del cual nace el auténtico discípulo cristiano. Es interesante notar que para el primer nacimiento Fausto emplee el mismo adverbio *-turpiter-* que utiliza en otro lugar para rechazar como indigno de Dios el nacimiento de mujer con relación a Cristo⁹⁵.

Por otro lado, Fausto rechaza que el ser formado en el seno materno pueda decirse con propiedad imagen de Dios. Esto no es otra cosa que una falsedad sostenida por gentiles, judíos y católicos. El hombre nace de Dios, esto es, el hombre que tiene por autor a Dios nace en la conversión a una vida más santa (*cum credimus et ad meliorem uitae conuertimur statum*)⁹⁶ y es en ese momento concreto de su existencia cuando es llamado con propiedad “hombre nuevo”. Todo esto lo corrobora con una breve interpretación de un pasaje como Ef 4,22-24 donde el movimiento señalado con la expresión *exuite uos et induite* marca el inicio del *tempus credulitatis*. La misma idea expresaría Col 3,9-24, aunque no solo se señala el inicio del tiempo de la fe, sino también el motivo más profundo de este nacimiento: la *agnitio Dei*, el conocimiento de Dios. Es decir que la creación o formación del hombre, la única operada por Dios, consiste en un acceso al conocimiento salvífico. Además, Fausto, también a partir de este último texto paulino citado, indica cómo el maniqueo –el verdadero cristiano– pasa a conformar una unidad junto a otros. De este modo, el nacimiento en la carne no es más que una realidad despreciable que divide a la humanidad, mientras que el verdadero nacimiento *in sanctitate et iustitia et ueritate* hace que cedan todas las diferencias y forja una unidad superior:

⁹⁴ Ibid., XIV, 1. CSEL 25,1,718/8-15: *modus quoque nascendi duplex est: unus ille furoris et intemperantiae proprius, quo sumus a generatoribus turpiter et per libidinem sati; alter uero honestatis et sanctimoniae, quo in Christo Iesu per spiritum sanctum sub bonorum doctrinis discipulati sumus ad fidem: unde omnis etiam religio et maxime christiana ad sacramentum rudes infantes appellat. quod et ipsum significans apostolus ait: filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in uobis [Gal 4,19].*

⁹⁵ Cf. ibid., XXXII, 7. CSEL 25,1,766/15-16: *dico autem hoc ipsum natum ex femina turpiter.*

⁹⁶ Cf. ibid., XXIV, 1. CSEL 25,1,718/21-22.

«Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del nuevo, que se renueva en el conocimiento de Dios conforme a la imagen de quien le creó en nosotros. Aquí no mostró solo que es el hombre nuevo el que hace Dios; enseñó además cuándo lo forma y de qué manera, es decir, *en el conocimiento de Dios (in agnitione Dei)*, expresión con que indica el tiempo de la fe (*credulitatis tempus*). Y añadió: conforme a la imagen de quien le creó, de modo que se puede deducir que el hombre viejo ni es imagen de Dios ni ha sido formado por él. En el texto que sigue a continuación: *Donde no hay macho ni hembra, judío ni griego, bárbaro ni escita*, muestra una vez más que este nacimiento, que nos hizo machos y hembras, griegos y judíos, escitas y bárbaros, no es aquel en que actúa Dios, cuando forma al hombre; Dios actúa en este otro que nos hace una sola cosa a nosotros, despojados de toda variedad de nacionalidad, de sexo y de condición, a ejemplo de quien es uno solo, es decir, de Cristo: *Todos los que han sido bautizados en Cristo, se han revestido de Cristo; ya no hay judío ni griego, varón ni mujer, siervo ni libre, sino que en Cristo todos son uno*. El hombre es hecho por Dios, cuando se hace uno de muchos, no cuando a partir de uno se divide en muchas cosas. El primer nacimiento, es decir, el corporal, nos dividió; el segundo, inteligible y divino, nos hace unidad (*diuisit autem nos primus ortus, id est corporalis; secundus adunat, intellegibilis ac diuinus*)»⁹⁷.

Esta exégesis de textos paulinos propuesta por Fausto muestra la fuente de su antropología y la manera de entender la justificación y la salvación. Ciertamente en clara dependencia con la doctrina de los dos principios y toda su cosmología, ya que el primer nacimiento es atribuido a la naturaleza corporal o material y el segundo a la Majestad suprema⁹⁸. Asimismo, se encuentra en consonancia con la intención ecuménica de Mani. Como ya lo señalaba F. Decret que, al hablar del fundador del maniqueísmo –“el sello de los Profetas” para sus discípulos–, hacía notar cuán importante es comprender que su mensaje tenía como destinatarios a los herederos de las grandes tradiciones religiosas conocidas en su tiempo: aquellas de Zoroastro, Buda y Jesús. De este modo, la doctrina maniquea supo adaptarse a culturas religiosas

⁹⁷ Ibid., XXIV, 1. CSEL 25,1,719/19 – 720/13: *expoliare ueterem hominem cum actibus eius et induite nouum, qui renouatur in agnitione Dei secundum imaginem eius, qui creauit eum in uobis [Col 3,9sq.]. et hinc ergo non solum hominem nouum ostendit eum esse, quem Deus faciat, sed quando etiam et quibus modis formetur, edocuit, id est in agnitione Dei [Col 3,10], quo significatur credulitatis tempus. et adhuc secundum imaginem [Col 3,10], inquit, eius, qui creauit eum [Col 3,10], ut ex hoc liqueat ueterem hominem nec imaginem esse Dei nec ab ipso formatum. Nam illud quidem, quod sequitur dicens: ubi non est masculus et femina, Iudaeus et Graecus, barbarus et Scythia [Col 3,11], magis ac magis ostendit natiuitatem hanc, quae nos mares fecit ac feminas, Graecos et Iudaeos, Scythas et barbaros, non eam esse, in qua Deus operatur, cum hominem format, sed illam, quae nos omni exutos nationum uarietate sexusque et condicionis unum reddit ad instar eius, qui unus est, id est Christus: sicut idem rursum apostolus dicit: quotquot in Christo baptizati sunt, Christum induerunt; non est Iudaeus neque Graecus, non est masculus neque femina, non est seruus et liber, sed omnes in Christo unum sunt [Gal 3,27sq.]. ergo tunc fit homo a Deo, cum fit unus ex multis, non cum ex uno est diuisus in multa. diuisit autem nos primus ortus, id est corporalis; secundus adunat, intellegibilis ac diuinus.*

⁹⁸ Cf. ibid., XXIV, 1. CSEL 25,1,720/13-14.

antiguas y vivaces: zoroastriana en Irán, budista y taoísta en la India y en China, etc. Se trata de un sincretismo, cuya catolicidad parece haber superado a la propia del modelo cristiano⁹⁹. Esto no es menos importante para comprender las implicaciones de las derivaciones soteriológicas de la cristología de Fausto, como enseguida veremos.

Por otro lado, se aduce otro texto para hablar del nacimiento por el que es creado el hombre. Se trata de 1Cor 4,15, donde el Apóstol dice «*Yo os he engendrado en Cristo Jesús por el evangelio*» y también Gal 1,15ss «*Cuando le plugo a aquel que me segregó del seno de mi madre, para revelar a su Hijo en mí, para que lo anunciara a los gentiles, no hice concesiones ni a la carne ni a la sangre*». Con este último se confirma el lugar inocuo que ocupa la realidad material en la soteriología maniquea, mientras que con el primero se nos ofrece la oportunidad de corroborar una vez más que el concepto de *euangelium* del que hablábamos antes¹⁰⁰ es clave en otros aspectos del dogma maniqueo. Aquí ser engendrado en Cristo por medio del evangelio no es otra cosa que nacer al conocimiento de la predicación y el mandato de Cristo, definición que habíamos encontrado antes¹⁰¹. No tendría valor alguno la vida temporal de Jesús, sino solo su mensaje. Acceder a la *praedicatio Christi* constituye el núcleo del nacimiento que Fausto define como espiritual¹⁰². Recordemos que por eso no haría falta testigo o testimonio alguno del Salvador¹⁰³. Con esto claro es más fácil comprender que el hombre sea «templo racional de Dios»¹⁰⁴.

En cualquier caso, este nacimiento que adquiere su expresión sacramental más apropiada en el bautismo es un acontecimiento salvífico cuya imagen prototípica es Cristo. El *homo nouus* es el cristiano que bautizado llega a vivir y experimentar aquello que Cristo vivió en su bautismo, a orillas del río Jordán, donde realmente fue hecho Hijo de Dios. Así el verdadero cristiano es el hombre nuevo que pasa de error de los gentiles a la fe¹⁰⁵.

Ciertamente Fausto está convencido de que su enseñanza sobre la distinción de los dos nacimientos está fundada en Cristo y en la enseñanza de los apóstoles. De este modo, para los apóstoles y el mismo Cristo el nacimiento *in utero materno* es el del hombre exterior o terreno, mientras que el nacimiento espiritual, el único que tiene a Dios por autor, es el del hombre interior o celestial. Acerca de esto dirá que la diferencia

⁹⁹ Decret, "Giustificazione", 21. Para la expresión sincretismo aplicada a la doctrina maniquea véase *supra*, cap. I, apartado 1.2, nota 31.

¹⁰⁰ Lo dicho antes en el punto 4.3.1.

¹⁰¹ Cf. Aug., *c. Faust.* V, 1. CSEL 25,1,271/15.

¹⁰² Cf. *ibid.*, XXIV, 1. CSEL 25,1,720/21.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, XII, 1. CSEL 25,1,329/24 – 330/1.

¹⁰⁴ *Ibid.*, XX, 3. CSEL 25,1,537/17-18.

¹⁰⁵ *Ibid.*, XXIII, 2. CSEL 25,1,708/14-18. Merece la pena aclarar con F. Decret que el *anima lucis* puede volver a recaer en su pasada condición, aspecto que distingue al maniqueísmo de otras gnosis. En consecuencia, la situación del «electo-perfecto» permanece frágil, cf. Decret, "Giustificazione", 28.

entre maniqueos y católicos no reside en la profesión de la fe, sino en el modo de entender dichas realidades¹⁰⁶.

Esta última afirmación resulta interesante porque Fausto parecería relativizar una diferencia grande y notoria entre católicos y maniqueos, ya que los primeros dan un valor fundamentalmente positivo a la procreación, mientras que los segundos la consideran un medio por el que se refuerza el poder y la extensión del reino de las tinieblas, el de la materia. Con relación a la tesis de la justificación y salvación integral, esto es, de cuerpo y alma, la diferencia es grande, de hecho, para los maniqueos es inadmisibile, como ya lo señalaba F. Decret, «porque rechazan el cuerpo por pertenecer al mundo de la materia y del mal y además porque Cristo es simplemente un “Salvador espiritual”»¹⁰⁷.

6. Conclusiones parciales

En el presente capítulo hemos explicitado los puntos nodales de la cristología de Fausto en sus *capitula*. Su argumentación podemos decir que presenta un momento negativo y otro positivo o, en términos ya clásicos, una *pars destruens* y una *pars construens*.

La primera consiste en la negación de dos elementos fundamentales de la *fides catholica*: por un lado, niega el nacimiento humano del Hijo de Dios y, por otro, rechaza su pasión y muerte. Podemos decir que sobre estos dos ejes gira la *pars destruens* de Fausto.

Hemos podido comprobar que, para ello, recurre tanto a argumentos bíblicos como extrabíblicos. Entre los primeros: la negación constante de las genealogías como elementos extraños al *euangelium*; la falta de conocimiento real de los evangelistas acerca del nacimiento y de la infancia de Cristo; una interpretación adopcionista del bautismo de Jesús; la utilización del Antiguo Testamento para mostrar supuestas incoherencias de los católicos que están dispuestos a creer en la inmortalidad de Elías, pero no en el poder de Jesús para morir, sin necesidad de nacer como el resto de los mortales. Entre los segundos argumentos: la indignidad de la materia para que sea un *locus habitable* por Dios y afirmar que todo es posible para Dios y con ello reconocer que Cristo pudo morir, sin la necesidad de nacer de una mujer.

A propósito de la *pars construens*, Fausto indudablemente pretende expresar lo que de Cristo profesa la *fides manichaea*¹⁰⁸. Ante todo, se distingue la figura de Cristo, Hijo

¹⁰⁶ Aug., *c. Faust.* XXIV, 1. CSEL 25,1,720/20 – 721/6.

¹⁰⁷ Decret, “Giustificazione”, 23.

¹⁰⁸ Sin ánimo de repetir lo dicho antes (cf. cap. I, apartado 1.4), debemos recordar que, en términos generales, la cristología maniquea, a propósito de Jesús, presenta tres grandes figuras: Jesús Esplendor, una de las emanaciones del Padre de la Luz, un ser celeste y cósmico, revelador de la gnosis, que tiene como misión salvar mediante la iluminación, a quien suceden luego mensajeros gnósticos (desde Setel, hijo de Adán, hasta Mani); Jesús sufriente o *Iesus patibilis*, que se identifica con el alma del mundo, está

de Dios, *secunda maiestas* en la Trinidad maniquea, que es un Salvador cósmico, capaz de extenderse y habitar en los grandes astros como el sol y la luna.

En segundo lugar, el *Iesus patibilis* que pende de todo madero, es decir, que en su constitutivo aprisionamiento en la materia salva a los hombres. Toda una reformulación del mito del *Savator salvandus*, porque al mismo tiempo que es una figura de redención, es también luz aprisionada que debe ser liberada¹⁰⁹.

En tercer lugar, encontramos como última figura, el Jesús histórico, del que habla el *euangelium*, de hecho, este último se identifica con su predicación y sus preceptos. El Jesús histórico es Liberador, sin mediación alguna, en todo caso, Mani es el profeta autorizado, porque aquél lo ha prometido. No se necesita de profetas para acceder al *euangelium*, sino solo del Paráclito. Además, por la predicación pura de Mani y los textos considerados canónicos por la iglesia maniquea, se sabe con certeza que el Hijo de Dios no ha nacido de mujer, en todo caso Jesús sí, el sí es hijo de María. Pero del mismo Salvador no se puede decir que haya asumido un cuerpo de ser humano. Su vida y ministerio es ficción de vida humana, así como lo es su crucifixión y muerte.

Por otra parte, el Jesús terreno es adoptado –al menos esto se podría admitir según Fausto– como hijo de Dios en su bautismo a orillas del Jordán. Para él este fue un momento de especial identificación con Dios y, especialmente, lo es para el maniqueo iniciado, ya que encuentra en este acontecimiento de la vida de Jesús el paradigma soteriológico por excelencia.

En este punto, en la unión de la figura del Jesús histórico con el Reino de la Luz, y en ello con el proceso redentor iniciado por el Padre de las luces, en el momento en que es bautizado, momento a partir del cual se convierte en Hijo de Dios, encuentra la cristología y la soteriología de Fausto su vértice.

En este sentido, podemos decir que, detrás de los textos de los *capitula* hasta ahora analizados, se deduce que la cristología de Fausto contiene en sí el paradigma de la salvación del creyente maniqueo, iniciado a partir de la predicación de Jesús, conocida, a su vez, por el último revelador de la gnosis, Mani. Pero, cabe decir, como se trata de

constituido de toda la luz que encierran las tinieblas; Jesús histórico, a quien Mani se remite para presentarse como el último mensajero de salvación y Paráclito prometido, de hecho, Mani pretende demostrar que su iglesia es verdaderamente la fundada por Jesús. Para una explicación más detallada, ver la presentación de J. Ries que reformula algunos puntos de la investigación pionera de Eugen Rose (cf. Ries, *L'Eglise*, 273-285).

¹⁰⁹ El *Iesus patibilis* puede ser considerado una personificación de una alegoría, una entra otras que se encuentran los libros coptos de los Salmos maniqueos: «Die Formulierung *Iesus patibilis* ist eine sprachliche Möglichkeit, ein bestimmtes allegorisches Verständnis der Person Jesu vermittelt seiner expliziten Identifikation mit der in der Vermischung leidenden Lichtseele auf den Punkt zu bringen. Vergleichbare Ausdrucksformen sind zwar ebenfalls an zwei Stellen im koptischen Psalmenbuch bezeugt, doch haben die Psalmisten, die wie Faustus über die bloße Allegorie hinausgegangen sind, die Identifikation durch andere Formulierungen zum Ausdruck gebracht. Der *Iesus patibilis* ist demnach nicht mehr als eine aus einer bestimmten Diskussionssituation heraus entstandene Personifikation einer Allegorie» (Wurst, "Bemerkungen", 655).

un Salvador sin carne y tampoco su historia es dotada de consistencia material, la salvación del fiel maniqueo está llamada a ser enteramente espiritual, sin importar, en consecuencia, el destino de su carne. En otras palabras, la gnosis salvífica contemplada y comunicada en Jesús, y llevada a plenitud por Mani, es coherente con el dualismo radical que impregna toda la teología maniquea.

CAPÍTULO V

CRISTOLOGÍA ANTIMANIQUEA EN EL *CONTRA FAUSTUM*

Los desarrollos internos de la cristología agustiniana del *Contra Faustum*, en gran medida, son fruto del debate polémico con las propias adquisiciones cristológicas del obispo maniqueo, aquellas que hemos analizado en el capítulo IV. En este sentido, Agustín hace notorios avances en su cristología antidoceta, pero al mismo tiempo desarrolla un conjunto de intuiciones con relación al realismo de la encarnación que podemos denominar propositivas. Pues bien, en este apartado quisiéramos hacer patente este doble direccionamiento de la argumentación agustiniana que resultan de su intención, no solo apologética y defensiva, sino docente y propositiva.

Para ello, comenzaremos por llevar adelante un análisis crítico de los libros de la obra que hemos señalado como de contenido o argumento cristológico en el capítulo III. En efecto, tratan cuestiones relativas al contenido del evangelio, al nacimiento humano de Cristo, a su filiación davídica, a su pasión y muerte en cruz, etc. La lectura de tales libros nos aportará un material valioso para alcanzar el objeto de nuestra investigación.

Por otro lado, nuestra propuesta de lectura a partir de la cristología y sus consecuencias para la soteriología, nos conduce a hacernos la pregunta de si es suficiente, o no, estudiar los libros que hasta el momento se han considerado de argumento cristológico¹. La única manera de contestar esta pregunta consiste en leer la obra de manera completa y minuciosa para determinar si en otros lugares de la misma se defiende también la encarnación o se tratan otros temas vinculados a la figura de Cristo en cuanto Salvador. En otras palabras, es necesario analizar otros libros que, si bien pueden referirse fundamentalmente a la concepción maniquea de Dios o a cuestiones prevalentemente exegéticas, tratan aspectos importantes de la cristología antimaniquea de Agustín en el *Contra Faustum*.

1. Lectura analítica de libros sobre la encarnación

Este primer apartado de este quinto capítulo de nuestra investigación está destinado al análisis de cada uno de los libros de contenido cristológico, tal como han sido indicados en el capítulo III. Veremos el contenido de estos libros para atender a lo que inmediatamente se presenta al lector de la réplica a Fausto como de incuestionable valor para comprender la defensa de la encarnación que allí desarrolla el Hiponense.

¹ Véase *supra*, introducción, apartado 1, y cap. III, apartado 5.

1.1. *Dei Filius uenit ad carnem* (cf. Libro II)

Este libro nos pone delante del rechazo del *Christus natus* por parte Fausto, que cree en Jesucristo como *Filius Dei* pero no acepta que haya nacido como ser humano. Agustín al iniciar el debate sobre la defensa de la encarnación argumenta con palabras del Apóstol Pablo que no es posible aceptar el *euangelium* y rechazar al mismo tiempo el nacimiento humano del Salvador. En este sentido cita 2Tim 2,8: *memor esto Christum Iesum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum euangelium meum*². Sabiamente elige un texto donde la palabra *euangelium* está referida a Cristo que procede del linaje de David, afirmación neotestamentaria que será recurrente a lo largo de toda la réplica a Fausto³.

Es importante recordar que Fausto cita Mc 1,1 para sostener su idea de *euangelium* y desestimar la genealogía de Mateo, ya que allí no se encuentra ninguna mención de David. En cualquier caso, Agustín sí cae en la cuenta de la importancia que tiene en el Nuevo Testamento la vinculación de Jesucristo con David, no solo porque subraya su nacimiento humano, sino también por ser una figura importante del Antiguo Testamento, lo que le permite subrayar su origen judío. En este caso, busca oponer a Fausto la autoridad de Pablo:

«Para hablar del evangelio no te apoyas en la enseñanza del Apóstol, sino en vuestro error. Pero si llamas evangelio a lo mismo a lo que lo llamaron los apóstoles, te distancias de él al no creer que Cristo procede del linaje de David (*non credis Christum ex semine David*), dato que el Apóstol atestó se anunciaba en conformidad con su evangelio. El evangelio de Pablo es el mismo de los demás apóstoles y de todos los fieles dispensadores de tan gran sacramento. Esto dice en otro lugar: *Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos y esto lo que habéis creído*. No todos ellos escribieron un evangelio, pero todos predicaron el evangelio»⁴.

Cabe destacar, en esta primera confrontación de la obra a propósito de la cristología defendida por Fausto, que los apóstoles y los ministros que sucedieron a Pablo son dispensadores de este gran sacramento de la encarnación. Por tanto, el obispo de Hipona comienza a poner de relieve la peculiar significatividad que tiene el nacimiento humano de Cristo en la predicación de la fe eclesial, elemento que pertenece al núcleo de lo recibido (cf. 1Cor 15,11).

Por otro lado, Agustín comienza a presentar su propia definición de *euangelium* y trata de incluir en su contenido el origen de Jesucristo. De este modo, si los *euangelistae*

² Cf. Aug., c. *Faust.* II, 2. CSEL 25,1,254/26 – 255/1.

³ Cf. *ibid.*, V, 4. CSEL 25,1,275/5-6; XI,3. CSEL 25,1,317/2-3; XXIII,7. CSEL 25,1,712/26-27.

⁴ *Ibid.*, II, 2. CSEL 25,1,255/1-11: *uides certe, quam nescias uel te nescire fingas, quid sit euangelium, nec ex doctrina apostolica sed ex uestro errore nomines euangelium. at si hoc appellas euangelium, quod apostoli appellauerunt, aberras ab euangelio, qui non credis Christum ex semine David, quod apostolus secundum suum euangelium praedicari testatus est. quod autem erat apostoli Pauli euangelium, hoc etiam ceterorum apostolorum et omnium fidelium dispensatorum tanti sacramenti. hoc enim alibi dicit: siue ergo ego siue illi; sic praedicamus et sic credidistis [1Cor 15,11]. non enim omnes illi euangelium conscripserunt, sed tamen omnes euangelium praedicauerunt.*

son quienes pusieron por escrito el origen, los hechos, los dichos y los sufrimientos del Señor Jesucristo, *euangelium*, entonces, equivale a *bonus nuntius* o también a *bona adnuntiatio*, y si bien puede utilizarse a partir de otras derivaciones, en sentido estricto significa para el Hiponense *adnuntiatio Saluatoris*⁵. Los creyentes más sencillos comprenden esto y son capaces –o al menos eso parece pretender el obispo de Hipona– de rechazar la distorsión reductiva del *euangelium* operada por Fausto:

«Ciertamente os refutan los párvulos (*paruuli*) a quienes llamáis semicristianos, si escuchan la voz de la madre caridad que grita por boca del Apóstol: *Si alguien os anunciara algo distinto de lo que os he anunciado yo, sea anatema*. Puesto que el mismo Pablo anuncia, conforme a su evangelio, que Cristo procede del linaje de David (*ex semine Daud*), ¿sed anatemas vosotros que negáis eso y anunciáis otra cosa distinta! ¿Quién no ve con cuánta ceguera se afirma que Cristo no dice nunca que él ha nacido de hombre, siendo así que casi en ningún lugar calla que es el Hijo del hombre (*filium hominis*)?»⁶.

En este breve párrafo, Agustín hace notar que el título de *filius hominis* debe apreciarse a partir de su valor cristológico, ya que revela la naturaleza humana de Jesucristo. Por tanto, decir que Cristo es del linaje de David y que es el Hijo del hombre, como se encuentra en el Nuevo Testamento, no es otra cosa que afirmar que ha nacido hombre y su nacimiento es verdadero, cosa que entienden también los pequeños (*paruuli*) en la fe⁷.

Agustín, por otra parte, avanza en su argumentación, pero ahora desciende a detalles y pormenores del mito maniqueo para contrarrestar las afirmaciones de Fausto, mostrando la diferencia entre aquel y los relatos del Nuevo Testamento, portadores de una historia verídica que plasma la imagen real de Cristo. Ciertamente, evoca el mito del Hombre Primordial sin que Fausto lo haya mencionado ni haya aludido a una relación explícita con Cristo. No puede obviarse este elemento, ya que no se desprende de la negación del nacimiento humano de Cristo, afirmada en los primeros *capitula*, la identificación con el Hombre primordial⁸.

Como decíamos Agustín evoca el mito del Hombre Primordial, que descendió desde la raza de la luz para someter a la raza de las tinieblas⁹, para entablar un combate

⁵ Cf. *ibid.*, II, 2. CSEL 25,1,255/17-18.

⁶ *Ibid.*, II, 2. CSEL 25,1,255/19 – 256/2: *utique sunt aduersus uso paruuli, quos appellatis semichristianos, si matris caritatis uocem sibi ex ore apostolico personantem audiant: si quis uobis adnuntiauerit praeterquam quod adnuntiauius uobis, anathema sit [Gal 1,8sq.]. cum ergo ipse Paulus secundum euangelium suum adnuntiauerit Christum ex semine Daud, uos, qui hoc negatis et aliud adnuntiatis, anathema sitis. quis non autem uideat, quanta caecitate dicatur, quod nusquam se Christus natum ex hominibus dicat, cum paene numquam se filium hominis taceat?*

⁷ La niñez que se nutre de la sana doctrina, especialmente de la doctrina sobre Cristo reaparece en *Ibid.*, XII, 26. CSEL 25,1,355/15-17 y XII, 42. CSEL 25,1,370/12-13.

⁸ Además de lo dicho en el cap. I, apartado 1.3, véase: Pío de Luis Vizcaíno, “El Primer Hombre (II 3). Notas complementarias”. En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis. OCSA, 31 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 768.

⁹ Cf. Aug., *c. Faust.* II, 3. CSEL 25,1,256/1: *sed uidelicet doctissimi homines profertis nobis ex armario uestro nescio quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit.*

redentor con el Reino de las Tinieblas que intentaba devorar completamente al Reino de la Luz. Sabemos por las fuentes maniqueas que el Hombre Primordial y sus elementos fue engullido por las fuerzas de la oscuridad y que necesitó ser salvado (mito del Salvador-salvado)¹⁰.

Ahora bien, aquí nos interesa subrayar que el Hiponense sostiene que los maniqueos hacían de Cristo un hijo del Hombre Primordial y, jugando retóricamente con la contraposición entre *fabula* y *ueritas*, desestima tal comprensión de Jesucristo:

«Queréis que creamos que el Señor Jesucristo es hijo de este primer hombre (*huius primi hominis filium credi uultis dominum Iesum Christum*). Afirmáis que la Verdad es hija de esta fábula, producto de la imaginación (*huius commenticiae fabulae filiam dicitis ueritatem*). Si decís verdad, no imitáis a ese primer hombre al que alabáis por haber luchado con formas cambiantes y mendaces contra la raza adversa. Si, por el contrario, le imitáis, también vosotros mentís. Por lo cual nuestro Señor y Salvador Jesucristo, Hijo de Dios verdadero y veraz, verdadero y veraz hijo del hombre (*dominus et saluator noster Iesus Christus, uerus et uerax Dei filius, uerus et uerax hominis filius*)—doble realidad que él testimonia de sí mismo— deriva la eternidad de su divinidad del verdadero Dios y su origen en la carne de un hombre verdadero»¹¹.

Más allá de la destreza retórica de Agustín en estas breves palabras, las últimas, en concreto, merecen un especial tratamiento. Agustín comienza a delinear los elementos fundamentales de su cristología que merecerán una atención especial más adelante. Jesucristo recibe los títulos de *Dominus* y *Saluator*, pero además el de *Filius Dei* y *filius hominis*, estos últimos atestados por el mismo Jesús en los Evangelios, aceptados por los maniqueos, aunque no en su integridad e interpretados diversamente con relación a los católicos, especialmente el título de Hijo del hombre.

Por otra parte, por primera vez en la obra afirma la doble naturaleza de Cristo: *de uero Deo diuinitatis aeternitatem et de uero homine carnis originem duxit*. No es difícil notar que se trata de una afirmación antimaniquea, pero al mismo tiempo puede ser considerada pronicena¹².

¹⁰ Cf. Puech, *Sobre el maniqueísmo*, 24.

¹¹ Cf. Aug., c. *Faust.* II, 4. CSEL 25,1,257/2-11: *huius primi hominis filium credi uultis dominum Iesum Christum. huius commenticiae fabulae filiam dicitis ueritatem. hunc primum hominem, quem laudatis, quia mutabilibus et mendacibus formis cum aduersa gente pugnavit, si uerum dicitis, non imitamini; si autem imitamini, et uos mentimini. quapropter dominus et saluator noster Iesus Christus, uerus et uerax Dei filius, uerus et uerax hominis filius, quod utrumque de se ipse testatur, et de uero Deo diuinitatis aeternitatem et de uero homine carnis originem duxit.*

¹² Para el concepto de pronicenismo, cf. Lewis Ayres. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004); para una visión panorámica de la investigación actual en torno a las controversias trinitarias del siglo IV y una valoración crítica del concepto de pronicenismo, cf. Emanuel Fiano, “El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (I)”. *Revista Teología* 132 (2020): 63-86; Id., “El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (II)”. *Revista Teología* 133 (2020): 37-52.

En cualquier caso, Agustín sabe que hasta el momento no ha dicho nada acerca de la razón por la cual no puede considerarse a Jesucristo hijo del Hombre Primordial. Para ello introduce una *auctoritas* que pretende ser irrefutable, la *apostolica doctrina*:

«La enseñanza de los apóstoles desconoce a vuestro primer hombre (*non nouit apostolica doctrina primum hominem uestrum*). Escuchad al Apóstol Pablo. Dice: *El primer hombre, terreno, procede de la tierra; el segundo hombre, celestial, procede del cielo. Como es el terreno, así son también los terrenos, y como es el celeste, así también los celestes. Como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevemos asimismo la imagen de aquel que procede del cielo*. Por lo tanto, el primer hombre, el terreno, que procede de la tierra, es aquel Adán formado del barro; en cambio el segundo, el celeste, que procede del cielo, es el señor Jesucristo. Este hijo de Dios vino a la carne, recibida la cual se convierte en hombre exterior permaneciendo Dios internamente (*Dei filius uenit ad carnem, qua suscepta et homo exterius fieret et Deus interius permaneret*), de forma que es el verdadero hijo de Dios que nos creó y pasó a ser verdadero hijo del hombre que nos rehízo»¹³.

La acusación es contundente. La enseñanza de los apóstoles ignora un tal Hombre Primordial. Y como puede notarse, Agustín trae a cuento la diversa manera de interpretar 1Cor 15,47ss de maniqueos y católicos. La interpretación agustiniana es la que podemos llamar tradicional, que no hace más que interpretar “a Pablo con textos de Pablo”¹⁴, así hay un solo primer hombre, el terreno, Adán, y un segundo hombre, el celestial, Jesucristo.

Dicho esto, Agustín arriesga ofrecer una explicación de la misteriosa unión de naturalezas en Cristo, con la cual trata de justificar y profundizar en la significación de dos de los títulos antes mencionados. La *susceptio carnis* permitió que sea efectivamente hombre exterior sin dejar de ser Dios interiormente. Él como *Filius Dei* es creador y como *filius hominis* es el recreador. Se trata de dos aspectos importantes de la economía: *creatio* y *recreatio*¹⁵. En cualquier caso, con la autoridad de Pablo, incuestionable para los maniqueos del norte de África¹⁶, Agustín demuestra que en el cristianismo no hay lugar para el mito del Salvador-salvado.

¹³ Aug., c. *Faust.* II, 4. CSEL 25,1,257/11-22: *non nouit apostolica doctrina primum hominem uestrum. audite apostolum Paulum: primus homo, inquit, de terra terrenus; secundus homo de caelo caelestis. qualis terrenus, tales et terreni; qualis caelestis, tales et caelestes. sicut portauimus imaginem terreni, portemus et imaginem eius, qui de caelo est [1Cor 15,47-49]. primus itaque homo de terra terrenus ille Adam de limo formatus, secundus autem homo de caelo caelestis dominus Iesus Christus: qui Dei filius uenit ad carnem, qua suscepta et homo exterius fieret et Deus interius permaneret, ut et Dei filius uerus esset, per quem facti sumus, et hominis filius uerus fieret, per quem refectioni sumus.*

¹⁴ Cf. Sheridan, *Language*, 229-232.

¹⁵ Para el rico uso de la terminología agustiniana: Nello Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín* (Guadarrama: Editorial Agustiniana, 2013), especialmente 193-202.

¹⁶ Decret señala 119 *loci* paulinos en el *Contra Faustum*, cf. François Decret, “L’utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d’Afrique”. En *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, editado por Julien Ries, François Decret, William H. C. Frend, y Maria G. Mara. SuPa, 5 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1989), 29-85.

Otros textos paulinos traídos a colación permitirán al obispo de Hipona subrayar la diferencia entre lo anunciado por los apóstoles y lo anunciado por Mani, como por ejemplo sucede con 2Tim 4,4 y Gál 1,8ss:

«¿Por qué, pues, sacáis no sé de dónde a vuestro primer hombre, fruto de la fantasía, y no queréis reconocer al primer hombre que enseña la doctrina del Apóstol? ¿Acaso para que se cumpla en vosotros lo que dice el mismo Apóstol: *¿Quienes apartan sus oídos de la verdad y los vuelven hacia las fábulas?* Pablo anuncia un primer hombre, terreno, que procede de la tierra, y Mani anuncia a otro primer hombre no terreno, adornado con no sé qué cinco elementos engañosos. También es Pablo quien afirma: *Si alguien os anunciase algo distinto de lo que os he anunciado, sea maldito*. Por tanto, para que Pablo no quede como mentiroso, sea maldito Mani»¹⁷.

Lanzado el anatema contra Mani, Agustín hace un breve *excursus* sobre una cuestión en la que se refleja una crítica hecha por los maniqueos a los católicos. Se trata de una interpretación acerca de la estrella que orientó a los Magos hasta dar con el niño Jesús en Belén. Por tanto, antes de concluir este libro cuyo tema central es la negación de las genealogías narradas en Mateo y Lucas, dedica un párrafo entero a desacreditar la exégesis del alumbramiento de Cristo bajo la guía de la estrella, ya que era una razón más para hacer despreciable su nacimiento temporal. Veamos por qué.

Parece ser que los maniqueos sostenían que se hacía injuria al Hijo de Dios al decir que una estrella mostró su nacimiento, «como si eso equivaliese a poner su nacimiento bajo una constelación regida por el hado (*tamquam genesis eius sub fatali constellatione sit constituta*)»¹⁸. Agustín dirá enérgicamente que los católicos no ponen bajo el hado (*sub fato*) de las estrellas el nacimiento de ningún hombre. En este breve *excursus* apologético, el Hiponense sigue ofreciendo otros elementos que enriquecen su crítica a la cristología maniquea.

No solo niega una vez más que Cristo pueda ser considerado hijo del Primer Hombre, sino que además alude por primera vez en el escrito a la doctrina del *Iesus patibilis*, componente destacado de la cristología de Fausto como hemos podido ver en el capítulo IV. Pues bien, Agustín se refiere al mismo de la siguiente manera:

«Estos delirios sacrílegos os obligan a afirmar que Cristo está clavado, ligado y mezclado no solo en el cielo y en todas las Iglesias, sino también en la tierra y en cuanto se origina de ella (*non solum in caelo atque in omnibus stellis, sed etiam in terra atque in omnibus, quae nascuntur in ea, confixum et conligatum atque concretum Christum dicere*). Un Cristo que ya no es vuestro salvador, sino alguien que necesita que le salvéis vosotros, cuando coméis los productos de la tierra y luego eructáis. En efecto, seducidos vosotros

¹⁷ Aug., c. Faust. II, 4. CSEL 25,1,257/27: *quem doctrina apostolica docet, non uultis agnoscere? an ut compleatur in uobis, quod ipse apostolus ait: a ueritate quidem auditum suum auertentes, ad fabulas autem conuertentur [2 Tm 4,4]? Paulus adnuntiat primum hominem de terra terrenum, Manichaeus adnuntiat primum hominem non terrenum, nescio quibus fallacibus elementis quinque uestitum. et Paulus dicit: si quis uobis adnuntiauerit, praeterquam quod adnuntiauius uobis, anathema sit [Gal 1,8sq.]. ergo ne Paulus mendax sit, Manichaeus anathema sit.*

¹⁸ Ibid., II, 5. CSEL 25,1,259/2-3.

por esta impía vaciedad, seducís también a vuestros oyentes para que os aporten alimentos, a fin de poder así socorrer, por medio de vuestros dientes y estómagos, a Cristo ligado a ellos. Con tales medios predicáis que se le desliga y libera»¹⁹.

Como podemos ver, nuevamente Agustín enlaza el mito del Salvador-salvado junto a la doctrina del *Iesus patibilis*. Esto le permite al obispo de Hipona desacreditar una vez más al Cristo mítico, es decir, a la figura de Cristo que, a su ojos, resultaba de mezclar los evangelios con el mito maniqueo, y lo hace con una inteligente alusión a las prácticas rituales maniqueas en las que lo *auditores* ayudarían a los *electi* a salvar a Cristo²⁰.

Con todo, ni siquiera a través del empeño ético y ritual de los maniqueos Cristo sería liberado, porque cuando llegue el fuego final no podría verse rescatado en su totalidad, ya que «las últimas partículas que aún queden de su naturaleza buena y divina cuyas manchas en ningún modo puedan diluirse sufrirán la condena, adosadas para siempre al horrible globo de las tinieblas»²¹.

¹⁹ Ibid., II, 5. CSEL 25,1,258/11-20: *ista sacrilega deliramenta uos cogunt non solum in caelo atque in omnibus stellis, sed etiam in terra atque in omnibus, quae nascuntur in ea, confixum et conligatum atque concretum Christum dicere, non iam saluatorem uestrum sed a uobis saluandum, cum ea manducatis atque ructatis. nam et ista inopia uanitate seducti seducitis auditores uestros, ut uobis cibos adferant, quo possit ligato in eis Christo subueniri per uestros dentes et uentres. talibus enim auxiliis eum solui et liberari praedicatis.*

²⁰ Agustín hace una primera gran crítica a las prácticas rituales maniqueas en el *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, colocando el acento en la incorruptibilidad de Dios, que según él los maniqueos derogan con su mito. Además, en otro lugar caricaturiza a los *electi* como *saluatores Dei* o *saluatores Christi*: «¿Qué hacéis? ¿Por qué coméis? ¿No tenéis carne? “Nosotros —dicen—, como somos maniqueos iluminados con la fe, los que somos elegidos extraemos de allí, purificando con nuestras oraciones y salmos, la vida que se halla en aquel pan y la enviamos al tesoro de los cielos”. Tales son los elegidos que no han de ser salvados por Dios, sino salvadores de Dios (*tales sunt electi, ut non sint saluandi a Deo, sed saluatores Dei*). “Estas partecillas de luz divina apresadas en el universo son —dicen— el Cristo; y éste es el Cristo crucificado en todo el mundo” (*et ipse est Christus, dicunt, crucifixus in toto mundo*). Yo entendí por el Evangelio que Cristo es el Salvador; sin embargo, vosotros, atendiendo a vuestros libros, sois salvadores de Cristo» (Id., *en. Ps. CXL*, 12. CCL 40,2035/20-27).

²¹ Id., *c. Faust.* II,5. CSEL 25,1,258/27 - 259/1: *eius bonae diuinaeque naturae nouissimas residuasque particulas, quae ita sordidatae sunt, ut nullo modo dilui ualeant, damnari in aeternum confixas globo horrido tenebrarum.* «Est un concept eschatologique manichéen» (Gregor Wurst, “L’eschatologie manichéenne: le globus horribilis (II,5)». *Notes complémentaires*”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/A [Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018], 397-400. El *globus horribilis* aparece mencionado repetidas veces en el *Contra Faustum* (cf. Aug., *c. Faust.* II, 6; V, 7; VIII, 2; XIII, 6.18; XX, 9; XXI, 16; XXII, 22.98; XXIII, 10; XXVI, 6; XXVIII, 5; XXXII, 19). En otras obras maniqueas también hace su aparición (*c. Adim.* VII; *c. Fel.* II, 8.15.16.22; *c. Sec.* X, 20.24.26; *nat. b.* XLII, 43; *ep.* CCXXXVI, 2). Una muy buena síntesis sobre el uso polémico de la doctrina del *Bolos* en los escritos antimaniqueos de Agustín, con abundante bibliografía sobre el tema, véase en Byard Bennett, “*Globus horribilis*: the Role of the *Bolos* in Manichean Eschatology and Its Polemical Transformation in Augustine’s Anti-Manichean Writings”. En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen. NHMS, 74 (Leiden: Brill, 2011), 427-440.

En cualquier caso, la crítica anticatólica de los maniqueos buscaba argumentar, a partir del pasaje que muestra a los Magos dejándose guiar por la estrella hasta el niño Jesús, a favor de la indignidad de un nacimiento temporal atribuido al Hijo de Dios. Agustín tratará de mostrar que la *generatio temporalis* es digna y compatible con la naturaleza divina de Cristo. Por tanto, aunque sea un *excursus* que nace de la necesidad de responder a dicha crítica, la cuestión sigue siendo la *generatio Christi*:

«Nosotros no ponemos bajo el hado de las estrellas el nacimiento de ningún hombre. Así dejamos el libre albedrío de la voluntad, por la que se vive en santidad o en pecado, por justo juicio de Dios, libre de todo lazo de necesidad. ¡Cuánto menos creemos que tuvo lugar bajo el gobierno de los astros la generación temporal de Cristo, eterno creador y señor de todo! (*quanto minus illius temporalem generationem sub astrorum condicione credimus factam, qui est aeternus uniuersorum creator et dominus*). La estrella que vieron los magos no dominaba impositivamente a Cristo nacido según la carne, sino que le servía como testimonio. Tampoco lo sometía a su imperio, sino que lo señalaba obedientemente»²².

Si estas palabras son muestra contundente de la comprensión agustiniana de la compatibilidad entre generación temporal y divinidad de Cristo, aquí llamado *creator et dominus*, la siguiente afirmación vuelve sobre la realidad de asunción de la carne y afirma nuevamente la condición de gobernador de los astros del Hijo de Dios:

«Él tomó (*adsumpsit*) la misma carne creada bajo el cielo mediante la misma voluntad con que creó (*creauit*) también el cielo, y la depuso y volvió a tomar (*deposuit et recepit*) con el mismo poder con que dio órdenes (*imperauit*) incluso a los astros»²³.

Es evidente la pretensión de Agustín basada en que Cristo no puede ser objeto de salvación, ya que es Él el Creador y nada lo gobierna ni mucho menos nada lo puede salvar de una supuesta caída o prisión en la materia.

Por último, Agustín al finalizar el libro II vuelve sobre el tema central de *capitulum* que motivó su respuesta. Recordemos qué pregunta formulaba el católico ficticio a Fausto: *Accipis euangelium?*²⁴. Después de su *argumentatio* Agustín dirá: «¿Cómo, pues, no es evangelio lo que se narra acerca de esta generación, si se nos anuncia algo tan bueno como que por ella recibe curación nuestra enfermedad (*ut per ipsam nostra sanetur infirmitas*)?»²⁵.

²² Aug., c. *Faust.* II, 5. CSEL 25,1,259/11-19: *et nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesim ponimus, ut liberum arbitrium uoluntatis, qua uel bene uel male uiuitur, propter iustum iudicium Dei ab omni necessitatis uinculo uindicemus: quanto minus illius temporalem generationem sub astrorum condicione credimus factam, qui est aeternus uniuersorum creator et dominus. itaque illa stella, quam uiderunt magi, Christo secundum carnem nato non ad decretum dominabatur, sed ad testimonium famulabatur, nec eum subiciebat imperio, sed indicabat obsequio.*

²³ Ibid., II, 5. CSEL 25,1,260/14-16: [*Christus*] *ipsam carnem sub caelo creatam ea uoluntate adsumpsit, qua etiam caelum creauit, ea potestate deposuit et recepit, qua etiam sideribus imperauit.*

²⁴ Ibid., II, 1. CSEL 25,1,253/18.

²⁵ Ibid., II, 6. CSEL 25,1,260/17-19: *cur ergo non sit euangelium, quod de ista generatione narratur, cum tam bona nobis adnuntietur, ut per ipsam nostra sanetur infirmitas?*

Notemos aquí la vinculación del *euangelium*, tal como lo entiende Agustín, con la manera que tiene de comprender la salvación. En efecto, se entreve aquí una argumentación de corte soteriológica: si la *generatio* no está contenida en el *euangelium* no es posible la *sanatio infirmitatis* y, con ello, el *euangelium* dejaría de ser buena noticia para los seres humanos necesitados de curación²⁶.

Por otro lado, el Hiponense no deja de cuestionar los argumentos bíblicos o, mejor dicho, los criterios hermenéuticos de Fausto, llegando a ironizar con los mismos recursos con los que combate el obispo maniqueo:

«¿Solo porque Mateo no inició con las palabras: *Comienzo del evangelio de Jesucristo* como Marcos, sino con estas otras: *Libro de la generación de Jesucristo*? Según esto, tampoco ha de decirse que Juan escribió un evangelio, porque no escribe «Inicio del evangelio», o «Libro del evangelio», sino: *En el principio existía la Palabra*. A no ser que tal vez Fausto fuera tan elegante creador de palabras que designase a este comienzo de Juan con el término «Verbidio» (*uerbidium*) en atención a *Verbum* (Palabra), igual que se atrevió, con referencia a Mateo, a hablar de «genesidio» (*genesidium*) en atención a su génesis o nacimiento»²⁷.

Para el obispo de Hipona una argumentación como la que ofrece Fausto no es suficiente ni sólida, cosa que demuestra ironizando de la misma manera que lo había hecho el obispo maniqueo en el *capitulum* en cuestión. En definitiva, Agustín no hará más que reprocharle que sus *fabulae* –así llama en conjunto al mito maniqueo– sean consideradas por su comunidad una buena noticia, ya que el Dios que revelan es más digno de compasión que de alabanza²⁸.

1.2. El concepto de *adoptio* y la defensa de la encarnación (cf. Libro III)

En el *capitulum* que justifica la composición del libro III del *Contra Faustum* el católico ficticio esgrimía la siguiente pregunta: *accipis ergo generationem?*²⁹; continuando así la *disputatio* en torno a la relación entre *euangelium* y *generatio/genealogia*. Ya conocemos la respuesta de Fausto por la que no acepta el nacimiento temporal de Cristo y en base a qué argumentos. Recordemos que no son más que dos³⁰: el primero, la divergencia entre los evangelistas a propósito de las

²⁶ Puede ser útil la lectura siguiente: François Dolbeau, “Sanitas”. En AugL, vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2019), col. 54-58; Sala González, *Médico y liberador*, 122-127.

²⁷ Aug., c. *Faust.* II, 6. CSEL 25,1,260/19-27: *an quia Matthaeus non est ita exorsus, ut diceret, initium euangelii Iesu Christi [Mc 1,1], sicut ait Marcus, sed, liber generationis Iesu Christi [Mt 1,1]? Hoc modo nec Iohannes euangelium scripsisse dicatur, quia nec ipse ait, initium euangelii aut, liber euangelii sed, in principio erat uerbum [Io 1,1]. nisi forte tam elegans uocabulorum fabricator Faustus fuit, ut et hoc Iohannis exordium uerbidium nominauerit propter uerbum sicut illud propter genesim genesidium ausus est appellare.*

²⁸ Cf. Ibid., II, 6. CSEL 25,1,260/27- 261/18. Cf. Jean-Michel Roessli, “Fabula”. En AugL, vol. 2, editado por C. Mayer (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 1221-1225.

²⁹ Cf. Aug., c. *Faust.* III, 1. CSEL 25,1,261/20.

³⁰ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.2.

genealogías; el segundo, se basa en un criterio extrabíblico o presupuesto ideológico que dice que no es digno de Dios nacer en el seno de una mujer, esto es, que el Logos devenga humano. Por su parte, Agustín no duda en tratar y contrarrestar la fuerza de estos argumentos.

Con relación a las divergencias entre las genealogías, el obispo de Hipona recrimina a Fausto no haber leído a los evangelistas con una adecuada disposición, elemento indispensable para acercarse a las Sagradas Escrituras³¹. Quien quiera leer los evangelios debe hacerlo con piadoso afán (*pio studio*), como lo han hecho hombres doctos que supieron reconocer la notable *auctoritas* de estos textos, aun reconociendo ciertas divergencias entre los evangelistas³².

De hecho, Agustín ironiza a propósito del hecho de que José tenga un padre en Mateo y otro en Lucas³³ y se pregunta si los *acuti et docti uiri, diuinarum scripturarum pertractatores*, no habían notado antes estas diferencias. La diferencia radicaría en la disposición espiritual. Ellos han pensado y buscado con piedad. Para el Hiponense las actitudes son las que se describen en Mt 6,7:

«¿No habrían advertido divergencia tan clara y manifiesta varones tan agudos y tan doctos, comentadores de las sagradas Escrituras? Si bien en lengua latina son poquísimos, ¿quién puede contar los que hay en lengua griega? Ciertamente la percibieron. ¿Hay cosa más fácil? ¿O quién hay que por poco que mire no la vea? Mas los que piensan con piedad (*pie cogitantes*) en lo mucho que descuella tan gran autoridad, creyeron que allí se les ocultaba algo que se otorgaría a los que piden y se negaría a los que ladran; que hallarían los que buscan, y se sustraería a los que reprochan; se abriría a los que llaman y se cerraría a los que atacan: pidieron, buscaron, llamaron, recibieron, encontraron, entraron (*petierunt, quaesierunt, pulsauerunt, acceperunt, inuenerunt, intrauerunt*)»³⁴.

³¹ Estas adecuadas disposiciones, especialmente la de la humildad y de la piedad, son las que le faltaban al joven Agustín cuando quiso leer y entender la Sagradas Escrituras, Id. *conf.* III, 9. CCL 27,30/1 – 31/10. En el *Contra Faustum* existen otros lugares donde Agustín le reprocha al obispo maniqueo leer las Escrituras con ánimo hostil y adverso (*c. Faust.* XVI, 14. CSEL 25,1,454/1-4) y de tener hacia ellas una *peruersa et aduersa mente* (*c. Faust.* XXII, 59. CSEL 25,1,655/8-9). Para las disposiciones fundamentales de acceso a la Escritura, especialmente del exégeta, como son la fe, la caridad, la piedad, etc., cf. Basevi, *San Agustín*, 193-212.

³² Cf. Id., *c. Faust.* III, 2. CSEL 25,1,262/12-19. En el *De consensu euangelistarum*, obra dedicada especialmente a la defensa de la pluralidad de los evangelios, afirma que los dos obstáculos para comprender las diferencias entre los evangelistas consisten en acercarse a ellos *cum impia uanitate et imperita temeritate* (Id., *cons. eu.* I, 10. CSEL 43,10/17).

³³ En efecto, en la genealogía de Mateo José es hijo de Jacob (cf. Mt 1,16), mientras que en la genealogía de Lucas es hijo de Helí (cf. Lc 3,23).

³⁴ Aug., *c. Faust.* III, 2. CSEL 25,1,263/3-13: *itane tam apertam manifestamque diuersitatem tot acuti et docti uiri, diuinarum scripturarum pertractatores diligentissimi, non uiderent? qui quidem in Latina lingua perpauci sunt, eos autem in Graeca quis numeret? uiderunt eam plane. quid enim facilius? aut quis paululum intuens ista non uideat? sed pie cogitantes tantae auctoritatis eminentiam latere ibi aliquid crediderunt, quod petentibus daretur, oblatrantibus negaretur, a quaerentibus inueniretur,*

Señalada la indisposición de Fausto de cara a una correcta interpretación de los evangelios, Agustín se detiene de lleno en la cuestión referida a los dos padres de José: *nempe tota in hoc quaestio est, quomodo potuerit duos patres habere Ioseph*³⁵.

Básicamente Agustín responderá que no han dicho falsedad los evangelistas al hablar de dos padres, sino que no han hecho otra cosa que plasmar por escrito una costumbre en los pueblos antiguos y que se expresa también en el Antiguo Testamento y, de alguna manera, en el Nuevo. Por eso tratará de probar que no hay impiedad ni falsedad en decir que José tuvo dos padres. Las razones son las siguientes.

En primer lugar, “padre” de uno no solo se llama a aquel que lo engendró, sino también a quien lo adoptó. En el Antiguo Testamento hay casos que lo comprueban: Sara adoptó como hijo suyo al nacido de Agar, Lía al nacido de su esclava y la hija del Faraón a Moisés y Jacob a sus nietos, los hijos de José³⁶.

En segundo lugar, el término *adoptio* expresa una realidad sacramental de la fe³⁷. Aquí es donde el obispo de Hipona se detiene más, aunque ciertamente la argumentación no esté orientada directamente a justificar las divergencias de las genealogías evangélicas. El Apóstol Pablo es la *auctoritas* por excelencia para hablar de la *adoptio* (cf. Rom 8,23; 9,4-5; Gál 4,4-5):

«Que el mismo término “adopción” tiene gran peso en el sacramento de nuestra fe, lo atestigua la enseñanza apostólica (*ipsum uero adoptionis nomen plurimum ualere in nostrae fidei sacramento apostolica doctrina testatur*). Por eso dice el apóstol Pablo, hablando de los merecimientos de los judíos: *De ellos es la adopción, la gloria, las alianzas y la ley; de ellos son los patriarcas y de ellos nació Cristo según la carne, el cual está sobre todas las cosas, Dios bendito por los siglos*. Dice asimismo: *También nosotros gemimos en nuestro interior esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo*. Y en otro lugar: *Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley a fin de que recibiéramos la adopción de hijos*. De estos y otros testimonios parecidos resulta cuán grande es el sacramento que se encierra en esta adopción (*haec igitur adoptio quanti sacramenti sit, his atque huiusmodi testimoniis satis adparet*)»³⁸.

reprehendentibus subtraheretur, pulsantibus aperiretur, obpugnantibus clauderetur: petierunt, quaesierunt, pulsauerunt, acceperunt, inuenerunt, intrauerunt.

³⁵ Id., *c. Faust.* III, 3. CSEL 25,1,263/14-15; véase también Id., *cons. eu.* II, 5-7. CSEL 43,84/19 – 88/2. En Mt 1,16 leemos: «Jacob fue padre de José, el esposo de María», mientras en Lc 3,23, «José era hijo de Elí».

³⁶ Cf. Id., *c. Faust.* III, 3. CSEL 25,1,264/3-5.

³⁷ Ibid., III, 3. CSEL 25,1,264/7-5: *Ipsum uero adoptionis nomen plurimum ualere in nostrae fidei sacramento apostolica doctrina testatur.*

³⁸ Ibid., III, 3. CSEL 25,1,264/5-19: *ipsum uero adoptionis nomen plurimum ualere in nostrae fidei sacramento apostolica doctrina testatur. unde apostolus Paulus cum de Iudaeorum meritis loqueretur, quorum est, inquit, adoptio et gloria et testamenta et legislatio; quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula [Rm 9,4sq.]; item dicit: et ipsi in nobismet ipsis ingemescimus adoptionem expectantes redemptionem corporis nostri [Rm 8,23]; item alio loco: cum autem uenit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub*

Cabe señalar que cuando se habla de la adopción en estos términos, se trata de un don salvífico, es decir, es una gracia de la economía del Salvador. La diferencia entre la filiación divina de Jesucristo y la de los creyentes no hace más que probar la realidad sacramental de la *adoptio* y la correspondiente fraternidad en Cristo:

«En efecto, Dios tiene un hijo único engendrado de su sustancia (*quem genuit de substantia sua*). De él se dice: *Existiendo en forma divina, no juzgó una rapiña el ser igual a Dios*. A nosotros, en cambio, no nos engendró de su sustancia (*nos autem non de substantia sua genuit*), pues somos criatura, que no engendró, sino que hizo, y precisamente nos adoptó para hacernos hermanos de Cristo (*fratres Christi*) según nuestra medida. Y así esta medida conforme a la cual, cuando ya procedíamos de él, no por nacimiento, sino porque nos creó y nos hizo, Dios nos engendró con su palabra y su gracia, para ser hijos suyos, se denomina adopción. Por eso dice Juan: *Les dio poder de hacerse hijos de Dios*»³⁹.

Será importante retener esta idea de filiación adoptiva como gracia del Salvador, ya que Agustín no dejará de subrayarla a lo largo de la obra⁴⁰. Ahora pasemos a la cuestión que quería resolver hablando de ella.

Se trata de un argumento de tipo indirecto con el que quiere justificar la mención de los dos padres de José en los evangelios de Mateo y Lucas. Agustín, en definitiva, se apoya en el sentido amplio con el que utilizamos la palabra “padre”, que puede significar padre biológico o padre adoptivo. Lo mismo sucedería cuando hablamos de nuestro padre terreno y de Dios como Padre nuestro. Hablando de la adopción dice lo siguiente:

«Si en este último caso no se puede hablar con propiedad de padre, entonces tampoco nosotros decimos con propiedad *Padre nuestro que estás en los cielos* a aquél de cuya sustancia no hemos nacido, pero por cuya gracia y misericordiosísima voluntad fuimos adoptados, según la enseñanza apostólica y la verdad conforme en todo a la fe (*sed cuius gratia et misericordissima uoluntate adoptati secundum doctrinam apostolicam et fidelissimam ueritatem*). A él le tenemos, pues, como Dios, como Señor y como Padre: como Dios, porque él mismo nos creó (*conditi sumus*) por medio de padres humanos; como Señor porque le estamos sometidos (*subditi sumus*), y como Padre porque hemos renacido (*renati sumus*) gracias a que nos adoptó»⁴¹.

lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus [Gal 4,4sq.]. haec igitur adoptio quanti sacramenti sit, his atque huiusmodi testimoniis satis adparet.

³⁹ Ibid., III, 3. CSEL 25,1,264/19-28: *unicum enim filium Deus habet, quem genuit de substantia sua, de quo dicitur: cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo [Phil 2,6]. nos autem non de substantia sua genuit; creatura enim sumus, quam non genuit, sed fecit; et ideo, ut fratres Christi secundum modum nostrum faceret, adoptauit. iste itaque modus, quo nos Deus, cum iam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, uerbo suo et gratia sua genuit, ut filii eius essemus, adoptio uocatur. unde Iohannes dicit: dedit eis potestatem filios Dei fieri [Io 1,12].*

⁴⁰ Volveremos sobre esta noción en el cap. VI, apartado 2.3.

⁴¹ Ibid., III, 3. CSEL 25,1,265/8-16: *qui si non recte dicitur pater, nec nos recte dicimus: pater noster, qui es in caelis [Mt 6,9], ei, de cuius substantia nati non sumus. sed cuius gratia et misericordissima uoluntate adoptati secundum doctrinam apostolicam et fidelissimam ueritatem. Ipsum quippe habemus et*

Notemos en este texto algunos elementos que no deberemos olvidar al tratar en profundidad las afirmaciones cristológicas agustinianas más importantes. En primer lugar, se destaca una vez más el apoyo en la *doctrina apostolica*, esto es, en la Escritura que distingue claramente la filiación divina de la adoptiva, pero reconoce en esta última una verdadera gracia, expresada fundamentalmente en la plegaria del Padrenuestro⁴². En segundo lugar, el subrayado que Agustín hace de la *adoptio* como *gratia* está vinculado al rechazo de cualquier tipo de afirmación de la consubstancialidad del ser humano con la divinidad, cosa que sí sostenían los maniqueos con relación al alma humana⁴³.

La distinción neta entre Creador y creatura, así como la relativa a la filiación del Unigénito y la de los creyentes con relación al Padre, podrían ser indicadores de un argumento antimaniqueo en el marco de una reflexión sobre la naturaleza de la *generatio Christi*⁴⁴. El renacimiento es consecuencia de la *gratia adoptionis* que se debe a la encarnación del Verbo, centro de la economía de la salvación. El renacimiento no puede ser concebido como un “despertar espiritual” de seres consubstanciales a la divinidad.

Agustín continúa con su reproche hacia Fausto y, en general, hacia los maniqueos de no indagar con piedad acerca de las divergencias que pueden presentarse en las genealogías, aludiendo una vez más a Mt 6,7⁴⁵. Más aún, dirige una crítica más a Fausto. Éste ha querido oponer entre sí a los evangelistas, hombres virtuosos que no querrían sembrar división alguna:

«Los santos no aman a quienes les dan preferencia a ellos, si advierten que lo hacen desertando de los que les están asociados. Hallan su gozo en la unidad y forman una

Deum et dominum et patrem: Deum, quod ab ipso etiam ex hominibus parentibus conditi sumus; dominum, quod ei subditi sumus; patrem, quod eius adoptione renati sumus.

⁴² En otro lugar, veremos con más detalle qué importancia tiene el tema de la *adoptio christiana* en el *Contra Faustum*, aquí recordamos predicaciones de Agustín sobre la oración dominical que contienen como enseñanza el concepto de filiación adoptiva, cf. Id., s. LVII, 2; LVIII, 2; LIX, 2.7.

⁴³ «La religiosità manichea è determinata dal rapporto di consustanzialità, nel quale sono posti Dio e l'anima umana. L'essere figlio di Dio sta nella natura e non deve essere stabilito solo *per adoptionem*. All'interno di questo rapporto il concetto di grazia non ha spazio: ciò che Dio fa per la salvezza dell'anima imprigionata, non lo fa per amore inimmaginabile, ma in ultima istanza nel proprio interesse» (Polotsky, *Il manicheismo*, 81).

⁴⁴ Recordemos aquí que ya entre 387 y 389 Agustín desarrollaba una incipiente teología trinitaria en clave antimaniquea, especialmente en textos como el *De moribus ecclesiae catholicae* o en la *ep.* XI. Más precisamente, entre 388 y 391 el Hiponense ya ve al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como una unidad armónica e inseparable que actúa también inseparablemente. Esta unidad de acción es concebida como una unidad ordenada iniciada por el Padre. El paradigma de unidad de operación es la creación (aunque en la *ep.* 11 deja entrever que la unidad de operación también se reconoce en la salvación). Esta manera de concebir la unidad y la acción divinas se debería a la apropiación de los principios de la teología latina pronicena que presenta la Trinidad como una unidad de substancia en la que el Padre crea a través del Hijo en el Espíritu Santo, cf. Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 52-71.

⁴⁵ Cf. Aug., *c. Faust.* III, 4. CSEL 25,1,266/13-18.

unidad en Cristo. Y aunque uno diga una cosa y otro otra, o uno la diga de una manera y otro de otra, todos dicen la verdad, sin contradecirse lo más mínimo, si es un lector piadoso quien se acerca, o uno manso quien lee; si no busca con espíritu de hereje el litigar, sino con corazón fiel la propia edificación. Por tanto, al creer que cada uno de los evangelistas asumió el narrar la genealogía de uno de los dos padres que, siendo un solo hombre tuvo José, nuestra fe no se aparta de la verdad. Puesto que al respecto los evangelistas van de acuerdo entre sí, rendíos, del modo que sea, como lo prometió Fausto»⁴⁶.

Esta es la conclusión de la primera cuestión tratada por Agustín con relación a la correspondiente objeción de Fausto a propósito del nacimiento humano de Cristo. En seguida se dedica al segundo argumento del obispo de Milevi: es indigno pensar en el nacimiento humano de un ser divino.

Aquí Agustín formula una densa afirmación de la doble naturaleza de Cristo, apoyándose en el Apóstol Pablo, que en Rom 9,5 se refiere a Cristo nacido según la carne como *Deus benedictus in saecula*⁴⁷. Vale la pena citar estos últimos párrafos del libro III por extenso:

«¿Acaso os turba todavía lo que añadió Fausto? Es decir, “aunque ni así será cosa digna creer que Dios, y el Dios de los cristianos, haya nacido de un seno”. Como si nosotros creyéramos que la naturaleza divina en sí haya nacido del seno de una mujer (*quasi nos ipsam diuinam naturam ex feminae utero extitisse credamus*). ¿No acabo de mencionar el testimonio del Apóstol en que dice, refiriéndose a los judíos: *De ellos son los padres, y de ellos Cristo según la carne, él que está sobre todas las cosas, Dios bendito por los siglos?* Cristo, nuestro Señor y Salvador, verdadero hijo de Dios según la divinidad y verdadero hijo de hombre según la carne (*Christus ergo dominus et saluator noster filius Dei uerus secundum diuinitatem, et filius hominis uerus secundum carnem*), no nació de mujer en cuanto que está sobre todas las cosas como *Dios bendito por los siglos*, sino en cuanto a la debilidad que recibió de nosotros para morir en ella por nosotros y sanarla en nosotros (*sed ex illa infirmitate, quam suscepit ex nobis, ut in ea moreretur pro nobis et eam sanaret in nobis*). No nació de mujer en su condición divina, existiendo en la cual *no juzgó objeto de rapiña el ser igual a Dios, sino en su condición de siervo, recibiendo la cual se anonadó a sí mismo*. Al afirmar que se anonadó no indicamos otra cosa, sino que tomó la condición de siervo, nunca que perdiera la divina. Permaneció inmutable la naturaleza en la que, existiendo en condición divina, es igual al Padre, y asumió la nuestra mudable, en la cual nació de la virgen»⁴⁸.

⁴⁶ Ibid., III, 5. CSEL 25,1,266/24 – 267/8.

⁴⁷ Ya en la controversia arriana este texto había sido utilizado para defender la divinidad de Cristo. A modo de ejemplo, véase: Ath., *ep. Serap.* II, 2. PG 26,610.

⁴⁸ Aug., *c. Faust.* III, 6. CSEL 25,1,267/9-28: *an illud, quod adiunxit, uos mouet adhuc? Quamuis nec sic quidem, inquit, dignum erit et ex utero natum credere Deum et Deum christianorum [Faust. A. c. Faust.]. quasi nos ipsam diuinam naturam ex feminae utero extitisse credamus. Nonne modo commemorauimus apostoli testimonium, ubi ait de Iudaeis: quorum patres, et ex quibus Christum secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula [Rm 9,4]? Christus ergo dominus et saluator noster filius Dei uerus secundum diuinitatem, et filius hominis uerus secundum carnem, non ex eo, quod est super omnia Deus benedictus in saecula ex femina natus est, sed ex illa infirmitate, quam suscepit ex nobis, ut in ea moreretur*

Agustín sostiene claramente que cuando se trata del nacimiento virginal de Cristo no se trata del nacimiento de la *natura diuina* o una suerte de nacimiento en la *forma Dei*, sino de la asunción de la *natura humana* o nacimiento en la *forma serui*, que no implica la pérdida de la naturaleza divina.

Por otro lado, otra vez se subraya que la finalidad de la encarnación es la *sanatio infirmitatis* de la humanidad. Cristo es *Dominus et Saluator*, como ya lo había dicho en el libro II, y también *Filius Dei et filius hominis*, y el movimiento encarnatorio del Verbo es para la salvación-sanación de la humanidad.

En cualquier caso, el último párrafo del libro que analizamos deja la argumentación propiamente cristológica para recriminarles a los maniqueos la incoherencia que evidencian cuando desprecian la carne de Cristo y no toman en consideración cómo al Dios de su mito lo sujetan y aprisionan a las más diversas materias de este mundo.

1.3. Hijo del hombre *per adsumptionem carnis* (cf. Libro V)

En el libro V encontramos la respuesta de Agustín a un *capitulum* de Fausto en el que parecería argumentar más ampliamente y con la Escritura acerca de la noción de *euangelium*. Recordemos que todo su razonamiento gira en torno a la distinción entre dos partes o componentes de la fe: *seruare* y *credere*⁴⁹. La primera referida a la observancia de los preceptos y la segunda a la confesión de fe en el nacimiento humano del Hijo de Dios. De hecho, Fausto cuestiona que dicha confesión, entendida como *credere genealogias*, sea *portio fidei*.

En cualquier caso, afirma que los maniqueos se encuentran en la posesión de las dos partes de la fe porque cumplen los preceptos enseñados por Cristo y además confiesan su fe en el Hijo de Dios vivo como Pedro (cf. Mt 16,16-17), la única confesión que parecerían exigirles los evangelios. Con todo, como decíamos más arriba, puede que este tipo de distinción de componentes o elementos constitutivos de la fe no haga otra cosa que mostrar la prioridad que Fausto da a la praxis⁵⁰, aunque sin que llegue a despreciar o desechar la doctrina.

En cualquier caso, veamos cómo presenta su defensa y contrataque el Hiponense. Aquí señala que su punto de partida es lo que ya había dicho en el libro II a propósito de la presentación que frecuentemente (*saepe*) hacen los maniqueos de Jesucristo

pro nobis et eam sanaret in nobis; non ex forma Dei, in qua cum esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, natus ex femina est, sed ex forma serui, quam accipiendo semet ipsum exinanivit [Phil 2,6sq.]. neque enim ob aliud exinanisse se dictus est nisi accipiendo formam serui, non amittendo formam Dei. illa enim natura, qua in forma Dei aequalis est patri, incommutabiliter permanente suscepit mutabilem nostram, per quam de uirgine nasceretur.

⁴⁹ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.3.

⁵⁰ «A la tentative de ce dernier d'opposer le comportement ascétique de l'élú manichéen à l'intérêt presque exclusif des catholiques pour la théologie, il répond que pour les chrétiens les mots et les oeuvres sont liés dans un rapport dialectique constant» (Stroumsa, *Savoir et salut*, 352).

interpretando el título de *filius hominis* como hijo del Hombre Primordial⁵¹. Evocando una vez más al Apóstol y su concepto de primer hombre (cf. 1Cor 15,47) y su advertencia de no dejarse guiar por quienes anuncien algo distinto de lo que él mismo había anunciado (cf. Gál 1,8ss), reafirma el título de *filius hominis* que predica la verdad apostólica y se opone a los inventos de la falsedad maniquea. Como puede notarse, Agustín no se muestra dispuesto a entrar directamente en el debate sobre la distinción y relación entre las partes de la fe, esto es, entre *seruare* y *credere*, sino que pretende subrayar, una vez más, que los maniqueos no reconocen a Cristo hijo de Dios e hijo del hombre simultáneamente, o que simplemente tergiversan las afirmaciones cristológicas de los evangelistas.

De hecho, repite que los evangelistas coinciden en afirmar a Cristo nacido de una mujer del linaje de David, cosa que rubrica el texto paulino ya citado 2Tim 2,8: *memor esto Christum Iesum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum euangelium meum*. Comenta Agustín:

«De ahí aparece con bastante claridad cómo debemos creer que Cristo es hijo del hombre. Él, siendo el Hijo de Dios que nos hizo a nosotros, se hizo a sí hijo del hombre asumiendo la carne (*per adsumptionem carnis factus est*) para morir por nuestros pecados y resucitar para nuestra justificación (*ut moreretur propter delicta nostra et resurgeret propter iustificationem nostram*). Así, pues, se designa de las dos maneras: como Hijo de Dios y como hijo del hombre»⁵².

Se trata de un texto donde aparece claramente reafirmado el valor soteriológico de la encarnación y cómo los dos títulos cristológicos sostenidos simultáneamente por el obispo de Hipona no hacen otra cosa que expresar momentos diferentes de la economía de la salvación: el Hijo de Dios deviene hijo del hombre al asumir la carne, la condición humana, y lo hace para nuestra salvación, expresada aquí en términos de una deuda que pagar (*propter delicta nostra*) y de justificación (*propter iustificationem nostram*).

Dicho esto, Agustín trata de mostrar la relación estrecha entre creer simultáneamente en Cristo, Hijo de Dios e hijo del hombre, y la promesa de la vida eterna, cosa que negaba Fausto, atribuyéndose a sí mismo y a sus correligionarios la recompensa de la vida futura por el hecho de cumplir los preceptos de Cristo, especialmente las bienaventuranzas. Agustín sabe que puede aducir muchos textos, pero prefiere citar solo uno a su favor. De este modo, con Jn 5,25ss deja en claro que “vivirán” los que escuchen la voz del Hijo de Dios porque es hijo del hombre. Incluso Mt 5,8 es leído a la luz del texto joánico para demostrar que la vida eterna es la recompensa a la fe en Cristo, *filius Dei et filius hominis*:

⁵¹ Cf. Aug., c. *Faust.* V, 4. CSEL 25,1,274/21; II, 4. CSEL 25,1,256/4.

⁵² Ibid., V, 4. CSEL 25,1,275/6-12: *satis adparet, quemadmodum Christum filium hominis credere debeamus, qui filius Dei, per quem facti sumus, etiam filius hominis per adsumptionem carnis factus est, ut moreretur propter delicta nostra et resurgeret propter iustificationem nostram. ideoque utrumque se dicit, et filium Dei et filium hominis.*

«Dijo: *oirán la voz del hijo de Dios, y también: porque es hijo del hombre*. En la faceta conforme a la cual dijo que era hijo de hombre recibió el poder de juzgar, puesto que es en esa forma como ha de venir al juicio, para que lo vean tanto los buenos como los malos. En esa misma forma subió también al cielo cuando los discípulos oyeron aquellas palabras: *Así vendrá, como le habéis visto subir al cielo*. En efecto, en la otra faceta, conforme a la cual es Hijo de Dios, Dios igual al Padre y uno con el Padre, los malos no lo verán, pues, *dichosos los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios*»⁵³.

De Cristo se puede hablar de dos maneras, pero no se trata de crear con la imaginación otro Cristo. Los textos nos muestran distintas dimensiones del mismo Cristo y exigen del creyente su adhesión. La bienaventuranza final es la respuesta y recompensa de Dios a la fe: *credere in Christum*. Veamos el texto que sigue que lo explicita mucho mejor:

«A los que creen en él les promete la vida eterna, y creer en él no consiste en otra cosa que en creer en el Cristo verdadero (*cum ergo credentibus in se promittat uitam aeternam nec aliud sit credere in eum quam credere in uerum Christum*), tal como él se presenta y le anuncian los apóstoles, esto es, verdadero hijo de Dios y verdadero hijo del hombre. En consecuencia, maniqueos, ya veis cuán alejados estáis de la vida eterna que promete Cristo a los que creen en él (*promittit Christus illis, qui credunt in eum*), vosotros que creéis en un Cristo falso y falaz, hijo del hombre falso y falaz, puesto que enseñáis que el mismo Dios, lleno de pánico por el tumulto de la raza contraria, envió sus miembros al tormento, sin poder purificarse plenamente después»⁵⁴.

Por un lado, aparece claro que la vida eterna está relacionada a la fe, entendida no solo bajo el aspecto del cumplimiento de preceptos como quería Fausto, sino también como confesión, esto es, *credere in Christum, credere in eum*. Pero, además, Agustín, en forma de antítesis, muestra cuán lejos están las dos cristologías, la católica y la maniquea. Los católicos anuncian un *uerum Dei filium et uerum hominis filium*, mientras que los maniqueos *credit in falsum et fallacem, falsi et fallacis hominis filium*, dice Agustín.

Pero queda por responder una cuestión. Fausto había dicho que ellos sí confesaban su fe en el Hijo de Dios como Pedro lo hace en Mt 16,16-17, por tanto, se trataría del

⁵³ Ibid., V, 4. CSEL 25,1,275/18-27: *dixit: uocem filii Dei audient [Io 5,25], et dixit: quia filius hominis est [Io 5,27]. secundum hoc enim, quod dixit, filius hominis est, accepit potestatem iudicium faciendi, quia in ipsa forma uenturus est ad iudicium, ut et a bonis et a malis uideatur. In qua forma etiam ascendit in caelum et uox illa discipulis sonuit: sic ueniet, quemadmodum eum uidistis euntem in caelum [Act 1,11]. nam secundum id, quod filius Dei Deus aequalis est patri et cum patre unum, non uidebitur a malis; beati enim mundo corde, quia ipsi Deum uidebunt [Mt 5,8].*

⁵⁴ Ibid., V, 4. CSEL 25,1,275/27 – 276/7: *cum ergo credentibus in se promittat uitam aeternam nec aliud sit credere in eum quam credere in uerum Christum, qualem se ipse praedicat et ab apostolis praedicatur, hoc est et uerum Dei filium et uerum hominis filium: uos, Manichaei, qui creditis in falsum et fallacem, falsi et fallacis hominis filium, cum et ipsum Deum gentis aduersae tumultu perterritum membra sua misisse crucianda nec postea tota purganda docetis, uidetis, quam sitis alieni a uita aeterna, quam promittit Christus illis, qui credunt in eum.*

aspecto confesional de la fe maniquea. A esta confesión, pero especialmente al cumplimiento de los preceptos evangélicos, estaría prometida la vida eterna.

Para desestimar dicha argumentación, Agustín se encarga simplemente de recordar que a los que creen en el hijo del hombre también se les promete la vida eterna:

«También tienes claramente prometida la vida eterna para los que creen en el hijo del hombre. Dijo él: *Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así conviene que sea levantado el hijo del hombre, para que todo el que crea en él no perezca, sino que posea la vida eterna. ¿Qué más queréis? Creed, pues, que él es hijo del hombre, para poseer la vida eterna, puesto que él es también el hijo de Dios, que puede dar la vida eterna (credite ergo in filium hominis, ut habeatis uitam aeternam, quia ipse est et filius Dei, qui potest dare uitam aeternam)*. En efecto, *él es verdadero Dios y la vida eterna*, como dice el mismo Juan en la carta en que señala igualmente que quien niega que Cristo ha venido en la carne es el Anticristo»⁵⁵.

Dos puntos merecen ser señalados a propósito de este último texto. En primer lugar, subrayamos cómo Agustín con otro pasaje bíblico desarticula el razonamiento de Fausto basado en Mt 16,16-17. Así lo hace con Jn 3,14ss. En segundo lugar, encuentra espacio en la argumentación del Hiponense la primera carta de Juan que ofrece un diáfano razonamiento antidoceta. La cita actual reza así: «Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese es el del Anticristo» (1Jn 4,2-4)⁵⁶. En cualquier caso, Agustín subraya una vez más que no se puede creer en Cristo como Hijo de Dios, si no se cree en él como hijo del hombre. Es esta fe la que merece como recompensa la vida eterna, y no la sola confesión del Hijo de Dios en cuanto Verbo eterno ni mucho menos el mero *seruare mandata* de Fausto.

Lo que resta del libro V pudiera parecernos un discurso prevalentemente ético a raíz de la crítica que hace Agustín a la presunción de Fausto que decía cumplir y encarnar las bienaventuranzas y sufrir persecución junto con sus correligionarios, incomprensidos por los católicos. No obstante, quisiéramos subrayar que la cuestión principal sigue siendo la fe, y no la sola ética. Agustín denuncia que Fausto no sostiene la *fides uera* y más bien vive una *fides ficta*, entre otras cosas porque no admite al Hijo

⁵⁵ Ibid., V, 4. CSEL 25,1,276/11-20: *habes etiam aperte uitam aeternam promissam credentibus in filium hominis. sicut exaltauit, inquit, Moyses serpentem in heremo, sic oportet exaltari filium hominis, ut omnis, qui crediderit in eum, non pereat, sed habeat uitam aeternam [Io 3,14sq.]. quid uultis amplius? credite ergo in filium hominis, ut habeatis uitam aeternam, quia ipse est et filius Dei, qui potest dare uitam aeternam, quia ipse est uerus Deus et uita aeterna [1 Io 5,20], sicut idem Iohannes ait in epistula sua, ubi etiam dicit antichristum esse, qui negat Christum in carne uenisse.*

⁵⁶ En el comentario a la primera carta de Juan advierte que se reconoce la auténtica confesión de fe por las obras, es decir, que los herejes se reconocen no solo por lo que dicen sus labios, sino porque por sus hechos no reconocen a Cristo en la carne y dividen el cuerpo de Cristo, cf. Id., *ep. Io. tr. VI*, 13. PL 35,2027/49 – 2029/49.

de Dios encarnado⁵⁷. De hecho, al final del libro vuelve sobre la fe fingida de los maniqueos, de la cual no puede brotar una vida santa (*uita bona*)⁵⁸.

En realidad, a los ojos del obispo Agustín la ética desviada de los maniqueos es una consecuencia inevitable de su falta de caridad y de su notable presunción moral. La presencia de la *caritas* es indispensable para entender las Escrituras que hablan del Verbo de Dios hecho hombre, y permiten desvelar las notorias discordancias con relación al mito del Hombre Primordial.

Es interesante notar que, al desestimar el argumento maniqueo del sufrimiento de la persecución, que sería indicio de una fe verdadera, Agustín evoca el ejemplo de Cipriano y otros mártires que murieron por la fe auténtica, cuyo criterio de autenticidad no es otro que Cristo nacido de la Virgen María:

«Si de todo el que sufre persecución por el nombre de Cristo, independientemente de cómo haya sido usurpado y acogido, se ha de decir ya que está en posesión de la verdadera fe y justicia, concededme que posee una fe más auténtica y una justicia mayor aquel de quien pudiéramos demostrar que sufrió mucho más que vosotros. Preséntense ante vosotros los millares de nuestros mártires y ante todo el mismo Cipriano, cuyos escritos enseñan que creyó que Cristo nació de la virgen María. Unido a un grupo numeroso de cristianos que entonces creían eso mismo y que murieron como él o de forma más cruel aún, llegó hasta la espada y la muerte por esa fe que vosotros detestáis»⁵⁹.

Agustín volverá sobre un aspecto conocido de su pensamiento: el sufrimiento de un creyente perseguido no es indicio irrefutable de verdadero martirio, sino que de la causa depende que lo sea⁶⁰. A los maniqueos les advierte que pueden ser perseguidos por blasfemia, y no por ser justos como lo pretende Fausto⁶¹.

Por otra parte, los últimos apartados del libro están dedicados a demostrar que sus correligionarios no cumplen realmente los preceptos evangélicos como decía el obispo maniqueo y, además, Agustín muestra dos maneras diversas de entender los grados de participación en el seguimiento de Cristo y en la vida eclesial. Los católicos distinguen entre monjes y seglares, mientras que los maniqueos hablan de elegidos y oyentes. Para los primeros, todos tienen posibilidades de cumplir con los preceptos evangélicos y gozar de su recompensa; para los segundos, en cambio, no. Los maniqueos sostendrían

⁵⁷ Id., *c. Faust.* V, 5. CSEL 25,1,276/21-24.

⁵⁸ Ibid., V, 11. CSEL 25,1,284/4-9.

⁵⁹ Ibid., V, 8. CSEL 25,1,280/5-14. Puede que Agustín aquí aluda los *testimonia* de Cipriano, especialmente los apartados VIII a XI que hablan del nacimiento del Verbo en la carne, cf. Cyp., *testim.* VIII-XI. CCSL 40/3 -44/31.

⁶⁰ El verdadero martirio se discierne por la causa, cf. Teodoro Calvo Madrid, "El martirio en San Agustín". *Aug(M)* 51 (2006): 211-239; Adam Ployd, "«Non poena sed causa»: Augustine's Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom". *AugStud* 49 (2018): 25-44.

⁶¹ Cf. Aug., *c. Faust.* V, 8. CSEL 25,1,280/23-29.

un determinismo escatológico con relación a los oyentes, destinados a permanecer ligados para siempre al mundo de la materia⁶².

Aquí aparece vinculada a la fe en la encarnación –cuando Agustín utiliza como argumento retórico la muerte de los mártires, especialmente de Cipriano que creyó en el nacimiento humano de Cristo y junto con él otros muchos– a la soteriología, al contrastar la salvación, que en el Nuevo Testamento es para todos en la Iglesia y que incluso los hombres y mujeres carnales pueden obtener mediante el amor operativo (cf. los textos tomados por Agustín, Mt 25,35; 10,38ss.; 10,42; 1Tim 5,23), y la salvación de los elegidos maniqueos, exclusiva de hombres considerados espirituales, únicos dignos –según la interpretación que el Hiponense hace de las palabras de Fausto– de cumplir cabalmente las bienaventuranzas.

1.4. Habitó entre los hombres hecho Palabra encarnada (cf. Libro VII)

Recordemos que en el libro VII una vez más Fausto se niega a aceptar el nacimiento humano de Cristo, arguyendo dos razones. La primera, que Jesús en ningún momento dice tener padre o linaje terreno y que, además, dice cosas opuestas a ello (cf. Jn 3,13; 8, 23; 16,28; Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,20-21); la segunda, que los evangelistas conocieron a Jesús después de su bautismo, hacia los treinta años, y por ello no fueron testigos oculares de su nacimiento⁶³. Pues bien, Agustín procurará desacreditar la argumentación de Fausto.

En primer lugar, Agustín remite a lo dicho en los libros II, 4 y V, 4 con relación a Cristo como *filius hominis* y *Filius Dei*. Más aún, da una definición de cómo se puede entender que Cristo tenga linaje humano y lo hace apoyándose en textos paulinos y a su vez con términos tomados del evangelista Juan. Explica Agustín:

«Cómo él mismo es hijo de hombre, cómo no tiene linaje humano en cuanto a la divinidad, mientras que según la carne procede del linaje de David, según lo atestigua la enseñanza del Apóstol. Por lo tanto, conviene que se crea y se comprenda, con referencia a él, que salió del Padre, que vino del cielo y que, sin embargo, habitó entre los hombres hecho Palabra encarnada»⁶⁴.

⁶² En realidad, con relación al destino *post mortem* de los distintos hombres, Agustín sostiene que los maniqueos hablan de un destino tripartito (cf. Ibid., XX, 21. CSEL 25,1,561/29 – 562/4). De hecho, esto coincide con lo que dicen los *Kephalaia*, donde se afirma que frente al juez de la humanidad: «tres caminos se distinguirán ante él: uno a la muerte, otro a la Vida, otro a la mezcla» (*Keph* XXIX, 83, 6-8). Sin duda, respecto a los oyentes la situación es más complicada que la de los elegidos o la de los catecúmenos perfectos. La mayoría experimentará una transmigración o *metagghismós*. Por tanto, como dice Agustín en el texto citado anteriormente, quedarían presos del mundo material a modo de expiación. Sin embargo, otras fuentes maniqueas afirman que algunos por su capacidad para la renuncia y la purificación en la vida terrena, al vivir como *electi*, podrían evitar aquel destino. Para la escatología maniquea véase Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 195-203.

⁶³ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.4.

⁶⁴ Aug., *c. Faust.* VII, 2. CSEL 25,1,303/20-25: *quomodo idem ipse sit et filius hominis, quomodo secundum diuinitatem non habeat genus in terra, secundum carnem autem sit ex semine David, secundum*

Los textos bíblicos que entretengan esta última afirmación son, por un lado, Rom 1,3 y 2Tim 2,8 y, por otro, Jn 16,28 y 1,14. Con esto Agustín quiere demostrar que Fausto ha dejado de lado textos en donde se habla de la procedencia de Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre. En otras palabras, le recuerda que debe distinguir cuándo se habla de una y cuándo de la otra⁶⁵.

Con todo, el argumento probatorio por excelencia se basa en lo siguiente. Fausto argumentaba con Mt 12,48 que Jesús decía no tener madre y hermanos. Pues bien, Agustín contrarresta la interpretación de Fausto trayendo a colación Mt 23,9. Con ello, el Hiponense muestra que Cristo no tenía la intención de afirmar el lazo o vínculo eterno con el Padre en detrimento de los lazos o vínculos de sangre. Cristo quería que, a partir de un ejemplo tomado de su propia persona, los discípulos lograsen anteponer el reino de los cielos a todo tipo de dependencia terrenal. La paternidad de la que habla Cristo es la de Dios, en torno a la cual se forma una familia en la que los vínculos de la fe son superiores o más sólidos que los de la sangre. Ambos textos deben leerse juntos para una correcta interpretación.

La otra razón en la que basaba el razonamiento de Fausto consistía en que los evangelistas no fueron testigos directos del nacimiento de Cristo. Por su parte, Agustín trata de mostrarles que hay pasajes de los evangelios que los maniqueos no rechazan en los que no hay posibilidad de creer a partir de testigos directos, sino de un anuncio o revelación de un testigo indirecto. Así sucede, por ejemplo, con el prólogo de Juan (cf. Jn 1,1ss). Para Agustín la conclusión no puede ser otra que la siguiente:

«[Fausto] sostiene que no hay que creer a los apóstoles que anunciaron no solo su nacimiento divino, sino también el humano, porque se adhirieron a él después, llegado ya a la juventud, y no le vieron nacer ni afirmaron haberlo oído de su boca. ¿Por qué, entonces, creen a Juan que dice: *En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios. Ella estaba al principio junto a Dios; todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada*, etc., cosas que resultan de su agrado aunque no las entienden? Digan dónde vio eso Juan o dónde afirmó que él lo oyera de boca del mismo Señor. Cualquier fuente que presenten de donde pudo saber eso Juan, de ella creemos que pudieron saber todos los que proclamaron el nacimiento de Cristo eso que anunciaron»⁶⁶.

quod apostolica doctrina testatur. unde oportet eum credi et intellegi et a patre exisse et de caelo uenisse et hic tamen uerbum carnem factum inter homines habitasse.

⁶⁵ Esta manera de proceder frente a los textos bíblicos que hablan del Hijo es conocida como *regula canonica* y se encuentra muy bien formulada en Id., *trin.* 2, 1-3.

⁶⁶ Id., *c. Faust.* VII, 2. CSEL 25,1,304/10-22: *quippe qui propterea dicit non credendum apostolis, qui eius non solum diuinam, sed etiam humanam natiuitatem adnuntiauerunt, quia postea iuueni adhaeserunt et nec uiderunt eum natum nec se hoc ab illo audisse dixerunt. cur ergo credunt Iohanni dicenti: in principio erat uerbum et uerbum erat apud Deum et Deus erat uerbum; hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil [Io 1,1-3] et cetera, quae illis quamuis non intellegentibus tamen placent? dicant, ubi hoc Iohannes uiderit aut ubi se hoc ab ipso domino audisse dixerit. quicquid enim dixerint, unde hoc Iohannes scire potuerit, inde credimus etiam omnes adnuntiatores natiuitatis Christi id, quod adnuntiauerunt; scire potuisse.*

Por último, jugando retóricamente con los nombres *Mattheus* y *Manichaeus*⁶⁷, Agustín se pregunta por qué los maniqueos rechazan la afirmación mateana del nacimiento de Cristo por haber conocido Mateo al Señor solo en su juventud, si aceptan con tanta serenidad la negación de su nacimiento temporal por parte de Mani que vivió muchos años después de Cristo. Además, aprovecha la ocasión para desechar una vez más la identificación de Mani con el Espíritu Santo⁶⁸.

1.5. El Verbo se revistió de carne sin contaminación alguna (cf. Libro XX)

Uno de los libros más importantes para el estudio de la cristología agustiniana del *Contra Faustum* es el vigésimo. No se trata de que allí se aborde una cuestión estrictamente vinculada a la cristología; más bien, allí Agustín hace una crítica a la concepción maniquea de Dios, que en la expresión de Fausto es un *unum idemque numen sub triplici appellatione*: Dios Padre, Cristo su Hijo y el Espíritu Santo. Por tanto, en el marco de la confesión “trinitaria” de Fausto y de su explicación de lo que él entiende por Hijo de Dios es que se mueve la reflexión agustiniana acerca de la defensa de la unicidad de Cristo y de su naturaleza teándrica.

En el correspondiente *capitulum*, Fausto presenta a Dios como principio del Bien junto a otro llamado principio del Mal o *hyle*⁶⁹. Por tanto, según su comunidad existen dos principios coeternos, cuya interacción explica el origen y el estado actual del cosmos, y esto constituye el criterio más importante para distinguirlo del paganismo y de cualquiera de sus derivaciones que serían principalmente el judaísmo y el cristianismo. En efecto, estos últimos conciben la realidad creada como procedente de un único principio. Este es, en términos generales, el planteamiento de Fausto⁷⁰.

Agustín, por su parte, en primer lugar denuncia que los maniqueos se camuflan detrás de una terminología que parece acercarlos al credo de los católicos, especialmente al hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. A modo de *retorsio*, dirá que ellos se asemejan, en realidad, a los paganos porque adoran una pluralidad de dioses⁷¹. Aquí cabe detenernos un momento y llamar la atención sobre un punto no compartido entre los protagonistas de la disputa con relación a la naturaleza del paganismo.

Fausto da por descontado que a los paganos los aglutina una cosmovisión en la que todo procede de un solo principio⁷². Agustín, en cambio, distingue entre paganos que

⁶⁷ Entran en juego aquí los recursos retóricos de la aliteración y el homoteuton. Para estas figuras puede consultarse, cf. Bice Mortara Garavelli, *Manuale di Retorica* (Milano: Bompiani, 1997).

⁶⁸ Cf. *c. Faust.* VII, 2. CSEL 25,1,305/5-12.

⁶⁹ Recordamos una vez más que *hyle* no alude a un principio filosófico, sino a un principio de características mitológicas (cf. Aug., *nat. b.* XVIII).

⁷⁰ Véase *supra*, cap. IV, apartado 3.

⁷¹ Cf. Aug., *c. Faust.* XX, 5. CSEL 25,1,538/25 – 539/3.

⁷² Esta afirmación y la discusión con Agustín implícitamente conciernen a la problemática categoría de “monoteísmo pagano”. Véase el capítulo cuarto –“Monoteismo pagano nella Antichità tardiva? Una

se asemejan a los cristianos al sostener que todo deriva de un principio, de otros que no hacen más que adorar una pluralidad de dioses y, por tanto, son politeístas⁷³. Sobre esto volveremos en un momento; aquí simplemente llamamos la atención sobre las diferentes miradas que tienen ambos obispos sobre el paganismo⁷⁴.

Retornando la argumentación de Agustín, notamos que allí se afirma que los maniqueos se asemejan a los paganos, aunque son peores porque adoran realidades que no existen. Los paganos adoran realidades corpóreas, pero existentes:

«A vosotros no os tenemos ni por paganos ni por un cisma pagano, pero admitimos que tenéis cierta semejanza con ellos por el hecho de que tributáis culto a una pluralidad de dioses. Con la particularidad de que sois mucho peores que ellos, pues ellos dan culto a realidades que existen, pero a las que no hay que tributárselo como a Dios»⁷⁵.

Incluso cabe reconocer que no faltan quienes rinden cierto culto al alma que, aun siendo invisible, existe. Pero solo Dios, que es superior a la naturaleza del alma porque es invisible e inmutable, característica que solo le pertenece a Él que es su creador, puede hacer feliz al hombre y, por tanto, es digno de adoración⁷⁶. Hasta aquí, una vez más, estamos delante de la crítica de Agustín al mito maniqueo llamado *fabula*. Más aún, tiene lugar una digresión sobre la imagen del sol como nave, en forma triangular⁷⁷. Con ella aprovecha la oportunidad para decir que bajo el nombre de las tres personas de la Trinidad ocultan un culto falso que conduce al error:

«De esa manera intentáis coser a estos vuestros trapos, tan sumamente obscenos, la inefable Trinidad, afirmando que el Padre habita en cierta luz invisible, el Poder del hijo en el sol, su Sabiduría en la luna, y el Espíritu Santo, a su vez, en el aire»⁷⁸.

questione di tipologia storico-religiosa” – de Giulia Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico* (Brescia: Morcelliana, 2010), 131-162.

⁷³ Cf. *ibid.*, XX, 10. CSEL 25,1,547/21-25.

⁷⁴ En términos generales: «Wenngleich Augustinus in einer Art Definition Polytheismus und Atheismus als die beiden Zweige des Heidentums benennt, sind in seinem praktischen Sprachgebrauch Heiden in der Regel Polytheisten (cf. *ciu.* IX, 19) und Leugner Christi» (Christian Tornau, “Paganus”. En *AugL*, vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller [Basel: Schwabe, 2012-2018], col. 446-455).

⁷⁵ *Aug., c. Faust.* XX, 5. CSEL 25,1,539/1-5: *neque enim uos paganos dicimus aut schisma paganorum, sed habere cum eis quandam similitudinem, eo quod multos colatis deos; uerum uos eis esse longe deteriores, quod illi ea colunt, quae sunt, sed pro diis colenda non sunt.*

⁷⁶ Cf. *ibid.*, XX, 5. CSEL 25,1,539/20-27.

⁷⁷ Cuando Agustín se refiere al sol o a la luna como naves, según el pensamiento maniqueo, se trata de la función soteriológica que desempeñan en el proceso de retorno a la patria de aquella luz divina liberada de la materia (cf. *Id., haer.* XLVI, 6-8. CCL 46,313/31 – 314/61). Con todo, en el *Contra Faustum* Agustín «es un testimonio del aspecto cultural, cosmológico y soteriológico del sol y la luna en la religión maniquea. Su información es exacta, pero la polémica le lleva a deformar un tanto los datos, particular que no es exclusivo suyo» (Pío de Luis Vizcaino, “Culto al sol y a la luna. Notas complementarias”. En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis. OCSA, 31 [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993], 784-786).

⁷⁸ *Aug., c. Faust.* XX, 6. CSEL 25,1,540/26 – 541/3.

Para el obispo de Hipona la *fides* de Fausto es una *fabula* en tres o cuatro partes. Además, critica el materialismo con el que comprenden a Dios Padre como luz, ya que no distinguen entre la luz creada y el Creador que es en sí mismo luz. Desde allí llega a mostrar que la Trinidad es luz inseparable⁷⁹.

Esta afirmación propiamente teológica, esto es, referida a la naturaleza de Dios como luz inseparable, permite al Hiponense preguntar por qué los maniqueos separan a Cristo, Poder y Sabiduría de Dios, y lo ubican, por un lado, en el sol y, por otro, en la luna. Agustín recuerda que el Hijo permanece *inseparabilis* del Padre y que al separar o dividir a Cristo no hacen más que conducirse por conceptos que se aplican a los cuerpos, cuando Dios es incorpóreo⁸⁰. En definitiva, cualquier separación de las personas de la Trinidad, al Padre del Hijo, o al Hijo del Espíritu, por ejemplo, no sería más que la expresión de un materialismo que no permite pensar la naturaleza divina en su simplicidad y unidad esencial.

Llegados a este punto, nos encontramos con uno de los textos más importantes para el desarrollo de nuestra investigación. Agustín se centra en la imagen del *Iesus patibilis* engendrado de la tierra *de Spiritu Sancto*, tal como lo había confesado Fausto en su breve exposición de la fe de su comunidad. El Hiponense se pregunta por qué el obispo maniqueo considera plausible una concepción de esas características y rechaza, por otro lado, que Jesús haya sido fecundado en el seno virginal de María. De este modo, se detiene en la idea maniquea de que toda carne es impura, pero para hacer notar que no deben dejar fuera de este concepto todo lugar terreno, que normalmente entra en contacto con sustancias más indignas que lo que podría ser el seno de una mujer⁸¹. Más aún, cuando vuelve sobre la imagen del Jesús sufriente que pende de todo madero, no solo establece una notoria diferencia entre el parto de la Virgen, sino también entre la confesión de fe maniquea en el Hijo de Dios y la católica:

«Nosotros creemos con el corazón y profesamos con la boca (*corde credimus, ore confitemur*) que el Hijo de Dios, la Palabra de Dios, se revistió de carne sin sufrir contaminación alguna (*incontaminabiliter carne indutum*), porque no puede sufrir contaminación de la carne la sustancia a la que nada puede contaminar»⁸².

Y continúa tratando de desenmascarar la imagen del Cristo maniqueo, cuando pregunta en cuántos Cristos creen:

«Por último, decidnos cuántos Cristos afirmáis que existen. ¿Acaso es uno aquel que engendra la tierra concibiendo del Espíritu Santo, no solo suspendido de todo madero,

⁷⁹ Cf. *ibid.*, XX, 7. CSEL 25,1,541/4 – 542/16.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, XX, 8. CSEL 25,1,542/17 – 544/6.

⁸¹ Para las raíces del encratismo maniqueo, además de lo dicho en el cap. I, nota 69, cf. Gasparro, *Enkrateia e antropologia*, 130-134.

⁸² Cf. *ibid.*, XX, 11. CSEL 25,1,549/26-29: *itaque nos Christum filium Dei, uerbum Dei, incontaminabiliter carne indutum corde credimus, ore confitemur, quia illa substantia contaminari nec carne potest, quae nulla re potest.*

sino yacente en toda hierba, y otro aquel a quien los judíos crucificaron en tiempos de Poncio Pilato, y un tercero aquel que se extiende por el sol y la luna?»⁸³.

Tres son los Cristos del maniqueísmo según Agustín: el *Iesus patibilis* o Jesús Sufriente, el Jesús que podemos denominar “histórico” y, por último, el Jesús que podemos llamar “cósmico” o Jesús Esplendor⁸⁴. Con esto no hace sino acusarlos de dividir a Cristo en tres. El Cristo de los maniqueos sufre una escisión en Jesús Sufriente, Jesús histórico y Jesús cósmico.

Con todo, lo más importante para el Hiponense es indicar que esta manera de presentar a Cristo no es otra cosa que un intento de dar razones de su negación de la encarnación, con serias derivaciones para la salvación. Por eso continuaba con una pregunta que lleva a las últimas consecuencias el desprecio de la materia y lo que él consideraba como docetismo maniqueo⁸⁵. Veamos una cita un tanto extensa, pero ciertamente clarificadora con relación a lo dicho:

«¿O acaso es uno solo e idéntico, ligado en una porción de sí a los árboles, libre en otra que socorre a la primera, atada y capturada? Si es ese el caso, pregunto: aquel de quien concedéis que padeció en tiempos de Poncio Pilato, aunque sostenéis que careció de carne (*cum eum sine carne fuisse narretis*)—aún no pregunto cómo pudo sufrir tal muerte sin carne⁸⁶—, ¿a quién dejó aquellas naves, cuando descendió de ellas para padecer cosas tales que no pueden darse sin alguna clase de cuerpo? Según su presencia espiritual en ningún modo pudo padecerlas; por otra parte, según su presencia corporal no podría estar a la vez en el sol, en la luna y en la cruz. Por tanto, si no tuvo carne, no fue crucificado; si, por el contrario, la tuvo, pregunto de dónde la tuvo, dado que afirmáis que todos los cuerpos proceden de la raza de las tinieblas, no obstante que sois incapaces de pensar en la sustancia divina, si no es como una sustancia corporal. Por lo cual os veis obligados a afirmar o que fue crucificado sin tener cuerpo —y no se puede decir locura más absurda—; o que pareció que le crucificaban, crucifixión, pues, en apariencia, no en realidad, —de nuevo, ¿hay impiedad mayor?—; o que no todos los cuerpos proceden del reino de las tinieblas, sino que existe también el cuerpo de la sustancia divina, que sin embargo no es inmortal, sino que puede ser clavado en la cruz y morir —¡una completa locura!—; o que Cristo tuvo un cuerpo mortal procedente de la raza de las tinieblas, y así vosotros, que teméis creer que la virgen María haya sido la madre de su cuerpo, no teméis que lo sea la raza de los demonios»⁸⁷.

⁸³ Ibid., XX, 11. CSEL 25,1,550/14-19.

⁸⁴ Recordemos lo que habíamos dicho en el capítulo IV a propósito de la aportación de E. Rose y J. Ries; sobre todo este último que describe tres figuras de Jesús en la cristología maniquea. Véase *supra*, cap. IV, nota 108.

⁸⁵ Para la consideración del docetismo en nuestra investigación, véase *supra*, introducción, especialmente nota 95, y cap. I, especialmente nota 101.

⁸⁶ Se trata de una pregunta que tendrá su respuesta en los libros XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX.

⁸⁷ Id., c. *Faust.* XX, 11. CSEL 25,1,550/19 – 551/15: *an unus atque idem ex quadam sui parte ligatus in arboribus, ex quadam uero parte liber eidem ligatae captaeque subueniens? quod si ita est, ille, quem sub Pontio Pilato passum esse conceditis, cum eum sine carne fuisse narretis - nondum dico, quemadmodum talem mortem sine carne perpeti potuerit - sed quaero, cui naues illas reliquerit, ut inde descendens talia pateretur, qualia sine quocumque corpore fieri non possent. secundum praesentiam quippe spiritalem nullo*

Es notable cómo Agustín desentraña aquí una serie de consecuencias que se desprenderían del docetismo de Fausto. En el texto aparecen cuatro posibilidades derivadas de la negación de la encarnación: 1. Cristo gozó de una presencia espiritual (*modus spiritalis*) que le permitió ser crucificado sin cuerpo humano; 2. Cristo fue crucificado en apariencia, no en la realidad, por tanto, la crucifixión es una ficción; 3. Cristo asume un cuerpo que no sería otra cosa que una suerte de corporeización de la sustancia divina, pero que no sería inmortal, sino capaz de sufrir muerte y descomposición; 4. Cristo tuvo un cuerpo mortal que procede de la raza de las tinieblas, capaz de sufrir la pasión y la muerte.

Como veremos un poco más adelante, el obispo maniqueo parecería oscilar entre las dos primeras opciones.

Por otro lado, cabe señalar que una pregunta aguda cierra el breve apartado dedicado al Cristo maniqueo: ¿Por qué los maniqueos aceptan las exigencias del pender en todo madero y no las exigencias del nacer en el seno de una mujer?⁸⁸ Otra manera más de denunciar que un modo impropio de concebir la sustancia divina conduce a una negación de la encarnación.

Al hablar del Espíritu Santo, que aparece como el tercer nombrado en la confesión de fe de Fausto, Agustín reafirma que se trata de una distinción de nombres, pero no de realidades. Con una serie de ejemplos, intenta mostrar que cuando se trata de la confesión de fe en la Trinidad no basta exponer tres nombres, sino indicar que con ellos se trata de *personae*⁸⁹. No obstante, la crítica más certera se basa en el principio de unidad de operación de las personas divinas que, en este caso, los maniqueos no sabrían cómo defender: *aut quomodo unum numen, si diuersa opera*?⁹⁰. No solo los acusa de no explicar bien cómo se distinguen las realidades divinas del mito maniqueo, sino que también les reprocha que cada una de ellas parece llevar a cabo obras distintas. En definitiva, parecería criticar la débil explicación teológica de su confesión de fe.

Aunque pueda parecer ajeno a nuestra investigación, con relación a la eucaristía y al sábado Agustín señala algo que merece la pena subrayar. Allí no solo marca las distancias entre el culto maniqueo y el católico, cosa que Fausto había relativizado, sino

modo illa pati posset; secundum praesentiam uero corporalem simul et in sole et in luna et in cruce esse non posset. proinde si corpus non habuit, non est crucifixus; si autem habuit, quaero, unde habuerit, cum omnia corpora ex tenebrarum gente esse dicatis, quamuis substantiam diuinam cogitare nisi corpoream numquam ualueritis. unde cogimini aut sine corpore dicere crucifixum - quo absurdius et dementius dici nihil potest - aut in phantasmate potius quam in ueritate uisum fuisse crucifigi - qua rursus impietate quid peius est? - aut non omnia corpora de gente esse tenebrarum, sed esse etiam corpus diuinae substantiae, quod tamen immortale non sit, sed possit ligno adfigi et occidi - quod nihilominus plenum est dementiae - aut ex gente tenebrarum mortale corpus habuisse Christum atque ita qui eius corporis matrem Mariam uirginem credere timetis, gentem daemonum non timetis.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, XX, 11. CSEL 25,1,551/15-28.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, XX, 12. CSEL 25,1,552/9.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, XX, 12. CSEL 25,1,552/16-17.

que también, y esto es lo que nos interesa destacar para no detenernos en pormenores, aprovecha para decir que Cristo está prisionero (*Christus ligatus*) en la materia⁹¹ y no sería la materia vehículo apto para dar gracias a Dios, como si lo es para los católicos en el *sacramentum panis et calicis*.

Los maniqueos no saben qué es la *hyle*, nombre con el cual designan el principio y la naturaleza del mal. Ignoran que entre los griegos suele denominarse *hyle* a cierta materia de las cosas capaz de asumir múltiples formas corporales, pero que no es objeto de sensación ni de intelección. De hecho, hay paganos que la consideran coeterna con relación a Dios. A estos se asemejarían los maniqueos al hablar de un principio del mal de la misma magnitud que el principio del Bien que llaman “Dios”. Con independencia de todo el razonamiento de Agustín con relación a este punto, cabe citar que en sus palabras finales recuerda que toda medida de las naturalezas, todo número de las formas y todo orden de los pesos no puede proceder sino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo⁹².

1.6. Hijo de David al proceder de David según la carne (cf. Libro XXIII)

Agustín defiende una vez más la filiación davídica de David en el libro XXIII. Recordemos que el *capitulum* correspondiente era una negación de la misma⁹³. Fausto, por un lado, niega el nacimiento de *María*, distinguiendo dos hijos en el evangelio de Mateo: el hijo de David nacido de María y el hijo de Dios reconocido como tal en el bautismo a orillas del río Jordán; por otro, niega no solo la pertenencia de Cristo al linaje de David, sino también la de María al linaje davídico. Frente a estas afirmaciones del obispo maniqueo, Agustín desarrolla una argumentación en la que subraya la doble filiación de Cristo, hijo de Dios e hijo de David, basándose en la *fides catholica*, que a su vez depende de la *auctoritas* de los escritos canónicos.

El punto de partida de Agustín es la afirmación de la fe católica y apostólica:

«Fe católica y al mismo tiempo apostólica (*fides catholica eademque apostolica*) es que nuestro Señor y Salvador Jesucristo es Hijo de Dios según la divinidad e hijo de David según la carne. Lo probamos con los textos del evangelio y de los apóstoles (*quod ita probamus ex euangelicis et apostolicis litteris*), de manera que no puede oponerse a nuestras pruebas más que quien se opone a dichos escritos»⁹⁴.

Agustín quiere fundamentar sus afirmaciones en los escritos canónicos, de hecho, da la impresión de que no está dispuesto a continuar contestando las constantes

⁹¹ Cf. *ibid.*, XX, 13. CSEL 25,1,553/5.

⁹² Cf. *ibid.*, XX, 14. CSEL 25,1,555/1-5. Para este punto puede de ser provechosa la lectura de Maria Bettetini, *La misura delle cose: Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona* (Milano: Rusconi, 1994).

⁹³ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.5.

⁹⁴ *Ibid.*, XXIII, 5. CSEL 25,1,710/10-15: *fides catholica eademque apostolica est dominum nostrum et saluatorem Iesum Christum et filium Dei esse secundum diuinitatem et filium David secundum carnem: quod ita probamus ex euangelicis et apostolicis litteris, ut nemo possit contradicere probationibus nostris, nisi qui ipsis litteris contradicit.*

acusaciones de interpolación o falsedad de las Escrituras expuestas por Fausto, como deja entender en una alusión a otra parte de la obra, muy probablemente en *c. Faust.* X, 3, donde las había refutado. Ante este nuevo escenario de la confrontación ficticia, el principio de *auctoritas* juega un papel preponderante⁹⁵:

«¿Qué necesidad hay de buscar y reunir todos los testimonios dispersos en las Escrituras con que probar contra él que en los libros de autoridad suprema y divina se afirma que es el Hijo de Dios unigénito, siempre Dios junto a Dios (*filium Dei unigenitum semper Deum apud Deum*), el mismo a quien se llama también hijo de David, en atención a la condición servil que tomó de la virgen María, que tenía por cónyuge a José?»⁹⁶.

Agustín sabe que no puede detenerse en un examen minucioso del evangelio de Mateo, y porque está seguro de la convergencia entre la fe de la Iglesia y las afirmaciones fundamentales del mismo a propósito de Cristo, reenvía al lector al texto mateano. Sobre todo, pretende que se descarte todo tipo de escisión entre el llamado hijo de David nacido de María y el reconocido hijo de Dios en el bautismo según la interpretación de Fausto. De hecho, Fausto no tiene pruebas que demuestren tal diferencia.

Por otro lado, en este contexto el título *unigenitus* puede considerarse un argumento en sí, desde el momento en que los maniqueos procuraban utilizar el título *primogenitus*, y no de forma ortodoxa, es decir, según el dogma niceno. Agustín, por el contrario, al menos desde el año 393 comenzó a utilizar, inspirándose en la tradición latina, el título *unigenitus* con fuerte impronta ontológica para distinguir entre Creador y criatura, esto es, entre el único Hijo de Dios, de la misma sustancia del Padre, y los hijos de Dios por adopción; distinción que será importante prácticamente durante toda la polémica con los maniqueos⁹⁷, como lo podemos constatar aquí también.

Asimismo, Agustín trae a cuento un texto del primer capítulo de Mateo que habla de Cristo como Dios. Se trata de la cita profética de Is 7,11 en Mt 1,13: Cristo es el Emmanuel, el *nobiscum Deus*. ¿Por qué no presta la misma atención el obispo maniqueo a este texto y sí a la denominación del hijo de María como hijo de David? O de otra manera, ¿por qué no relaciona al *nobiscum Deus* con el *hic est Filius meus dilectus*, in

⁹⁵ La apelación agustiniana al principio de *auctoritas* y, en general, a la Tradición es constatable en todas las controversias que mantuvo Agustín durante su vida. A propósito de los maniqueos, Ronald Teske ofrece la siguiente conclusión: «Augustine's appeal to tradition against the Manichees is essentially an appeal to the Church as the bearer and custodian of the canonical Scriptures that have been handed down in the Church by a succession of bishops from the time of the apostles» (Ronald Teske, "Augustine's Appel to Tradition". En *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*, editado Ronnie J. Rombs y Alexander Y. Hwang [Washington: Catholic University of America Press, 2010], 153-172, aquí 159).

⁹⁶ Aug., *c. Faust.* XXIII, 5. CSEL 25,1,710/24-25: *quid igitur opus est dispersa per scripturas omnes quaerere atque colligere testimonia, quibus contra istum probemus in libris maximae diuinaeque auctoritatis eundem dici filium Dei unigenitum semper Deum apud Deum, qui dicitur etiam filius David propter acceptam formam serui ex uirgine Maria coniuge Ioseph?*

⁹⁷ Para este punto sugerimos la lectura siguiente: Adam Ployd, "'As the Catholic Faith Believes' (c. Sec. 5): Augustine's *Unigenitus* as Pro-Nicene and Anti-Manichaeon". *JThS* 70 (2019): 251-270.

quo mihi conplacui (Mt 3,17)?⁹⁸ Como podemos ver, Agustín inteligentemente le reprocha el olvido del título de Emmanuel, cuyo significado es «Dios con nosotros», expresión que considera una irrefutable afirmación de la divinidad del hijo de María. Para el obispo de Hipona, Fausto afirma o que el evangelio miente y le resta toda autoridad, o bien aduce una interpolación de otro autor bajo el pseudónimo de Mateo.

Por otra parte, Agustín muestra la insuficiencia de la exégesis de Fausto, que se detiene en la afirmación de la filiación divina de Jesús en el Jordán para reconocérsela solo a partir de aquel momento, obviando otros textos del Nuevo Testamento de clara connotación cristológica, donde la divinidad del nacido de María es confirmada. En efecto, el Hiponense aduce otros textos importantes para la cristología tradicional, como son Flp 2,6 y Gál 6,4. De ahí la siguiente síntesis:

«Es Hijo de Dios el mismo que es también Señor de David, según la divinidad; y él mismo es hijo de David al proceder de David según la carne (*ipse est ergo filius Dei, qui et dominus David secundum diuinitatem, et idem ipse filius David ex semine David secundum carnem*)»⁹⁹.

En un momento ulterior, la *disputatio* se centra en las afirmaciones de la genealogía, especialmente en la denominación de *filius David*, siendo que María concibió sin unirse carnalmente a José y además no acaba en ella la genealogía. ¿Puede llamarse con propiedad a Jesús de esta manera?

Agustín piensa que es legítimo el proceder del evangelista y que esto no afecta a la fe de los creyentes en los evangelios. Al respecto, ofrece dos razones. En primer lugar, el evangelista habría buscado honrar a la persona del marido en orden al sexo viril¹⁰⁰. José sería *maritus* con toda propiedad, aunque María haya engendrado por medio del Espíritu Santo. En segundo lugar, aunque fueran dos los autores del texto, es decir, Mateo y un pseudónimo, los títulos de esposo y esposa siguen siendo aceptables, ya que el matrimonio cristiano es auténtico y pleno no por la unión carnal, sino por el afecto marital. Agustín utiliza una serie de expresiones tajantes para acentuar la realidad espiritual del matrimonio entre María y José, incluso esta sería la razón que permite vincular a la madre de Jesús con el linaje davídico:

«Que se llamase a José marido de María, a la que tenía por esposa con la que vivía en continencia; esposa, no por la unión carnal, sino por el afecto; no por la fusión de los cuerpos, sino —cosa de más valor— por la unión de las almas (*non concubitu, sed adfectu, non commixtione corporum, sed copulatione, quod est carius, animorum*), por lo que no debía separarse al esposo de la madre de Cristo de la serie de progenitores de Cristo; y que la misma virgen María traía alguna vena de sangre de la estirpe de David, de modo

⁹⁸ Cf. Aug., *c. Faust.* XXIII, 5. CSEL 25,1,711/7-13.

⁹⁹ Ibid., XXXIII, 7. CSEL 25,1,712/22-24.

¹⁰⁰ Esta enseñanza es frecuente en el magisterio de Agustín desde el presbiterado, cf. Id., *diu. quae.* XI. CCL 44A,18/2-8.

que la carne de Cristo, incluso procreada de la virgen, no pudiese quedar excluida del linaje de David»¹⁰¹.

Con este planteamiento, la genealogía de Mateo es digna de crédito tal como fue recibida y no cabe, aludiendo a pasajes posteriores, escindir en Jesús, al hijo de David del Hijo de Dios. Con todo, es cierto que Agustín no solo argumenta desde el texto genealógico, sino que su razonamiento excede la exégesis. Puesto que introduce su propia visión del matrimonio cristiano que sobrepasa la letra del texto en cuestión¹⁰².

Más aún, ante el pesimismo de la carne y de la materia propio de los maniqueos, considera el matrimonio cristiano a la luz del afecto y la comunión espiritual que existían entre María y José. Por eso, no caben dudas de que María puede ser considerada del linaje de David y que José no tenía por qué ser excluido de las genealogías, y que el evangelista muy probablemente quería ofrecer –siempre según Agustín– una enseñanza para los matrimonios de los fieles, que podían llegar a equivocarse al creer que el vínculo del matrimonio depende más de la unión carnal que del amor espiritual: «los matrimonios fieles (*fidelia coniugia*) deberían decir que se adhieren mucho más íntimamente a los miembros de Cristo porque han podido imitar a los padres de Cristo»¹⁰³.

Los maniqueos, ante este tipo de afirmaciones que, en definitiva, no son meras deducciones de la Escritura, sino también una hermenéutica sobre los textos, no pueden hacer otra cosa que hacer teología desde los textos, pero no cualquier tipo de textos, sino de los eclesiásticos, esto es, canónicos o católicos, como dice el Hiponense: «cualesquiera otros no tienen para nosotros autoridad ni peso alguno a este respecto. Aquellos son los que recibe y admite la Iglesia extendida por todo el orbe, profetizada asimismo por ellos y existente tal como fue profetizada»¹⁰⁴.

Aquí la intención es la de desestimar la vinculación de María con Joaquín, de la tribu de Levi, que sería su padre según los escritos apócrifos¹⁰⁵. De hecho, hace una serie de consideraciones sobre las posibilidades que podría ofrecer el escrito apócrifo para sustentar también la procedencia de María «del linaje de David», sin embargo, el principio hermenéutico es el mismo: solo los escritos canónicos obligan al creyente en materia de fe, aquellos que gozan de *auctoritas* y que afirman que María y su hijo

¹⁰¹ Id., *c. Faust.* XXIII, 8. CSEL 25,1,713/25 - 714/3: *ut et Ioseph maritus Mariae diceretur habens eam coniugem continenter non concubitu, sed adfectu, non commixtione corporum, sed copulatione, quod est carius, animorum, et ideo non debuisse uirum uirginis matris Christi separari a serie parentum Christi, et ipsam Mariam aliquam de stirpe David ueniam sanguinis ducere, ut caro Christi etiam ex uirgine procreata sine David semine esse non posset.*

¹⁰² Recordemos, como dijimos en el cap. III, apartado 3, que Agustín para la época en que escribe el *Contra Faustum*, había comenzado a escribir el *De bono coniugali* y el *De sancta uirginitate*.

¹⁰³ Id., *c. Faust.* XXIII, 8. CSEL 25,1,714/17 - 19.

¹⁰⁴ Ibid., XXIII, 9. CSEL 25,1,714/28 - 715/4: *aliae quippe apud nos non habent ad has res ullum pondus auctoritatis; ipsae sunt enim, quas recipit et tenet ecclesia toto orbe diffusa, quae per illas est etiam prophetata et quemadmodum promissa, sic reddita.*

¹⁰⁵ Se trata del *Protoevangelio de Santiago*, cf. Dubois, “Les manichéens”, 617-618.

proceden del linaje de David. Dice Agustín en un tono desafiante: «A nosotros nos basta, pues (*sufficit ergo nobis*), con el hecho de que sus enemigos no pueden dejar convictas de falsedad alguna a las Escrituras que afirman esto y a las cuales damos fe»¹⁰⁶.

Por último, y luego de recordar que los católicos pueden demostrar que Cristo descende del linaje de María con la autoridad bien asentada de la Escritura, trata la última acusación de Fausto que encontramos en el *capitulum* al que está respondiendo el obispo de Hipona. Aquél había acusado a los católicos de sostener con la encarnación, supuestamente narrada en el evangelio, que el Hijo de Dios habría sido encerrado en el seno de una mujer. Agustín, por un lado, explica la fe de los católicos y hace alusión a la doble naturaleza del Verbo: no pierde la naturaleza divina al nacer hombre. Al mismo tiempo, lanza una crítica mordaz al materialismo maniqueo que no puede comprender la manera en que la Palabra, el Poder y la Sabiduría de Dios (*Dei uerbum, Dei uirtus atque sapientia*) se preparó para sí una madre en la tierra y asumió la condición de siervo (*forma serui*)¹⁰⁷. Como puede inferirse, el hipotexto para esta consideración cristológica está constituido por una serie de textos destacados en la cristología tradicional: Sab 8,1, Flp 2,6 y 1Cor 1,18-25. Los maniqueos, por su parte, encierran al Hijo de Dios no ya en una mujer, sino «en los de todas las hembras de carne desde las de los elefantes hasta las moscas»¹⁰⁸. Se trata de una clara alusión a la figura del *Iesus patibilis* del que ya hemos hablado en otro momento.

La última imagen cristológica que Agustín emplea para subrayar la divinidad de Cristo y la plena asunción de la naturaleza humana es la del *templum*, en oposición a lo que le ocurre al Salvador maniqueo, que puede quedar atrapado para siempre en el globo:

«¿U os parece más despreciable el Cristo verdadero (*uerus Christus*), porque afirmamos que la Palabra se hizo carne en un seno virginal (*uerbum dicimus carnem factum in utero uirginali*) de modo que, permaneciendo inviolable en su naturaleza sin cambio alguno en su ser, se adaptó un hombre como templo? ¿O es que vuestro Dios os resulta querido, porque, encadenado con los lazos de tantas carnes y mancillado en

¹⁰⁶ Aug., *c. Faust.* XXIII, 9. CSEL 25,1,715/27 – 29: *sufficit ergo nobis, quod scripturae, quae hoc dicunt et quibus credimus, ab inimicis suis de nulla possunt falsitate conuinci.*

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, XXIII, 10. CSEL 25,1,716/9-24: *Non plane catholica fides, quae Christum Dei filium natum secundum carnem credit ex uirgine, ullo modo eundem Dei filium sic in utero mulieris includit, quasi extra non sit, quasi caeli et terrae administrationem deseruerit, quasi a patre recesserit. sed uos, Manichaei, corde illo, quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis, quomodo Dei uerbum, Dei uirtus atque sapientia et in se manens et apud patrem et uniuersam creaturam regens pertendat a fine usque ad finem fortiter et disponat omnia suauiter. in cuius dispositionis admirabili et ineffabili facilitate sibi etiam matrem in terra disposuit et propter seruos suos de corruptionis seruitute liberandos in ea formam serui, hoc est mortale corpus accepit, acceptum monstrauit monstratumque et morte prostratum resurrectione sursum erexit et tamquam templum solutum iterum aedificauit.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, XXIII, 10. CSEL 25,1,716/26-27.

aquella porción por la que también va a quedar clavado en el globo (*in globo*), sin motivo suplica auxilio o incluso, completamente subyugado, no se le deja suplicarlo?»¹⁰⁹.

1.7. Nació y murió en verdad: el evangelio es la verdad (cf. Libro XXVI)

En este libro Agustín se extiende en una serie de argumentos que, al menos a nivel de contenido, exceden el ámbito cristológico. En cualquier caso, vamos a tratar de presentar de manera sucinta la respuesta a Fausto, subrayando lo que es objeto de nuestro interés. En este caso, se trata de la cuestión acerca de la muerte de Jesús: si no nació, como dicen los maniqueos, ¿tampoco murió?

Fausto había ofrecido una respuesta a partir de dos tipos de argumentación: una se refiere a los casos de “inmortalidad” de algunas figuras importantes para judíos y cristianos (Enoc, Elías y Moisés), supuestamente aceptadas y creídas por los católicos; la otra se refiere al concepto de *natura* y a lo que Dios puede hacer en ella y con ella¹¹⁰.

Agustín, en primer lugar, limita y circunscribe la discusión a los escritos canónicos. De este modo, aquello que pueda saberse acerca de Enoc, Elías y Moisés, atestiguado en las Sagradas Escrituras, es objeto de fe para los católicos en razón de la *auctoritas* de los textos sagrados. Aquí se pone en evidencia cómo Agustín excluye cualquier consideración acerca de la ascensión de Moisés narrada en uno de los conocidos apócrifos del Antiguo Testamento.

En segundo lugar, decide reflexionar sobre el concepto de naturaleza. Para el obispo católico, la naturaleza es lo real o lo verdadero, mientras que los seres humanos consideran *contra naturam* aquello que contradice lo que es habitual en ella. En otras palabras, es el conocimiento de lo que regularmente acontece en el orden creatural lo que hace que el ser humano discrimine, a la luz de dicho conocimiento, una situación o cambio como conforme o contrario a aquel. En lo que se refiere a Dios, Agustín dirá que no hace nada contra la naturaleza ni tampoco contra sí mismo¹¹¹. Que no hace nada *contra naturam* lo afirma en el siguiente texto:

«Dios, creador y autor de todas las naturalezas, no hace nada contra la naturaleza (*Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit*); pues pertenecerá a la naturaleza de cada cosa lo que le haya hecho aquel de quien procede toda medida, número y orden de la naturaleza. Pero tampoco hace algo contra la

¹⁰⁹ Ibid., XXIII, 10. CSEL 25,1,716/27 – 717/17: *an ideo uobis uidetur uilior uerus Christus, quia sic uerbum dicimus carnem factum in utero uirginali, ut nulla sui commutatione in natura propria inuiolabiliter permanens templum sibi hominem coaptarit, et ideo uobis carus est Deus uester, quia tot uinculis carnum conligatus et inquinatus in illa parte, qua etiam in globo figendus est, sine causa subpetias deprecatur aut etiam penitus obpressus deprecari non sinitur?*

¹¹⁰ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.8.

¹¹¹ I. Bochet sintetiza muy bien todo el argumento agustiniano: decir que Dios es todopoderoso debe significar que Dios no puede actuar contra la naturaleza, contra la verdad, contra la lógica o lo que es Él mismo, cf. Isabelle Bochet, “Puissance de Dieu et ordre de la nature (XXVI). Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey. BAug, 18/C (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2024), 628-634.

naturaleza, a no ser cuando peca, el hombre, que es restituido a la naturaleza por el castigo. Pertenece al orden natural de la justicia el que no se cometan pecados, o el que no queden impunes. En cualquiera de los dos casos se respeta el orden natural, si no por el alma, sí por Dios»¹¹².

Como podemos ver, Agustín tiene una visión histórica del hombre¹¹³, en el marco siempre de las coordenadas teológicas de creación y redención, por tanto, a la naturaleza humana le corresponde no pecar; solo el hombre “caído” hace con el pecado algo contrario a la naturaleza humana y, ante este difícil panorama, Dios le ayuda a vivir conforme a la misma con el auxilio de la gracia. En cualquier caso, aquí nos interesa la primera afirmación: Dios creador no hace nada *contra naturam*.

Dicho esto, el Hiponense se preocupa por aclarar que:

«No es incongruente (*non incongrue*) decir que Dios hace algo contra la naturaleza, cuando hace algo contra lo que conocemos que se da en la naturaleza. Pues llamamos naturaleza a lo que nosotros conocemos como su curso habitual (*hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae*), y cuando Dios hace algo contrario a él hablamos de portentos y maravillas (*magnalia uel mirabilia*). En cambio, contra aquella ley suprema de la naturaleza, que desconocen tanto los impíos como los aún débiles, nada hace Dios de modo alguno, igual que tampoco hace nada contra sí mismo (*contra se ipsum non facit*)»¹¹⁴.

En esto consiste la segunda gran afirmación del primer intento de respuesta a Fausto: Dios no solo no obra contra la naturaleza, sino que tampoco obra contra sí mismo. En definitiva, Agustín expone un concepto de omnipotencia vinculado estrechamente a la verdad: Dios es omnipotente con relación a la naturaleza y a sí mismo en el respeto de la verdad que es él mismo y de su voluntad que coincide con ella¹¹⁵. Por tanto, lo que haya ocurrido con Elías debe ser leído a partir de esta clave hermenéutica, junto con la consideración de la *auctoritas* de las Sagradas Escrituras:

¹¹² Ibid., XXVI, 3. CSEL 25,1,731/4-12: *Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. sed nec ipse homo contra naturam quicquam facit, nisi cum peccat, qui tamen subplicio redigitur ad naturam. ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut inpunita esse non ualeant. quodlibet horum sit, naturalis ordo seruatur, si non ab anima, certe a Deo.*

¹¹³ «Augustine's anthropology surveys the sweep of human history from a Christian perspective. History begins with God creating and concludes with Christ, in whom all creation will be united and presented to the Father. Augustine is unable to speak of history without speaking of creation, incarnation, and final unity in diversity in Christ. Nor can he speak of humanity while remaining reticent about sin and grace. Real history, is a drama involving all this» (Stephen J. Duffy, “Anthropology”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald [Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999], 24-31, aquí 31).

¹¹⁴ Aug., c. *Faust.* XXVI, 3. CSEL 25,1,731/15-22: *sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod nouimus in natura. hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia uel mirabilia nominantur. contra illam uero summam naturae legem a notitia remotam siue inpiorum siue adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit quam.*

¹¹⁵ Cf. ibid., XXVI, 4. CSEL 25,1,732/1-21.

ellas expresan la verdad con fidelidad y lo que allí se diga que pueda ser contrario a la naturaleza –es decir aquello que no pertenece al conocimiento actual que tiene el ser humano acerca de la misma– no puede rechazarse como si fuese imposible para Dios o como si fuese contrario a su voluntad.

De hecho, para el Hiponense el obispo maniqueo pierde de vista la diferencia ontológica entre Dios y hombre que es preciso tener presente para evitar equívocos, sobre todo si se puede llegar a la conclusión de que la muerte de Cristo pudiera significar un empeoramiento de la naturaleza divina. Fausto olvida que «la naturaleza del hombre es mutable, mientras que la de Dios es inmutable» (*hominis est natura mutabilis, Dei autem incommutabilis*)¹¹⁶. Por eso, Cristo en cuanto Dios no puede morir y, en todo caso, si ha muerto es porque ha querido padecer en la carne asumida¹¹⁷.

La preocupación del creyente debe ser conocer la verdad y la voluntad de Dios en las Sagradas Escrituras y para ello debe acceder a ellas con piedad, es decir, disponerse a leerlas para aceparlas tal como fueron recibidas. Incluso la dialéctica, que en línea de principio Fausto rechaza como arma ajena al debate, cede su lugar para demostrar que es la fe en las Escrituras y en el Símbolo la que permite creer que Cristo murió realmente por los pecadores:

«Oíd de nosotros, sin raciocinio de ninguna clase y con la desnuda verdad de la fe (*sine ulla ratiocinatione et plana fidei ueritate*), por qué creemos que Elías, nacido hombre, fue arrebatado por Dios de la tierra, y que Cristo nació verdaderamente de una virgen y verdaderamente murió en una cruz: Creemos tanto lo referente a Elías como lo referente a Cristo porque lo atestigua la Sagrada Escritura en la que solo cree el piadoso (*pious*), y solo no cree el impío (*inpius*). Vosotros negáis lo referente a Elías, porque hacéis de todo una ficción. Con referencia a Cristo tampoco afirmáis que no pudo nacer y que pudo morir; solo que su nacimiento de la virgen fue inexistente y su muerte en la cruz falsa, es decir, también inexistente (*mortem autem in cruce falsam fuisse contenditis, hoc est etiam ipsam nullam*), aunque simulada para engañar a los ojos humanos, con la única intención de que quienes crean estas cosas os perdonen a vosotros que mentís en todo»¹¹⁸.

Esta frase final, como otras tantas en la réplica, nos recuerda que en su estudio analítico debemos contar con las características del género literario de la invectiva. El ataque de Agustín muestra el intento de desacreditar al adversario acusándolo de distorsionar el mensaje de los evangelios y presentar otro Cristo. La última razón que da Agustín para sostener con vehemencia la fe en la humanidad de Cristo es la

¹¹⁶ Ibid., XXVI, 6. CSEL 25,1,734/7-8.

¹¹⁷ Cf. Bochet, "Puissance de Dieu et ordre de la nature (XXVI)", 633.

¹¹⁸ Aug., c. Faust. XXVI, 6. CSEL 25,1,734/23 – 735/9: *postremo ut sine ulla ratiocinatione et plana fidei ueritate a nobis audiatis, cur Heliam hominem natum raptum esse diuinitus de terra credamus, Christum autem et ex uirgine uere natum et in cruce uere mortuum: haec ideo credimus, quia et illud de Helia et hoc de Christo sancta scriptura testatur, cui nemo pius nisi qui credit, nisi inpius nemo non credit. illud autem de Helia uos negatis, quia omnia simulatis; de Christo autem, quod nasci non potuerit et mori potuerit, nec uos dicitis, sed eius ex uirgine natiuitatem nullam, mortem autem in cruce falsam fuisse contenditis, hoc est etiam ipsam nullam, sed ad ludificandos humanos oculos simulatam, ad nihil aliud, nisi ut ab eis, qui ista crediderint, etiam uobis omnia mentientibus ignoscatur.*

Escritura, pero no deja de afirmar que el Señor, por quien todo fue hecho (cf. Jn 1,3; Col 1,16), pudo tomar su cuerpo de algunos de los elementos corporales creados por él o darse a sí mismo una carne verdadera creada de la nada. Ambas cosas para el católico serían dignas de crédito como lo afirma Agustín con una notable antítesis entre lo que no creen los católicos y lo que sí creen, reforzada por el uso anafórico de verbo *credere*:

«Por tanto, no creemos (*non ergo ideo credimus*) que nació de la virgen María porque no podía existir en carne verdadera y manifestarse a los hombres de otra manera, sino porque así está escrito en aquella Escritura, a la que si no le damos fe ni somos cristianos ni podremos salvarnos. Creemos, por tanto (*credimus ergo*) que Cristo nació de la virgen María, porque así está escrito en el evangelio; creemos (*credimus*) que fue crucificado y que murió, porque así está escrito en el evangelio; y que nació y murió en verdad porque el evangelio es la verdad»¹¹⁹.

Ahora bien, la razón o el motivo que le llevó a tomar la decisión de asumir la carne y morir por nosotros no es fácil de esclarecer. Agustín se muestra prudente al respecto. Ofrece una respuesta que ya conocemos: al asumir la condición de hombre y nacer de mujer habría querido honrar los dos sexos. Pero deja entrever que puede ser otra la razón. De lo que no le quedan dudas es acerca de la calidad de las afirmaciones de los evangelios con relación a la encarnación, pasión y muerte de Cristo¹²⁰.

Finalmente, en un retorno a fórmulas de descrédito del adversario, Agustín acusa a Fausto de falaz al presentar un Cristo falaz. El obispo de Hipona rechaza con vehemencia la idea maniquea de un Cristo que es capaz de simular la muerte. No existen pruebas para creer que la intención de Cristo haya sido la de fingir morir. Por otra parte, todos los textos en los que los evangelistas hacen referencias a las perturbaciones anímicas de Cristo serían falsas. ¿Qué lleva a los maniqueos a pensar de esta manera? Con palabras semejantes se pregunta Agustín:

«¿Quién te concederá, contradiciendo al evangelio, que simuló todas las perturbaciones de la condición humana (*omnes humanae condicionis simulauit adfectus*)? Si el evangelista dijo: “Jesús durmió”; si dijo: “Tuvo hambre, sintió sed, se entristeció, se alegró”, y cualquier otra cosa por el estilo: es verdad todo lo que está narrado; consta por lo escrito que no lo fingió, sino que lo hizo o lo mostró, no por exigencia de su condición, sino por su intención de enseñar y por su divino poder»¹²¹.

¹¹⁹ Ibid., XXVI, 7. CSEL 25,1,735/26 – 736/6: *non ergo ideo credimus natum ex uirgine Maria, quod aliter in uera carne existere atque hominibus adparere non posset, sed quia sic scriptum est in ea scriptura: cui nisi crediderimus, nec christiani nec salui esse poterimus. credimus ergo ex Maria uirgine natum Christum, quia sic scriptum est in euangelio; credimus crucifixum et mortuum, quia sic scriptum est in euangelio; et uere natum et uere mortuum, quia ueritas est euangelium.*

¹²⁰ Cf. ibid., XXVI, 7. CSEL 25,1,736/6-16.

¹²¹ Ibid., XVI, 8. CSEL 25,1,737/10-17: *quis enim tibi hoc contra euangelium concessurus est, quod omnes humanae condicionis simulauit adfectus? prorsus si dixit euangelista: dormiuit Iesus, si dixit: esuriuit, sitiuit, contristatus est, exhilaratus est et si quid aliud: omnia uera sunt, quae ita narrata sunt, ut non eum simulasse, sed plane fecisse uel exhibuisse conscripta sint sane non necessitate condicionis, sed magisterii uoluntate et diuina etiam potestate.*

La diferencia entre los hombres y Cristo es que él quiso libremente padecer, mientras que el ser humano se ve obligado a hacerlo porque las afecciones a las que se ve sometido les son inamisibles debido a su condición de creatura.

1.8. Nacimiento y muerte de Jesús según los evangelios (cf. Libro XXVII)

La *disputatio* en torno a la muerte de Cristo se prolonga en otros libros, mostrando cierta unidad temática. El libro XXVII, el más breve del *Contra Faustum*, muestra otro tipo de respuesta de Fausto a la *quaestio* sobre la posibilidad real de la muerte de Cristo no habiendo nacido. Recordemos que, en este caso, se trata más de un razonamiento propio de la dialéctica que fruto de una interpretación de los datos bíblicos. Así, dice que es tan razonable pensar en la muerte de Cristo, aunque no haya nacido en la carne, como pensar que una mujer puede dar a luz sin ser fecundada¹²².

Agustín vuelve sobre una crítica que permanentemente hace a los maniqueos. Ellos se aprovechan del creyente *inperitus*, que ante un razonamiento de este tipo puede claudicar en la fe que tiene depositada en la encarnación del Hijo de Dios. En cambio, el creyente instruido en las verdades fundamentales de la fe sí puede vencer los intentos de seducción maniqueos y afirmar el nacimiento de Jesús de María Virgen:

«Jesús pudo nacer sin fecundación previa de su madre, y pudo sufrir sin haber nacido; pero de estas dos cosas, una la quiso y otra no. Quiso nacer sin fecundación previa de su madre, mas no quiso sufrir sin haber nacido, puesto que padeció tras haber nacido (*nasci enim non satus uoluit, pati autem non partus noluit, quia partus est passus*). Me dices: «¿Cómo lo sabes?» Porque lo leo en el evangelio de la verdad (*hoc in euangelio ueritatis lego*). En cambio, si te pregunto a ti, ¿de dónde sabes lo que afirmas?, me pones delante la autoridad de Mani, sosteniendo que el evangelio contiene falsedades. Pero yo no creería a Mani que dice esas cosas ni en el caso de que no me alabase el que Cristo haya mentido. El presenta no lo que halla en Cristo, sino lo que él mismo ama»¹²³.

El evangelio es *auctoritas* para el católico, mientras que para el maniqueo la autoridad es Mani. Agustín pone de relieve que muchas de las afirmaciones sobre los evangelios, que conciernen en realidad a una serie de principios hermenéuticos, se debe a la ideología del fundador, como puede ser el dualismo extremo que ve en la materia la expresión máxima de degradación de lo real y, por tanto, impropia del ser divino.

¹²² Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.7.

¹²³ Ibid., XXVII, 2. CSEL 25,1,738/12-21: *nam Iesus et nasci potuit non satus et pati non partus; sed unum horum uoluit, alterum noluit. nasci enim non satus uoluit, pati autem non partus noluit, quia partus est passus. dicis mihi: unde scis? quia hoc in euangelio ueritatis lego. si autem tibi dicam: unde scis ista, quae dicis? Manichaei mihi obponis auctoritatem, dicis esse in euangelio falsitatem. ego autem Manichaeo ista dicenti non crederem nec si non mihi Christum mentitum esse laudaret. quod quidem in Christo non inuenit, sed quid ipse diligat prodit.*

El católico *inperitus* debe, en primer lugar, creer en el *euangelium ueritatis*, para que, en un segundo momento, pueda instruirse, de modo que evite las seducciones de la comunidad maniquea¹²⁴.

1.9. Las *auctoritates* y la verdad sobre Cristo (cf. Libro XVIII)

También en este libro se continúa tratando la misma cuestión del anterior, como lo confirma la manera de iniciar el *capitulum*¹²⁵, que muestra afinidad y unidad temática. Por su parte, Agustín aprovechará la oportunidad que le da el debate para ofrecer uno de los desarrollos más acabados, aunque ciertamente sintético, acerca de su visión de la *auctoritas* en la Iglesia y de la correlativa *auctoritas euangelii*, ambas reconocibles en la *successio prepositorum et populorum*.

Recordemos que Fausto había afirmado que, si nada es imposible para Dios –como sostienen los católicos–, no tendría que existir ningún obstáculo para aceptar que Cristo pudo no haber nacido y morir de todos modos. Además, invitaba al lector a dejar de lado los raciocinios y los argumentos de razón para acercarse a las realidades concernientes a Jesús desde otro ángulo: basarse en lo que él dijo acerca de sí mismo y lo que los apóstoles dijeron acerca de él¹²⁶. En este sentido, Agustín se concentrará en dar respuesta a estos puntos y a otros que pone consideración por cuenta propia.

En primer lugar, desecha un argumento de Fausto que parecería ser irrefutable y es un argumento de razón, puesto en boca de un católico: «No podía morir, de no haber nacido». El Hiponense le da un ejemplo con lo que desarticula este tipo de razonamiento: Adán murió sin haber nacido. Encuentra, entonces, un ejemplo en las Sagradas Escrituras para desechar la supuesta objeción católica. De este modo, pasa a refutar su planteamiento de una manera más general y contundente. Leamos un texto un tanto extenso, pero que nos permite comprender mejor la articulación de su respuesta:

«Tú que prohíbes que se den argumentos racionales (*argumentari*) cuando se trata de cosas que se refieren a Jesús, y piensas que hay que investigar lo que él proclamó de sí mismo o los apóstoles acerca de él, nada más empezar a leer el evangelio de su apóstol Mateo, donde se teje todo el relato de su nacimiento, te falta tiempo para afirmar que no es de Mateo el relato que toda la Iglesia, desde las sedes apostólicas hasta los obispos actuales en sucesión garantizada (*uniuersa ecclesia ab apostolicis sedibus usque ad praesentes episcopos certa successione perducta*), dice que es de Mateo.

¿Qué me puedes leer tú en contra? Tal vez algún libro de Mani en el que se niega que Jesús nació de una virgen. Como yo creo que dicho libro tiene por autor a Mani, porque, desde la época en que Mani vivía en la carne, fue custodiado y transmitido hasta vuestros tiempos por sus discípulos mediante la sucesión garantizada de vuestros prepositos,

¹²⁴ Cabe recordar que Agustín manifiesta esta preocupación desde los inicios de su episcopado. Obras como el *De agone christiano* lo demuestran. Al referirse a los maniqueos, muestra solicitud por las *simplices animas* o *animas inperitas* o *indoctas*, cf. Aug. *agon*. IV. CSEL 41,105/4 – 107/10.

¹²⁵ Id., *c. Faust*. XXVIII,1. CSEL 25,1,738/23: *Faustus dixit: sed non poterat mori, nisi natus esset*.

¹²⁶ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.1.

creed vosotros también que es de Mateo este libro que la Iglesia trajo, sin solución temporal, desde la época en que el mismo Mateo vivía en carne hasta nuestros días, a través de una sucesión asegurada por la unidad»¹²⁷.

Agustín expresa una idea de Iglesia en la que la sucesión episcopal es fundamental para asegurar la transmisión de la revelación. La Iglesia posee una *auctoritas* debido a la constatación de la continuidad y la presencia de los obispos en las sedes llamadas “apostólicas” porque en ellas existe sucesión. Por otro lado, el evangelio de Mateo es reconocido en ellas y por eso es digno de crédito. Como podemos ver, Agustín no se opone al criterio hermenéutico de Fausto, sino que le hace ver la necesidad de una instancia de reconocimiento que permita dilucidar dónde está «lo que Jesús proclamó acerca de sí mismo» y «lo que los apóstoles dijeron acerca de su persona».

A partir del uso de la ironía, el obispo de Hipona muestra que Mani, un persa que nació mucho tiempo después de Cristo, aun atribuyéndose el título de apóstol, que sostiene que Cristo no nació de María, no merece crédito alguno. Sus escritos, aun transmitidos por sus discípulos, no tienen en el reconocimiento eclesial que sí tiene, por ejemplo, Mateo. Confrontando a Mani (*Manichaeus*) y Mateo (*Mattheus*) dice lo siguiente:

«¿A cuál de ellos piensas que debemos dar credibilidad? ¿A aquel al que la iglesia, que tomó comienzo del mismo Cristo, llevada adelante por los apóstoles mediante una serie garantizada de sucesiones hasta el momento presente y extendida por todo el orbe de la tierra, reconoce y aprueba como transmitido y conservado desde el inicio, o a aquel otro al que la misma iglesia desaprueba por ser desconocido, que incluso es presentado por hombres tan veraces, que hasta alaban que Cristo haya mentido?»¹²⁸.

La ironía agustiniana no nos tiene que hacer perder de vista la contundencia de la respuesta del Hiponense. Fausto no hace más que permanecer en una declaración de principios sin descender a una serie de especificaciones que parecen necesarias en un obra de instrucción como la que se había propuesto. Una de ellas consistiría en determinar cómo o a partir de qué mediación los maniqueos descubren y delimitan «lo

¹²⁷ Ibid., XXVIII, 2. CSEL 25,1,739/13 – 740/1: *sed tu, qui prohibes argumentari, cum de rebus agitur, quae pertinent ad Iesum, et quaerendum censes, quid ipse de se quidue apostoli sui de eodem praedicarint, cum coepero Matthaei euangelium recitare apostoli eius, ubi narratio natiuitatis eius tota contextitur, continuo dices illam narrationem non esse Matthaei, quam Matthaei esse dicit uniuersa ecclesia ab apostolicis sedibus usque ad praesentes episcopos certa successione perducta. tu mihi quid contra lecturus es? aliquem forte librum Manichaei, ubi Iesus negatur esse natus ex uirgine. sicut ergo ego credo illum librum esse Manichaei, quoniam ex ipso tempore, quo Manichaeus uiuebat in carne, per discipulos eius certa successione praepositorum uestrorum ad uestra usque tempora custoditus atque perductus est: sic et istum librum credite esse Matthaei, quem ex illo tempore, quo Matthaheus ipse in carne uixit, non interrupta serie temporum ecclesia certa conexione successione usque ad tempora ista perduxit.*

¹²⁸ Ibid., XXVIII, 2. CSEL 25,1,740/7-14: *cui nos potius censes fidem adcommodare debere? eine, quem illa ecclesia ab ipso Christo inchoata per apostolos prouecta certa successionum serie usque ad haec tempora toto terrarum orbe dilatata ab initio traditum et conseruatum agnoscit atque adprobat, an ei, quem eadem ecclesia incognitum reprobatur, cum etiam proferatur ab hominibus ita ueracibus, ut Christum laudent esse mentitum?*

que Jesús proclamó acerca de sí mismo» y «lo que los apóstoles dijeron acerca de su persona». Agustín sí ofrece una respuesta en esta dirección.

No pretende repetir lo que ya dijo en otro lugar a propósito de las genealogías¹²⁹. Más bien, quiere poner al descubierto el proceder ambiguo de Fausto, que parece sostener que los católicos solo buscan en argumentos de razón las pruebas o las razones para afirmar el nacimiento humano de Jesús o su muerte real. Por el contrario, el punto de partida de los católicos es la *auctoritas euangelii* acreditada por la sucesión apostólica en la Iglesia, portadora ella misma de *auctoritas*. La *ratio*, aunque presente en el acto de creer en una autoridad, no es instancia suficiente para el acceso a la fe según la epistemología teológica agustiniana¹³⁰.

Repetimos una vez más, Agustín se muestra de acuerdo con Fausto en el interés del creyente por llegar al núcleo de la predicación de Jesús y de los apóstoles, pero se distancia en la manera de entender cómo y dónde reconocerlo. El ejemplo de una posible carta del mismo Cristo le permite dar cauce a su argumentación:

«Respecto a la opinión de Fausto de que hay que investigar lo que Jesús proclamó sobre sí mismo, ¿a quién no le parece justa? Pero ¿acaso se puede saber por otro cauce distinto de los relatos de sus discípulos? Si no se les cree cuando anuncian que nació de una mujer, ¿cómo se les puede dar fe cuando anuncian lo que él proclamó sobre sí mismo? Si se exhibiese alguna carta de la que se afirmara que había sido escrita personalmente por Cristo, ¿cómo podría darse que, si era realmente de él, no se leyese, no se aceptase ni destacase en la cima suprema de la autoridad en su Iglesia? Iglesia que se expande y se dilata, a partir del mismo Cristo, gracias a los apóstoles y mediante el sucederse de unos obispos a otros (*quae ab ipso per apostolos succedentibus sibimet episcopis usque ad haec tempora propagata dilatatur multis*), habiéndose cumplido ya en ella lo predicho con anterioridad y en la que sin duda ha de acontecer y llegar lo que queda hasta el final»¹³¹.

Como podemos notar, una carta del mismo Cristo, para ser reconocida en el tiempo y en la sucesión de generaciones de cristianos, necesitaría de una instancia que la acredite y por un medio reconocible. Esta es una de las funciones de las *successiones prepositorum et populorum*: ratificar la autoridad de los escritos inspirados¹³².

¹²⁹ Por ejemplo, en Id., c. *Faust.* III, 4-5.

¹³⁰ Véase Paolo Siniscalco, "Ratio y Auctoritas, fundamento del acceso personal de san Agustín a la fe". En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por J. Oroz Reta y José A. Galindo (Valencia: Edicep, 2005), 93-114.

¹³¹ Aug., c. *Faust.* XXVIII, 4. CSEL 25,1,740/25 – 741/9: *quod autem putat quaerendum esse Faustus, quid de se Iesus ipse praedicauerit, cui non iustum uideatur? sed numquid hoc sciri potest nisi discipulis eius narrantibus? quibus si non creditur adnuntiantibus, quod de uirgine natus sit, quomodo eis fides habebitur adnuntiantibus, quid de se ipse praedicauerit? si enim prolatae fuerint aliquae litterae, quae nullo alio narrante ipsius proprie Christi esse dicantur, unde fieri poterat, ut si uere ipsius essent, non legerentur, non acciperentur, non praecipuo culmine auctoritatis eminerent in eius ecclesia, quae ab ipso per apostolos succedentibus sibimet episcopis usque ad haec tempora propagata dilatatur multis in ea iam completis, quae ante praedicta sunt et usque in finem quae restant, sine dubio futuris atque uenturis?*

¹³² Cf. ibid., XXVIII, 4. CSEL 25,1,741/13-14.

Lo mismo que se dice con relación a la hipotética carta de Cristo, se puede decir, y con más razón por ser realidad, a propósito del *corpus paulinum*:

«¿La Iglesia no hubiese creído en absoluto al mismo apóstol Pablo, llamado desde el cielo después de la ascensión del Señor, si él no hubiese hallado apóstoles en vida, de cuyo trato y diálogo apareciese que su evangelio coincidía con el de ellos? Solo cuando la Iglesia supo que anunciaba lo mismo que anunciaban ellos y que vivía en comunión y unidad con ellos, y que por él acontecían milagros tales como los que obraban ellos, obtuvo, recomendándole el Señor, tal autoridad (*meruit auctoritatem*) que hoy se oyen en la Iglesia sus palabras, como si se oyera en él a Cristo, según palabras verídicas suyas»¹³³.

Agustín expone cuán determinante resultó el discernimiento operado en la Iglesia en torno a los escritos canónicos, aspecto irreconocible en los *capitula* de Fausto, pero al mismo tiempo trascendente para una disputa como esta.

Por último, el Hiponense cierra el libro con una *retorsio*, esto es, lanza a Fausto la crítica que él había formulado a los católicos acusándolos de hablar de Jesús, de su nacimiento o muerte, solo a partir de argumentos de razón. Más aún, pretende demostrarle que él no hace más que ofrecer una teoría acerca de la salvación del alma, que se basa en una fábula. Aquí es donde son evocados los tres tiempos del mito maniqueo¹³⁴.

1.10. El poder de Dios en el nacimiento de su Hijo (cf. Libro XXIX)

El último de los libros del *Contra Faustum* dedicado a una cuestión vinculada estrechamente a la cristología como lo es la pasión y la muerte de Cristo, además de estar vinculado temáticamente a los últimos libros analizados, trata acerca de la consideración de la muerte de Cristo como resultado de la magia¹³⁵. Como ya sabemos, Fausto transmite una suerte de acusación de parte de los católicos, por la que los maniqueos, al sostener que creen en un Cristo capaz de sufrir y padecer la muerte sin nacer, no harían más que hablar de una realidad perteneciente al orden de la magia. Fausto simplemente acusará a los católicos de pensar y creer lo mismo con relación al nacimiento humano de Cristo de una virgen sin fecundar, algo contrario, según el obispo maniqueo, a la naturaleza¹³⁶.

¹³³ Ibid., XXVIII, 4. CSEL 25,1,741/24 – 742/8.

¹³⁴ Ibid., XXVIII, 5. CSEL 25,1,742/14 – 743/13. Para el mito maniqueo, véase *supra*, cap. I, apartado 1.3.

¹³⁵ Recordemos aquí que la teología bíblica y la patrística rechazan la magia y distinguen claramente de la auténtica actitud religiosa, cf. Jacques Vidal, “Magia y religión”. En *Diccionario de las religiones*. 2ª ed., editado Paul Poupard (Barcelona: Herder, 2003), 1059-1061. En el caso de Agustín, conviene recordar que desde su ordenación presbiteral y, más aún, al asumir el episcopado, combatió la magia, cf. Andreas Merkt, “Magia”. En AugL, vol. 3, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 2004-2010), col. 1085-1087.

¹³⁶ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.8.

Agustín, por su parte, muestra que los católicos no acusan a los maniqueos de magia, si ello significa pensar en la posibilidad de la muerte de un hombre sin haber nacido, ya que el caso de Adán es un ejemplo de ello y está atestiguado en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, si no se hubiese dado nunca, los cristianos deberían simplemente dar crédito a lo que hizo Jesús y que está atestiguado en los evangelios, y no llegar a la conclusión, como hacen los maniqueos por no aceptar las genealogías, de que Cristo realmente ni nació, ni murió, ni resucitó¹³⁷.

Por otro lado, el obispo de Hipona propone una mirada diferente a la de su adversario con relación a la idea de naturaleza y, en definitiva, de milagro¹³⁸. Para Fausto la «muerte» de Cristo es un acontecimiento *extra legem naturam* o *contra legem naturam*, al igual que su nacimiento humano según lo creen los católicos. En cambio, para el Hiponense esto no es así. Una vez más distingue entre la *natura*, que es la realidad creada por Dios tal cual existe en la realidad y que goza de sus propias leyes, y lo que el ser humano conoce o alcanza a conocer de ella, que no coincide necesariamente con la misma. De este modo, lo que acontece en el nacimiento humano de Jesús no es magia, sino un evento que supera el conocimiento que se tiene acerca de la naturaleza. De lo contrario, todos los milagros de Dios deberían ser considerados magia:

«Todos los milagros de Dios (*miracula Dei*) serían obra de la magia, porque fueron únicos. Pero sucedieron de verdad y manifestaron la verdad; no hubo burla de los hombres con engañosas prestidigitaciones. Con frecuencia se afirma de ellos que son contra la naturaleza, no porque se opongan a ella, sino porque superan los límites conocidos por nosotros (*quae quidem contra naturam plerumque appellantur, non quod naturae aduersentur, sed quod naturae modum, qui nobis est usitatus, excedant*)»¹³⁹.

Un poco más adelante, subraya la misma idea con una frase muy precisa sobre el *nouum* que significó el nacimiento humano del Verbo:

«Esto fue una realidad, no un engaño; pero es algo nuevo, algo insólito, algo contra el curso sumamente conocido de la naturaleza, porque es algo grande, admirable, divino y por eso mismo verdadero, seguro, confirmado (*sed noua sunt, sed insolita sunt, sed contra naturae cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia diuina et eo magis uera, certa, firmata*)»¹⁴⁰.

¹³⁷ Aug. *c. Faust.*, XXIX, 2. CSEL 25,1,744/10 – 745/1.

¹³⁸ La terminología agustiniana es variada (*mirabilia, miracula*), pero más importantes son los tres niveles de significación: 1. A nivel físico es algo que supera el curso habitual de la naturaleza; 2. A nivel psicológico es un acontecimiento que suscita admiración en el espectador por su cualidad de ser insólito; 3. A nivel teológico tiene también una significación: es un signo de Dios que tiene la fuerza de movilizar al hombre del inmovilismo espiritual y de volver sus pasos hacia el Creador, cf. Jean-Michel Roessli, “Mirabilia, miracula”. En AugL, vol. 4, editado por R. Dodaro – C. Mayer, y C. Müller (Basel: Schwabe, 2012), col. 25-29.

¹³⁹ Aug., *c. Faust.* XXIX, 2. CSEL 25,1,745/8-13.

¹⁴⁰ Ibid., XXIX, 4. La encarnación del Verbo, según los niveles de significación del milagro que mencionamos en la nota 137, no solo merece el reconocimiento de un *miraculum* con connotaciones

Como podemos ver, Agustín parece ofrecer una visión sobre la intervención de Dios en la naturaleza en la que no se percibe una alteración de las leyes que la regulan, sino un despliegue de ciertas posibilidades virtualmente presentes en ella¹⁴¹.

Por otro lado, Agustín regresa al argumento de autoridad. Los maniqueos hablan de muerte ilusoria y de nacimiento inexistente. Él les opone el peso de la autoridad evangélica: dos evangelistas ofrecen un relato del nacimiento de Jesús y los cuatro afirmaron que tuvo una madre¹⁴². Con estos datos, la carga de la prueba recae en los adversarios.

En este contexto, Agustín aprovecha el momento para negar todo tipo de visión pesimista acerca del cuerpo e, incluso, de los miembros genitales, cuya importancia para la procreación es incuestionable. Con 1Cor 12,22-25 recuerda el valor positivo de la corporeidad y, en todo caso, distingue entre la dignidad objetiva de los miembros del cuerpo y su *usus* que puede llegar a ser ilícito¹⁴³, cosa que es inadmisibles en la Virgen María, de ahí que concluya su razonamiento de la siguiente manera:

«Por tanto ¡cuánto menos torpes fueron dichos miembros en la virgen María que concibió por la fe la carne de Cristo! No sirvieron ni siquiera a la concepción humana y lícita, sino exclusivamente al alumbramiento de Dios. Con razón ella fue tan honrada que, conservando incluso su integridad corporal, nos trasvasó a Cristo para que le concibiéramos por la fe en nuestros corazones íntegros, y en cierto modo le alumbráramos por la confesión»¹⁴⁴.

No se trata de una reflexión estrictamente moral, porque a lo largo de la obra existen otros lugares donde el Hiponense se explaya al respecto, es decir, en otros libros desarrolla una crítica a la ética maniquea. En este caso, se trata de una breve consideración sobre la dignidad del cuerpo humano y, en definitiva, del nacimiento *ex femina* del Hijo de Dios. El contexto de la reflexión sobre el valor positivo de la corporeidad¹⁴⁵ es netamente antimaniqueo y, más precisamente, cristológico, en el sentido de ser una crítica a la cristología de Fausto.

físicas o con repercusiones psicológicas en los sujetos que fueron capaces de contemplarlo, sino que posee un significado teológico: pertenece a los *miracula Dei* con los que el Creador procura la salvación de los seres humanos.

¹⁴¹ No podemos detenernos aquí en el uso agustiniano del concepto *natura*, para ellos remitimos a la excelente síntesis del *Augustinus-Lexikon*, cf. Joachim Söder, “Natura”. En AugL, vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2012-2018), col. 160-177.

¹⁴² Cf. Aug., *c. Faust.* XXIX, 3. CSEL 25,1,746/1-2.

¹⁴³ Cf. *ibid.*, XXIX, 4. CSEL 25,1,746/14-28.

¹⁴⁴ *Ibid.*, XXIX, 4. CSEL 25,1,747/4-10: *quanto magis ergo in sancta uirgine Maria, quae Christi carnem fide concepit, nihil habuerunt turpitudinis membra, quae nec humano licitoque conceptui, sed diuino tantum partui seruierunt? merito plane sic honestata, ut nobis Christum, quem cordibus integris credendo conciperemus et confitendo quodammodo pareremus, etiam corporaliter seruata integritate transfunderet.*

¹⁴⁵ Puede ser útil recordar aquí la reflexión mesurada de G. Madec en el capítulo de su libro ya citado: “«La chair chrétienne»: Saint Augustin et la corporalité” (cf. Madec, *Lectures Augustiniennes*, 257-270).

Por último, cabe destacar que Agustín no olvida lo que había dicho Fausto a propósito de los ángeles. No niega que los ángeles sean seres que fueron vistos y hablaron a los seres humanos sin haber nacido. No obstante, esto no es un argumento dirimente sobre el nacimiento humano de Cristo. Cristo podría haber querido asemejarse a los ángeles, pero no lo hizo y evidentemente no lo quiso¹⁴⁶. No actuó por necesidad, como parece haberlo hecho el Dios maniqueo, sino libremente: quiso encarnarse y así lo hizo. Se lo ha visto al modo humano y no a la manera de un ser angelical.

1.11. Conclusiones parciales

Hasta aquí, el análisis de los libros considerados de argumento cristológico permite reconocer una serie de elementos que parcialmente conforman la cristología antimaniquea de Agustín.

Los argumentos bíblicos son predominantes en la réplica agustiniana, mientras que los argumentos de razón constituyen un recurso al que escasamente recurre Agustín. De hecho, esto se debe probablemente a que Fausto recurriese a ellos con frecuencia.

El Hiponense ofrece una presentación de la figura de Cristo en la que el nacimiento humano y la verdadera pasión y muerte son considerados elementos pertenecientes al *euangelium* y, por tanto, a la enseñanza de los evangelistas, del Apóstol Pablo y de las iglesias en las que se han sucedido los obispos legítimamente.

La carne de Cristo es asumida de manera veraz y para la salvación-sanación del género humano. Si no fuese así, la salvación, y no la mera crucifixión mística como pensaban los maniqueos, sería una auténtica ficción. El valor teológico dado a la carne en los libros analizados es un eje vertebrador en torno a la cual gira la réplica agustiniana, cuyo objetivo es desarticular los núcleos fundamentales de la cristología de Fausto basados en una comprensión de Cristo, en la cual su humanidad no se ve reconocida ni positivamente valorada o, mejor dicho, es absolutamente negada.

2. Elementos cristológicos presentes en otros libros

La cristología antimaniquea de Agustín no se haya solo en los libros que, hasta ahora, los resultados de la investigación sobre el *Contra Faustum* han señalado como de argumento cristológico. Recordemos que nuestra tesis consiste en proponer que la defensa de la encarnación es un tema transversal de todo el escrito dirigido contra el obispo maniqueo.

Entre otras cosas, esto se debe muy probablemente a las consecuencias que parecen tener para la comprensión de la salvación las *disputationes* con Fausto a propósito de la fe en la encarnación. En seguida veremos cómo dicho tema se hace presente en libros

¹⁴⁶ Cf. Aug., c. *Faust.* XXIX, 4. CSEL 25,1,747/17-23.

que no han sido considerados –al menos no de manera destacada– como de interés para la cristología presente en la obra.

2.1. Ni falsas heridas, ni falsas cicatrices (cf. Libro VI)

En el libro VI encontramos una serie de afirmaciones importantes con relación a la visión negativa que tenían los maniqueos a propósito de la carne, aunque esté relacionado predominantemente con la discusión sobre la aceptación del Antiguo Testamento. En cualquier caso, los maniqueos se negarían a aceptar preceptos como la circuncisión, el descanso sabático y los sacrificios veterotestamentarios. Agustín toma en consideración lo debatido en torno a las promesas¹⁴⁷, pero ahora dirige su atención a lo que Fausto ha puesto en cuestión: los preceptos del Antiguo Testamento¹⁴⁸.

Agustín sostiene que los maniqueos no conocen la distinción que existe en el interior del Antiguo Testamento entre *praecepta vitae agenda* y *praecepta uitae significandae*¹⁴⁹:

«Estos [los maniqueos] desconocen en absoluto la diferencia existente entre los preceptos que regulan la vida y los que la simbolizan. Un ejemplo: *No desearás* es un precepto que regula la vida; *Circuncidarás a todo varón al octavo día* es un precepto que la simboliza»¹⁵⁰.

Esta distinción se basa en un principio de orden exegético aprendido del Apóstol Pablo: en 1Cor 10,6.11 diferencia la sombra de la realidad¹⁵¹. Dicho esto, sobre el marco general de la exposición agustiniana acerca de la interpretación de los *praecepta* del Antiguo Testamento, pasemos a la consideración negativa de la carne propia de los maniqueos, elemento que nos interesa particularmente para comprender una afirmación de Fausto a propósito de la pasión y muerte de Cristo.

Agustín parece transmitir un pensamiento maniqueo: la carne es más impura que cualquier otro alimento¹⁵². En efecto, para los discípulos de Mani la carne encerraría mayor impureza que cualquier otra realidad. Aquí es donde viene a colación el mito del Hombre Primordial y la fabricación del mundo que da origen a toda carne, cuya propagación se debería a la unión sexual. Por su parte, el obispo de Hipona, con 1 Tit 1,

¹⁴⁷ Véase el libro IV.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, VI, 1. CSEL 25,1,284/11 – 285/8.

¹⁴⁹ Sobre esta distinción volverá en *c. Faust.* X, 2. Cf. Alban Massie, “La bipartition de la loi (VI,2). Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 411-414.

¹⁵⁰ Aug., *c. Faust.* VI, 2. CSEL 25,1,285/12-16: *Istos omnino nescire, quid intersit inter praecepta uitae agenda et praecepta uitae significandae. exempli gratia: non concupisces [Ex 20,17] praeceptum est agenda uitae; circumcides omnem masculum octavo die [Gn 17,10] praeceptum est significandae uitae.*

¹⁵¹ Según el texto de Agustín: *haec omnia in figura contingebant illis; scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum obuenit* (1Cor 10,11). Este texto es citado en varias ocasiones: *Ibid.*, IV, 2; VI, 5; VI, 9; VIII, 2; X, 2; XII, 37; XIII, 10; XVI, 10; XVI, 28; XVIII, 6; XIX, 7; XXII, 24.

¹⁵² Cf. *ibid.*, VI, 8. CSEL 25,1,296/8-9: *dicitis: multo amplius inmundae sunt carnes.*

15 *–omnia munda mundis–*, además del Sal 23,1 y 1Tim 4,4, rebatirá este pesimismo encratita de los maniqueos:

«*Todo es puro para los puros; del Señor es la tierra y cuanto la llena; toda criatura de Dios es buena. Todo lo que existe en su naturaleza es bueno en su orden (omnia quippe, quae naturaliter sunt, in ordine suo bona sunt)* y nadie peca en ello, a no ser quien, no respetando por obediencia a Dios su propio orden, altera el de las demás cosas usando mal de ellas»¹⁵³.

Esta reflexión sobre la bondad ontológica de todos los seres creados tiene sentido aquí en la medida en que busca desenmascarar la visión negativa que los maniqueos tenían acerca de la carne. En esta dirección, lo dicho permite entender un dato que nos aporta este libro con relación a la crítica antimaniquea del Hiponense. El obispo maniqueo habría sostenido que Cristo murió con falsas heridas y falsas cicatrices¹⁵⁴. Una vez más: sería imposible para Fausto la ascensión de la carne por parte del Hijo de Dios, mientras ella no sea otra cosa que suma impureza y antítesis de la divinidad.

2.2. Un falso Cristo, adorado junto al sol y a la luna (cf. Libro IX)

Del libro IX, conviene retener una afirmación con relación a la adoración del sol y la luna, que Agustín ve que realizan los maniqueos y que estaría en relación con el falso Cristo predicado por ellos.

Nos encontramos una vez más en el interior de un libro cuyo objeto principal es la discusión sobre el Antiguo Testamento y, más concretamente, sobre la posición que debería tomar un gentil ante la Escritura hebrea. En este contexto, Agustín propone una interpretación de Rom 11,13ss y dice lo siguiente:

«Ya veis, pues, vosotros que no queréis ser injertados en esa raíz, que en ningún modo sois semejantes a las ramas desgajadas, como es el caso del pueblo carnal e impío de los judíos, si no que habéis permanecido en el amargor del olivo silvestre. En efecto, el adorar al sol y a la luna ¿no tiene el mismo sabor que el olivo silvestre de la gentilidad? A no ser que, tal vez, vosotros penséis estar ya fuera del olivo silvestre de la gentilidad, porque le habéis añadido espinas de nueva especie y habéis modelado, no con mano de artesano, sino con un corazón extraviado, un falso Cristo, al que adoráis junto con el sol y la luna (*falsum Christum, quem cum sole et luna coleretis*)»¹⁵⁵.

¹⁵³ Ibid., VI, 8. CSEL 25,1,299/17-21: *omnia munda mundis [Tit 1,15]; domini est terra et plenitudo eius [Ps 23,1]; omnis creatura Dei bona est [1 Tm 4,4]. Omnia quippe, quae naturaliter sunt, in ordine suo bona sunt et nemo in eis peccat, nisi qui ordinem suum in Dei oboedientia non custodiens eorum quoque ordinem male utendo perturbat*. La última expresión nos recuerda la importante distinción agustiniana entre *uti* y *frui*, cf. Cipriani, *Muchos*, 313-315.

¹⁵⁴ Cf. Aug., c. *Faust.* VI, 9. CSEL 25,1,302/9-22.

¹⁵⁵ Ibid., IX, 2. CSEL 25,1,309/9-16: *uidetis ergo uos, qui in ista inseri radice non uultis, non quidem fractis ramis esse similes, sicut est carnalis et inpius populus Iudaeorum, sed in oleastri amaritudine remansisse. nam quid nisi oleastrum gentium sapit adorare solem et lunam? nisi forte propterea uos iam non putatis esse in oleastro gentium, quia spinas noui generis addidistis et falsum Christum, quem cum sole et luna coleretis, non manu fabrilis, sed peruerso corde finxistis?*

Agustín, exagerando la idea de culto solar entre los maniqueos, denuncia, por un lado, que estos no hacen más que recaer en la idolatría típica de la gentilidad y, por otro, que introducen una novedad que da como resultado un *falsus Christus*. Como podemos ver, se trata de un tema al que ya hemos hecho alusión antes. Aquí simplemente destacamos su presencia en un libro que no es estrictamente de argumento cristológico.

2.3. Cristo asumió un cuerpo mortal (cf. Libro XI)

El libro XI, como hemos podido ver, versa sobre uno de los grandes temas de los *capitula* de Fausto: las interpolaciones en el Nuevo Testamento, en este caso, en las cartas paulinas. Por eso, la pregunta: *Apostolum accipis?*¹⁵⁶. Pregunta que podría hacernos pensar que se trata –como la mayoría de los autores piensa– de una discusión sobre el valor y el alcance de algunas afirmaciones del Nuevo Testamento¹⁵⁷. Sin embargo, una vez que Fausto responde afirmativamente, la respuesta a *quaestio* parece se deriva por otros derroteros. Al menos esto se desprende de las palabras del católico ficticio: «Entonces, ¿por qué no crees que el hijo de Dios nació del linaje de David según la carne?»¹⁵⁸. Con esta pregunta estaría aludiendo a la carta a los Romanos, específicamente a Rom 1,3.

En este marco, Fausto sostiene, por un lado, que no ve posible que un apóstol pueda afirmar acerca de Cristo dos opiniones opuestas que en seguida veremos. Dicho esto, ofrece dos posibles interpretaciones: o se trata de dos opiniones diferentes del mismo Pablo, o no es más que una adulteración de la Escritura.

Con relación a la primera hipótesis, podemos decir que resulta de comparar Rom 1,3 con 1Cor 5,15. Esta segunda afirmación paulina sería muestra de un grado superior de conocimiento del Apóstol:

«Nosotros no conocemos a nadie según la carne; y si conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos. Por ello es conveniente que consideres la diferencia que hay entre los dos pasajes, de los cuales uno muestra que Jesús es hijo de David según la carne y otro que él ya no conoce a nadie según la carne. Si uno y otro son de Pablo, será por la explicación que di; o, en caso contrario, uno de ellos no será de Pablo»¹⁵⁹.

La primera idea o creencia sobre Jesús no sería otra cosa que una fe antigua y transitoria, la segunda, en cambio, sería una fe que expresa una novedad y es

¹⁵⁶ Ibid., XI, 1. CSEL 25,1,313/4.

¹⁵⁷ Véase *supra*, cap. III, apartado 4.

¹⁵⁸ Ibid., XI, 1. CSEL 25,1,313/4-5: *cur ergo non credis filium Dei ex semine David natum secundum carnem?*

¹⁵⁹ Ibid., XI, 1. CSEL 25,1,313/14-21: *nos, inquit, neminem nouimus secundum carnem; et si cognouimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non nouimus [2 Cor 5,16]. quare consideres oportet, quantum intersit inter haec duo capitula, e quibus unum perhibet Iesum filium David secundum carnem, alterum uero iam se neminem nosse secundum carnem. quae si utraque sunt Pauli, aut hac ratione erunt, qua dixi, aut unum ipsorum non erit Pauli.*

duradera¹⁶⁰. Como podemos ver, la *fides* en la encarnación, que no sería otra cosa que el conocimiento de Cristo según la carne, según Fausto debe desecharse¹⁶¹. Por otra parte, la segunda manera de entender la fe es muestra de un conocimiento superior al que supo acceder el Apóstol. Dicho conocimiento tendría la característica de ser definitivo. Recordemos¹⁶² que este conocimiento es el propio del “hombre nuevo”, el hombre nacido y formado por Dios, un *anima lucis*, de la cual es prototipo el Apóstol Pablo y, en última instancia, el Jesús histórico, bautizado a orillas del río Jordán.

Este planteamiento de la cuestión, que consiste en una controversia exegética en torno a dos textos aparentemente discordantes, es muestra de un debate de grave importancia para la fe y la doctrina de ambas comunidades. Esto permite al Hiponense desarrollar un argumento en defensa de la encarnación donde el punto de partida es el examen de los libros canónicos y de la *regula fidei*, cuyos pilares son la confrontación de códices de diferentes lenguas, la antigüedad de los mismos y su difusión en las iglesias apostólicas¹⁶³.

Para Agustín la discusión solo puede trabarse en el marco de un estudio de los libros canónicos, cuyo reconocimiento depende de la *auctoritas* de la Iglesia, apoyada en las sedes apostólicas, en la sucesión y en el consenso de los pueblos¹⁶⁴. Pero, además, indica la manera en que se debe proceder ante la difícil interpretación de textos que integran el canon bíblico:

«De este modo, si surgiesen problemas sobre la fidelidad de los ejemplares, como acontece con algunos; problemas de variantes textuales, pocas y muy conocidas por los estudiosos de las Sagradas Escrituras, nuestra duda se solventaría con el recurso a los códices de otras regiones de donde llegó dicha doctrina. Y si también allí hubiese variantes en los códices, se recurriría al criterio del número o de la antigüedad. Y si aún quedase la incertidumbre respecto a las variantes, se consultaría la lengua original de la que fueron traducidos. Este es el proceso de investigación de quienes desean encontrar solución a algo que les crea dificultad en las Sagradas Escrituras, asentadas en tan gran autoridad, buscando en ellas una fuente de instrucción, no motivo de contienda»¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Cf. *ibid.*, XI, 1. CSEL 25,1,313/23-26: *uides ergo eum ueterem appellare et transitoriam fidem illam priorem, id est Iesum credidisse ex semine Dauid secundum carnem, nouam uero hanc secundam et permanentem, quia neminem iam nouerit secundum carnem.*

¹⁶¹ «L'évêque manichéen utilise ce *locus* pour rejeter le dogme catholique de l'Incarnation de Christ» (Decret, “L'utilisation”, 84).

¹⁶² Véase *supra*, cap. IV, apartado 5.2.

¹⁶³ Las premisas del estudio exegético agustiniano son: «texto griego, conocimiento de la lengua original, cotejo de las traducciones, valoración de la tradición textual de cada Iglesia» (Basevi, *San Agustín*, 128). Además, no se debe olvidar el punto de partida que se encuentra en el orden de los principios: la inspiración de los libros sagrados, de la cual se derivan otros como la inerrancia, la armonía, Cristo e Iglesia (cf. *Ibid.*, 164). Véase también: Giuseppe Caruso, “Agostino e la Bibbia greca nelle *Enarrationes in Psalmos*”. *Latinitas* 3 (2015): 25-37; Teske, “Augustine’s Appel”, 157-159.

¹⁶⁴ Cf. Aug., *c. Faust.* XI, 2. CSEL 25,1,315/21-25.

¹⁶⁵ *Ibid.*, XI, 2. CSEL 25,1,315/25 – 316/8: *itaque si de fide exemplarium quaestio uerteretur, sicut in nonnullis, quae et paucae sunt et sacrarum litterarum studiosis notissimae sententiarum uarietates, uel ex*

Este modo de proceder, que podemos denominar de crítica textual, permite anticipar una conclusión que solo se comprende si se tiene presente que el punto de partida para el obispo de Hipona es la *regula fidei*. Prestemos atención a la siguiente afirmación:

«Lo que, tomado de la carta del apóstol Pablo, aducimos contra vuestra doctrina impía, es decir, que el Hijo de Dios procede, según la carne, del linaje de David, se halla en todos los códices tanto nuevos como antiguos; lo leen todas las iglesias y en ello concuerdan todas las lenguas (*omnes codices et noui et ueteres habent, omnes ecclesiae legunt, omnes linguae consentiunt*)»¹⁶⁶.

Se trata de la encarnación del Hijo de Dios atestiguada por Pablo y contrastada por la aplicación de un método riguroso de crítica textual en el marco de la vida eclesial¹⁶⁷. Este tipo de argumentación, que parte de la *regula fidei* e interpreta la Escritura en el marco de la tradición viva de las iglesias, viene reforzada por una crítica al mito del Hombre Primordial y la cristología de Fausto.

En el siguiente texto veremos, por un lado, que Agustín desestima la interpretación de algunos textos paulinos por parte de los maniqueos, pero además podremos observar cómo utiliza una serie de textos de Pablo para dejar en claro que la negación de la encarnación no puede justificarse bajo ningún punto de vista recurriendo a su autoridad:

«¿Qué aceptó del apóstol Pablo? No al primer hombre, al que considera terreno, procedente de la tierra, y de quien dice además: *El primer hombre Adán, se convirtió en alma viviente*. Fausto, en cambio, anuncia no sé qué primer hombre (*nescio quem primum hominem*), ni terreno, procedente de la tierra, ni convertido en alma viviente, sino alguien que, existiendo él mismo en la sustancia divina por ser Dios, sumergió dentro de la raza de las tinieblas, para que ésta los capturase una vez manchados, a sus miembros, vestidos o armas, es decir a los cinco elementos, puesto que no son otra cosa que la sustancia divina. Tampoco admite al segundo hombre del que Pablo dice que procede del cielo; el último Adán, hecho espíritu vivificante, nacido según la carne del linaje de David, nacido de mujer, nacido bajo la ley para redimir a los que estaban bajo la ley, y del que afirma también escribiendo a Timoteo: *Acuérdate de que Jesucristo, nacido del linaje de David según mi evangelio, resucitó de entre los muertos*. Apoyándose en su resurrección, anuncia

aliarum regionum codicibus, unde ipsa doctrina commeauit, nostra dubitatio diiudicaretur, uel si ibi quoque codices uariarent. plures paucioribus aut uetustiores recentioribus praeferrentur: et si adhuc esset incerta uarietas, praecedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur. hoc modo quaerunt, qui, quod eos mouet in scripturis sanctis tanta auctoritate firmatis, inuenire uolunt, ut habeant, unde instruantur, non unde rixentur.

¹⁶⁶ Ibid., XI, 3. CSEL 25,1,316/9-12: *hoc autem, quod aduersus inpietatem uestram ex apostoli Pauli epistula profertur, filium Dei ex semine Dauid esse secundum carnem, omnes codices et noui et ueteres habent, omnes ecclesiae legunt, omnes linguae consentiunt.*

¹⁶⁷ A propósito de este texto, comenta un autor que ha estudiado el concepto de regla de fe: «*Regula fidei* viene relacionada al canon del NT y al *Symbolum*, apelando a la *canonica auctoritas* del *Corpus Paulinum*, el cual no puede contradecir lo que creemos por el resto de la Escritura y que forma nuestro Credo o *Symbolum*» (Mendoza, «La «regula fidei»», 7-8).

también la nuestra diciendo: *Os he trasmitido en primer lugar lo que habéis recibido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las Escrituras; y poco después indica por qué dijo eso: Si se anuncia que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos?»*¹⁶⁸.

El primer hombre del que habla Pablo, para los maniqueos no es Adán, sino el llamado Hombre Primordial, salvador y salvado, sobresaliente protagonista del mito cosmogónico y soteriológico del maniqueísmo. El segundo hombre no es Cristo (cf. 1Cor 15,45) ni mucho menos el nacido del linaje de David (cf. Rom 1,3; 2Tim 2,8) y de mujer (cf. Gál 4,4), cuya resurrección es también parte de la tradición apostólica (cf. 1Cor 15,3ss). Con todo esto, ¿qué cosas niega Fausto? La filiación davídica, el nacimiento de mujer y la muerte, sepultura y resurrección de Cristo. Pero, además, Agustín se preocupa de destacar que para el obispo maniqueo Cristo no tuvo ni siquiera cuerpo mortal (*mortale corpus*)¹⁶⁹. Así, los maniqueos permanecen completamente fuera de la regla de fe eclesial.

De hecho, recurriendo nuevamente a la crítica textual, el Hiponense demuestra de qué manera son verdaderos ambos textos y no hay contradicción alguna entre ellos, así lo hace en *c. Faust.* XI, 4-6. Mientras que inmediatamente después (*c. Faust.* XI, 7) dedicará el espacio restante de este libro a ofrecer una correcta interpretación de 2Cor 5,16. A propósito de ello, cabría destacar dos puntos que nos interesan particularmente.

¹⁶⁸ Aug., *c. Faust.* XI, 3. CSEL 25,1,316/17 – 317/11: *quid enim accepit apostoli Pauli? non primum hominem, quem ille dicit de terra terrenum, de quo item dicit: factus est primus homo Adam in animam uiuentem [1 Cor 15,45; Gn 2,7], ille autem adnuntiat nescio quem primum hominem nec de terra terrenum nec factum in animam uiuentem, sed de substantia Dei id ipsum existentem quod Deus est, membra sua uel uestimenta sua uel arma sua, id est quinque elementa cum et ipsa nihil aliud essent quam substantia Dei, in tenebrarum gente mersisse, ut inquinata caperentur. non secundum hominem, quem Paulus dicit de caelo, quem dicit etiam nouissimum Adam in spiritum uiuificantem, quem dicit factum ex semine David secundum carnem, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret; de quo ad Timotheum dicit: memor esto Christum Iesum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum euangelium meum [2 Tm 2,8]; in cuius exemplo etiam resurrectionem nostram praedicat dicens: tradidi enim uobis in primis, quod et accepistis, quia Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum scripturas; et quia sepultus est et quia resurrexit tertia die secundum scripturas [1 Cor 15,3sq.]. et paulo post infert, quare hoc dixerit: si autem Christus praedicatur, quia resurrexit a mortuis, quomodo dicunt quidam in uobis, quia resurrectio mortuorum non est? [1 Cor 15,12].*

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, XI, 3. CSEL 25,1,317/20. No está de más recordar que para Agustín el hombre es compuesto de cuerpo y alma o, en otras palabras, no existe el hombre sino siendo unión vital de cuerpo y alma, cf. Nello Cipriani, "El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de San Agustín". *Aug(M)* 55 (2010): 241-275; Virgilio Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia* (Milano: Ugo Mursia Editore, 2004). Por otra parte, no debemos olvidar que Agustín, con relación a Cristo, llegará a ver en el elemento corpóreo –inspirado, sin duda, en el prólogo de Juan– toda su condición humana: *dico carnem factum, id est hominem factum* (*Id., trin.* IV, 31. CCL 50,203/41-42).

Primero, que Cristo es llamado “hombre mediador” y “cabeza”¹⁷⁰, de modo que subraya la fuerte contundencia con la que Pablo expresa la fe en la encarnación, fuente de todos los beneficios futuros. Sobre este último punto volveremos más adelante.

Segundo, que Agustín explica los dos sentidos de la palabra «carne» en los escritos de Pablo, esto es, en cuanto *substantia corporis*, así como en tanto *corruptio mortalitatis*¹⁷¹. En este segundo sentido se estaría expresando el Apóstol en 2Cor 5,16. Fausto y su comunidad no lograrían comprender el texto, confundiendo ambos sentidos y privilegiando unilateralmente el primero por sobre el segundo.

2.4. Cristo verdadero y veraz en la *dispensatio humilitatis* (cf. Libro XII)

El libro XII es otro de los que versa principalmente sobre la aceptación del Antiguo Testamento, más específicamente sobre la validez del testimonio profético sobre Cristo. En este sentido, creemos que, en gran medida, el libro contiene una reflexión sobre Cristo como objeto de predicación y anuncio de maniqueos y católicos, en el que se señalan diferencias notables.

Fausto expone en su *capitulum* que los maniqueos pueden y deben prescindir del testimonio de los profetas hebreos. En efecto, presenta la fe de la comunidad maniquea como *simplex et absoluta credulitas*¹⁷², cuyo rasgo particular sería hacer innecesario cualquier tipo de testimonio: «nosotros –dice– no necesitamos testimonio alguno acerca de nuestro Salvador»¹⁷³. Por otro lado, si en los profetas se buscasen y se encontrasen vidas honestas y santas para la edificación de la fe, sería posible atribuirles un valor a sus libros, pero como no se encuentra nada de esto en ellos deben ser rechazados.

Agustín, por su parte, se propone demostrar tres puntos. De hecho, define la discusión como una *disputatio tripartita*: primero quiere demostrar que existen y son ciertos los *praesagia* acerca de Cristo; luego, pretende poner en evidencia qué aportan a los creyentes con relación a la verdad y a la firmeza de la fe; y, por último, procura mostrar que los profetas vivieron de forma coherente a su condición profética¹⁷⁴. En cualquier caso, como hemos podido ver en el libro que analizamos con anterioridad, el Hiponense tratará de ofrecer argumentos de autoridad, esto es, demostrar con la *auctoritas* de los textos canónicos reconocidos por la Iglesia que las profecías deben ser aceptadas y reconocidas como Escritura sagrada.

Para nosotros es importante destacar que, en el marco de una reflexión amplia como la que se propone Agustín, éste intenta demostrar el vínculo estrecho entre los vaticinios y las promesas del Antiguo Testamento, los evangelios y el nacimiento

¹⁷⁰ Cf. Id., c. *Faust.* XI, 7. CSEL 25,1,322/11-12.

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, XI, 7. CSEL 25,1,323/4-7.

¹⁷² *Ibid.*, XII, 1. CSEL 25,1,329/6. Cf. Dorfbauer, “«Christiana religio»”, 328-342.

¹⁷³ *Ibid.*, XII, 1. CSEL 25,1,329/22 – 330/1: *quapropter nos testimoniis de saluatore nostro nullis egemus.*

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, XII, 2. CSEL 25,1,330/26.

humano de Cristo. En otras palabras, si bien Cristo aparece mencionado en innumerables ocasiones a lo largo de este extenso libro, será en torno a su real encarnación que Agustín demuestre la necesidad de abrazar el testimonio de los profetas hebreos: sin su profecía, el Nuevo Testamento y su testimonio sobre Cristo serían ininteligibles o simplemente vacíos de sentido, o bien se predicaría otro Cristo, como parecería suceder en la comunidad maniquea¹⁷⁵.

De hecho, la respuesta agustiniana hace hincapié en el hecho de que la predicación de los maniqueos es la de “otro Cristo”¹⁷⁶ y no aquel anunciado por los profetas y dado a conocer en el Nuevo Testamento. Agustín los compara a los judíos infieles: cuando leen a Moisés, un velo les cubre su corazón (cf. 2Cor 3,15-16). Por eso, los maniqueos no comprenderán el sentido de las profecías si no pasan a Cristo:

«Cuando leen a Moisés, un velo cubre su corazón. Y este velo que les impide comprender a Moisés no les será quitado hasta que no pasen a Cristo (*nisi transierint ad Christum*), no como ellos se lo imaginaron, sino como lo anunciaron los patriarcas hebreos. Así dice el mismo Apóstol: *Cuando pases al Señor, se te quitará el velo*»¹⁷⁷.

Más aún, con Lc 16,29-31, Agustín les reprocha no creer ni a Cristo ni en Cristo y desliza una crítica al docetismo cristológico que sería una imposibilidad o prejuicio de orden ideológico que les conduce al rechazo del Cristo anunciado por los profetas y encarnado según el Nuevo Testamento:

«Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no creerán ni aunque resucite alguien de entre los muertos. Por lo cual, éstos, que no escuchan ni a Moisés ni a los profetas, no solo no creen a Cristo que resucitó de entre los muertos; no creen ni siquiera que resucitó de entre los muertos. ¿Cómo van a creer que resucitó aquel de quien no creen que haya muerto? Pues, ¿cómo pueden creer que haya muerto aquel de quien no creen que haya tenido cuerpo mortal (*quem mortale corpus habuisse non credunt*)?»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ En realidad, todo el Antiguo Testamento es *propheticus*, esto es, posee un valor y una función que bien se puede denominar profética y que Agustín ha defendido ante el literalismo al que el obispo maniqueo se había apegado debido a su dualismo radical. Por otra parte, esta cualidad del Antiguo Testamento hace inteligible y comprensible históricamente la encarnación: «L’histoire elle-même du peuple juif, en sa singularité, détermine la réalité de l’incarnation. Le Christ d’Augustin est héritier en sa chair de cette histoire. L’Ancien Testament est prophétique par ses figures, à condition qu’on perçoive en elles le mouvement de la pédagogie divine qui conduit à l’accueil de la grâce du Nouveau Testament» (Massie, *Le Peuple*, 315).

¹⁷⁶ Aug., c. *Faust.* XII, 4. CSEL 25,1,332/28: *Manichaei alium Christum praedicant.*

¹⁷⁷ Ibid., XII, 4. CSEL 25,1,333/5-10: *cum legitur Moyses, uelamen est super cor eorum [2 Cor 3,15]; neque enim auferetur hoc uelamen, per quod non intellegunt Moysen, nisi transierint ad Christum, non qualem ipsi finxerunt, sed qualem patres Hebraei prophetauerunt. sic enim idem apostolus ait: cum autem transieris ad dominum, auferetur uelamen [2 Cor 3,15sq.].*

¹⁷⁸ Ibid., XII, 4. CSEL 25,1,333/20-27: *si Moysen et prophetas non audiunt, nec si quis a mortuis resurrexerit, credent [Lc 16,31]. quapropter isti non audientes Moysen et prophetas non solum a mortuis resurgenti Christo, sed omnino Christum a mortuis resurrexisse non credunt. quomodo enim resurrexisse credunt, quem mortuum fuisse non credunt? nam quomodo mortuum fuisse credunt, quem mortale corpus habuisse non credunt?*

Para Agustín los maniqueos son falaces anunciadores de un Cristo falaz, mientras la comunidad católica predica al Cristo verdadero y veraz:

«Si nosotros no les creemos a ellos, no es en cuanto falaces anunciadores de un Cristo falaz (*fallax*), sino de su Cristo que en ningún modo existió. Nosotros tenemos al Cristo verdadero y veraz (*habemus enim Christum uerum atque ueracem*), el anunciado por los profetas, anunciado por los apóstoles que tomaban de la ley y los profetas los testimonios para su anuncio, como muestran innumerables pasajes. Todo ello lo resumió de forma sumamente breve y veraz el Apóstol al decir: *Mas ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la ley y los profetas*. ¿Qué profetas, sino los israelitas, de quienes dijo clarísimamente que eran las alianzas, la legislación y las promesas? Promesas ¿de qué, sino de Cristo?»¹⁷⁹.

Cabe decir, que la mayor parte de la respuesta agustiniana, especialmente en *c. Faust.* XII,7-44, consistirá en demostrar que los profetas anunciaron realmente al Cristo verdadero y veraz. Allí encontramos una serie de afirmaciones dignas de destacar, que nos permiten reconocer algunos elementos de orden cristológico que, a su vez, presentan una serie de consecuencias para la soteriología. Podemos enumerarlas de la siguiente manera:

1. Cristo es Señor y Salvador¹⁸⁰;
2. Cristo abre la quinta etapa de la historia a partir de su adviento humilde, haciéndose *per carnem particeps noster*¹⁸¹;
3. El efecto salvífico de su sangre, profetizado en el Antiguo Testamento, es reconocido en la celebración de la eucaristía por los redimidos¹⁸², de hecho, es su pasión la que abre los misterios a los fieles y les permite descubrir los beneficios de su crucifixión y muerte por los pecados de la humanidad, esto es, la *salus* y la *iustificatio*¹⁸³;
4. Apareció en cuerpo humano¹⁸⁴;
5. Nació y padeció como mortal, tal como lo demuestran los libros canónicos y se comprende por medio de la *scientia pietatis et caritatis*, y no existe posibilidad

¹⁷⁹ Ibid., XII, 5. CSEL 25,1,333/28 – 334/9: *nos autem non illis tamquam eius Christi, qui fallax fuit, sed eius, qui omnino non fuit, fallacibus praedicatoribus non credimus. habemus enim Christum uerum atque ueracem, praedictum a prophetis, praedictum ab apostolis praedicationis suae testimonia ex lege et prophetis exhibentibus, sicut innumerabilibus locis ostendunt. quod Paulus breuissime uerissimeque complexus est dicens: nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata per legem et prophetas [Rm 3,21]. quos prophetas nisi Israhelitas, quorum esse apertissime dixit et testamenta et legis constitutionem et promissiones? de quo promissiones nisi de Christo?*

¹⁸⁰ Cf. ibid., XII, 7. CSEL 25,1,335/25.

¹⁸¹ Cf. ibid., XII, 8. CSEL 25,1,336/12-14.

¹⁸² Cf. ibid., XII, 10. CSEL 25,1,339/7-10.

¹⁸³ Cf. ibid., XII, 11. CSEL 25,1,340/20-25.

¹⁸⁴ Cf. ibid., XII, 14. CSEL 25,1,344/4. El Salvador posee un cuerpo humano que es el mismo de los otros hombres (cf. ibid., XII, 39. CSEL 25,1,366/10).

de una identidad cristiana si se niega la venida de Cristo al mundo en la *mortalis carnis infirmitas*¹⁸⁵;

6. Los *praedicatores Christi*, como los ángeles (cf. Jn 1,51), anuncian la buena noticia de Cristo cuando dan a conocer su divinidad y su humanidad¹⁸⁶;

7. Al venir él mismo se conformó a nosotros y se hizo partícipe de nuestra muerte y fuimos vivificados¹⁸⁷;

8. Los hombres, peregrinos durante esta vida temporal, por él, verdadero gran Sacerdote, pueden llegar la Jerusalén celestial¹⁸⁸;

9. Si solo se piensa en su poder (*uirtus*), como hicieron los judíos, y no se comprende su debilidad (*infirmitas*) mediante la cual murió por todos, no se comprende que en él efectivamente se revela la justicia de Dios¹⁸⁹.

Nuestra lectura y síntesis parece indicar que la cristología, con fuerte impronta soteriológica, también permea todo el libro XII¹⁹⁰.

En cualquier caso, conviene detenernos por un momento en la segunda parte de la respuesta del Hiponense, que también interesa a nuestra investigación, no así la tercera que no ofrece consideraciones de orden cristológico.

En la segunda parte se desarrolla el tema de la naturaleza de la fe sencilla y su relación con la encarnación¹⁹¹. Sabemos que Fausto había dicho no necesitar testigos y con ello rechazar prácticamente todas las mediaciones que permiten el acceso a Cristo¹⁹². En este contexto, Agustín muestra que la *simplex fides* no puede ni debe prescindir de las mediaciones, especialmente la ascensión de la humanidad por parte del Hijo de Dios que vendría a ser la primera de todas, si se la considera condición de posibilidad de la fe cristiana.

Agustín aprovecha la inconsistencia del planteamiento de Fausto de una manera contundente:

«¿Quién, por demente que sea, diría que es señal de una fe lánguida el no creer en Cristo sin testigos? Quisiera que me dijeran a quién creyeron ellos acerca de Cristo. ¿Acaso oyeron aquella voz del cielo: *Este es mi hijo*? Fausto, que no quiere que demos fe a testigos humanos acerca de Cristo, nos manda creer más bien a dicha voz, como si su

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, XII, 24. CSEL 25,1,352/26 – 353/19.

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, XII, 26. CSEL 25,1,354/24 – 355/17.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, XII, 35. CSEL 25,1,362/6-7.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, XII, 36. CSEL 25,1,363/12-21.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, XII, 44. CSEL 25,1,373/8-10.

¹⁹⁰ Sobre estas afirmaciones volveremos en el cap. VI.

¹⁹¹ Recordamos aquí que la *simplicitas fidei* fue un tema que preocupó a los primeros teólogos del cristianismo. Para la discusión sobre el ideal de la *simplicitas fidei*, cf. Fiedrowicz, *Teologia*, 19-35.

¹⁹² Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.4.

conocimiento nos hubiera podido llegar a nosotros sin testigo humano. Es manifiesto que llegó por ese cauce»¹⁹³.

El obispo de Hipona no deja de arremeter contra el postulado inconsistente de Fausto cuando le critica haber desechado a los profetas, pero haber aceptado el testimonio de los persas, en clara alusión a Mani: «Quien nos veta admitir como testigos sobre el verdadero Cristo a los profetas hebreos, es Fausto, que dio fe a los errores de los persas acerca del falso Cristo»¹⁹⁴.

En todo caso, es la explicación de la *simplex fides* lo que nos interesa más. Porque parece expresar con mucha claridad que la naturaleza o esencia del cristianismo depende en gran medida de la defensa de la encarnación. El desprecio de la *dispensatio humilitatis* tergiversa la noción misma del cristianismo. En este sentido, Agustín muestra cierta gradualidad en la disciplina católica con relación a la fe:

«Por eso, la disciplina católica enseña que es oportuno nutrir primero a la mente humana con la fe sencilla, para hacerla capaz de comprender las realidades superiores y eternas. Así dice también el profeta: *Si no creéis, no comprenderéis*. La fe sencilla (*simplex fides*), es aquella por la que —antes de conocer la supereminente ciencia de la caridad de Cristo para llenarnos de la entera plenitud de Dios— creemos (*credimus*), no sin motivos, que el plan de humillarse (*non sine causa dispensationem humilitatis eius*), conforme al cual nació y padeció, había sido predicho mucho antes, desde el tiempo de los profetas, por medio de una nación profética, de un pueblo profético, de un reino profético»¹⁹⁵.

El Hiponense pone de relieve que esta fe sencilla no deja de ser parte del credo de su comunidad y que ella consiste en aceptar la *dispensatio humilitatis* a la que se accede por el testimonio profético del pueblo hebreo¹⁹⁶. Aquello que revela la Escritura, que requiere de la fe sencilla, mira a la justificación y glorificación. De ahí la importancia de creer (*credere*) en la autoridad de la Iglesia y de los libros canónicos, para llegar a

¹⁹³ Aug., c. Faust. XII, 45. CSEL 25,1,374/1-8: *quis enim dementissimus diceret eneruis esse fidei de Christo sine teste non credere? uellem mihi isti responderent, cuinam de Christo ipsi credidissent; an illam uocem de caelo audierunt: hic est filius meus [Mt 3,17; Mt 17,5]? ei quippe uoci potius Faustus nos iubet credere, qui de Christo non uult testibus hominibus credi, quasi ad nos etiam eiusdem uocis notitia sine homine teste peruenerit, cum et manifestum sit sic eam peruenerisse.*

¹⁹⁴ Ibid., XII, 45. CSEL 25,1,374/23-25: *sed uidelicet uetat nos Faustus de uero Christo Hebraeis prophetis testibus credere, qui de falso Christo Persarum erroribus credit.*

¹⁹⁵ Ibid., XII, 46. CSEL 25,1,374/26 – 375/8: *faciat ad intellegenda superna et aeterna. sic enim et propheta dicit: nisi credideritis, non intellegetis [Is 7,9]. at ea ipsa est simplex fides, qua credimus, antequam cognoscamus supereminentem scientiam caritatis Christi, ut inpleamur in omnem plenitudinem Dei, non sine causa dispensationem humilitatis eius, qua humanitus natus et passus est, a prophetis per propheticam gentem, per propheticum populum, per propheticum regnum.*

¹⁹⁶ Para una aproximación a los diversos usos del concepto *dispensatio* en Agustín, cf. Hildegund Müller y Karl-Heinz Schwarte, “Dispensatio”. En AugL, vol. 2, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 487-498. El autor llama la atención del uso frecuente en las primeras obras de Agustín y en su predicación, mientras reconoce que en obras dogmáticas y antiheréticas su empleo es menor; asimismo indica que una verdadera excepción es el *Contra Faustum* (ibid., 91). Esto puede deberse a la adecuación y conveniencia del concepto para una obra en la que se defiende la encarnación.

comprender (*intelligere*)¹⁹⁷. Pensar que se puede prescindir de la fe en una *auctoritas* y con ello en la encarnación es un error. Así lo afirma al hablar de los *thesauri absconditi* (cf. Col 2,3):

«Estos no se revelan a nadie que desprecie el alimento que le llega a través de la carne materna, es decir, si desprecia el alimento lácteo que le llega de los pechos apostólicos y proféticos, y como haziado de un alimento de niños, creyéndose ya grande, se abalanza antes sobre los alimentos envenenados de los herejes que sobre el de la sabiduría, para el que osadamente se cree ya capacitado. Nuestra afirmación de que se requiere la fe sencilla no contradice a la otra: que hay que creer a los profetas (*non ergo quod dicimus necessariam simplicem fidem, contrarium est ei, quod dicimus, ut prophetis credatur*). Antes bien, se ajusta perfectamente a ella el creer a los profetas antes de que, purificada y fortalecida la mente, pueda comprender a quien así hablaba por los profetas»¹⁹⁸.

En el creyente, la fe sencilla no cede nunca el espacio a una presunta y presumida fe compleja, típica de iluminados. La fe simple es aquella que acoge humildemente los contenidos de la *regula fidei* y los procura entender también con las disposiciones de la humildad y la piedad. Pero además ella no cesa de estar presente en el *fidelis* porque se corresponde adecuadamente con su objeto en cuanto que no es solo el Verbo preexistente, sino también el Verbo encarnado, misterio soberano de humildad¹⁹⁹.

2.5. La esperanza católica radica en el hombre-Dios (cf. Libro XIII)

En el *capitulum* que da origen a esta *disputatio*, Fausto trata de justificar el rechazo de los patriarcas y profetas. Los gentiles, como él, no tienen por qué aceptar las narraciones o los preceptos que se inspiran en ellos. En otras palabras, el obispo maniqueo sostiene que el Antiguo Testamento no es vinculante para el cristiano que procede de la gentilidad.

Por su parte, Agustín inmediatamente reenvía a Fausto al libro XII²⁰⁰, porque allí había dejado en claro cómo los profetas hebreos vaticinaron la venida de Cristo y en qué manera la fe sencilla depende de la recepción del adviento humilde del Salvador.

Ahora bien, en el libro que en este momento demanda nuestra atención, la respuesta se desglosa en varios momentos bien delimitados. Una primera parte del libro está

¹⁹⁷ Para una aproximación a la comprensión del llamado “círculo hermenéutico” en el método teológico de Agustín, cf. Cipriani, “Introducción”, 27-89.

¹⁹⁸ Aug., c. *Faust.* XII, 46. CSEL 25,1,375/11-21: *et ibi sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, qui nulli aperiuntur, si tibi per maternam carnem traiectionem cibum, id est per apostolica et prophetica ubera lactis alimenta contempserit et tamquam infantilem uictum quasi praegrandi aetate fastidians prius in uenena haereticorum quam in sapientiae cibum, cui se idoneum temere arbitratur, inruerit. non ergo quod dicimus necessariam simplicem fidem, contrarium est ei, quod dicimus, ut prophetis credatur; magis enim ad hoc pertinet, ut prophetis credatur, priusquam purgata et roborata mente possit intelligi, qui per prophetas sic loquebatur.*

¹⁹⁹ Cabe recordar que Agustín hizo de ambos aspectos del misterio de Cristo el principio de coherencia de su doctrina, cf. Goulven Madec, “Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne”. *RechAugPat* 10 (1975): 77-85.

²⁰⁰ Cf. Aug., c. *Faust.* XIII, 2. CSEL 25,1,379/7-8.

dedicada a demostrar que Fausto no puede evitar apoyarse en una *auctoritas* para acceder al testimonio de Cristo, ya sea Mani o la misma fama de Cristo, pero al mismo tiempo Agustín muestra que esta última, no solo presenta serias dificultades a los maniqueos, sino que también exige una vía de acceso anterior o, en palabras más clásicas, una mediación²⁰¹.

Una segunda parte, la más extensa, no es otra cosa que la presentación de los contenidos fundamentales de una catequesis dirigida a un gentil. Con ella, se pretende mostrar que los profetas hebreos sí posibilitan el acceso a Cristo para quienes vienen de la gentilidad. Los aspectos que toca Agustín son diversos: argumentos de credibilidad en la predicación de la Iglesia, cristología, eclesiología y moral²⁰².

Una tercera parte está dedicada a desestimar por completo el testimonio de Mani, que pretende estar a la altura de las *auctoritates* que la comunidad católica solo reconocía en los libros canónicos²⁰³.

Finalmente, encontramos una *exhortatio* final, no sin uso de la ironía, con la que busca que Fausto reconsidere el valor de los testimonios proféticos²⁰⁴.

Dicho esto, aquí quisiéramos destacar que a lo largo de gran parte del libro encontramos indicaciones con relación a la cristología que no debemos obviar en esta instancia. Dentro de la discusión entre ambos adversarios y, en especial, con relación a lo que constituye una catequesis esencial dirigida a un gentil, la fe en Cristo, sobre todo en su divinidad, aparece como un tema central²⁰⁵.

Agustín quiere evitar que se piense que de los profetas puede extraerse la mera conclusión de que Cristo sería un hombre de sabiduría excepcional y capaz de ser instrumento de la salvación de Dios, pero sin tener con el Padre un vínculo ontológico de filiación. Por el contrario, la profecía hebrea muestra que Cristo es el Hijo de Dios y Dios él mismo²⁰⁶. Por eso quienes vienen de la gentilidad encuentran en los profetas hebreos una vía de acceso para llegar a Cristo-Dios.

Mani se ha presentado como Apóstol de Jesucristo²⁰⁷, pero el testimonio que ofrece acerca de Cristo es distinto al de los libros canónicos, que narran su nacimiento

²⁰¹ Cf. *ibid.*, XIII, 2 – 6. CSEL 25,1,379/7 – 384/24.

²⁰² Cf. *ibid.*, XIII, 7 – 16. CSEL 25,1,384/26 – 395/17. En realidad, es en *c. Faust.* XIII, 14 (CSEL 25,1,393/21 – 394,3) donde se enumeran los temas de la catequesis: 1. *de persecutione regum et populorum*; 2. *de fide regum et populorum*; 3. *de abolitione idolorum*; 4. *de caecitate Iudaeorum*; 5; *de probatione codicum ab ipsis custoditorum*; 6. *de amentia haereticorum*; 7. *de excellentia sanctae ecclesiae uerorum et germanorum christianorum*.

²⁰³ Cf. *ibid.*, XIII, 17. CSEL 25,1,398/3 – 399/18.

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, XIII, 18. CSEL 25,1,399/19 – 401/10.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, XIII, 8. CSEL 25,1,386/27 – 387/1; XIII, 14. CSEL 25,1,394/2-3; XIII, 17. CSEL 25,1,398/3-5.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, XIII, 4. CSEL 25,1,380/12-28.

²⁰⁷ *Id.*, *c. ep. Man.* IV, 5. CSEL 25,1,197/10-12: *Manichaeus apostolus Iesu Christi prouidentia Dei patris. haec sunt salubria uerba de perenni ac uiuo fonte*. Véase *supra*, cap. I, apartado 1.1.

humano y su filiación divina. Por esto, el Hiponense describe a Mani como apóstol falso y falaz y a sus correligionarios como discípulos falaces de un falso Cristo. Para un católico como Agustín, Fausto se ve obligado a reconocer una *auctoritas* de manera que pueda llegar al testimonio de Cristo:

«Opino que [Fausto] no presentará personas (*homines*), sino que abrirá libros (*libros*); libros que hallará abiertos no a su favor, sino en su contra. Pues allí leemos y enseñamos que Cristo nació de la virgen María, allí también que el hijo de Dios nació, según la carne, del linaje de David (*ibi enim Christum natum ex Maria uirgine. ibi filium Dei factum ex semine David secundum carnem legimus et docemus*). Y si dijera que han sido falsificados, él mismo destruirá la fe en sus testigos. Si, por el contrario, presenta otros códices que atribuya a nuestros apóstoles, ¿cómo les otorgará él la autoridad que no recibieron de las iglesias de Cristo, establecidas por los mismos apóstoles (*per ecclesias Christi ab ipsis apostolis constitutas*), para que luego pasasen a la posteridad con tan sólido aval? ¿Cómo me presenta escrituras aquél en quien no creo para que, por ellas, crea en él? ¿Cómo intenta darles autoridad él mismo, si no le creo a él?»²⁰⁸.

En cuanto a la opinión pública acerca de Cristo (*de Christo famae*), esto pone a los maniqueos en aprietos, no solo porque podrían verse denunciados ellos mismos por este recurso, sino porque el nacimiento temporal de Cristo, su persona y su actividad son ampliamente difundidos por la autoridad de los libros canónicos que se leen en las iglesias difundidas por toda la tierra. Por eso dice Agustín con relación a la opinión pública respecto a Cristo:

«Ella es más luminosa, más poderosa, domina los oídos, mentes y lenguas de todos los pueblos porque, una vez anunciado Cristo, nacido del linaje de David, según las Escrituras hebreas, muestra como realidad lo que allí está escrito que se prometió a Abrahán, a Isaac y a Jacob: *En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos*. ¿Qué respondéis, pues? ¿A quién habéis creído acerca de Cristo vosotros a quienes no agradan los testigos extraños? Además, la autoridad de nuestros libros, afianzada por el consenso de tantos pueblos mediante la sucesión apostólica, episcopal y conciliar, os es adversa (*nostrorum porro librorum auctoritas tot gentium consensione per successiones apostolorum, episcoporum conciliorumque roborata uobis aduersa est*); los vuestros carecen de ella, puesto que es presentada por tan pocos y por quienes adoran a un Dios y un Cristo mentiroso (*Deum et Christum mendacem colunt*)»²⁰⁹.

²⁰⁸ Id., *c. Faust.* XIII, 4. CSEL 25,1,381/18 – 383/2: *non, opinor, homines producet, sed libros aperiet: quos non pro se, sed contra se apertos reperiet. ibi enim Christum natum ex Maria uirgine. ibi filium Dei factum ex semine David secundum carnem legimus et docemus. Quod si eos infalsatos dixerit, ipse testium suorum fidem obpugnabit; si autem alios, quos dicat apostolorum nostrorum, codices protulerit, quomodo eis ipse auctoritatem dabit, quam per ecclesias Christi ab ipsis apostolis constitutas non accepit, ut inde ad posteros firmata commendatione transcurreret? quomodo ille, cui non credo, profert mihi scripturas, quibus de illo credam, et eis ipse conatur dare auctoritatem, cum ego ipsi non credam?*

²⁰⁹ Ibid., XIII, 5. CSEL 25,1,382/12-22: *ea quippe clarior, ea praepollentior, aures et mentes et linguas omnium gentium tenet, quae Christo ex semine David secundum scripturas Hebraeas disseminato inplet, quod ibi scriptum est promissum Abrahae et Isaac et Iacob. in semine tuo benedicentur omnes gentes [Gn 22,18; Gn 26,4; Gn 28,14]. quid ergo respondetis, cuinam de Christo credideritis, quibus testes alienigenae non placent? nostrorum porro librorum auctoritas tot gentium consensione per successiones apostolorum,*

Otro texto igual de claro con relación a la *auctoritas* es el siguiente:

«Si, pues, ni la antigüedad de la autoridad de las Escrituras, ni la fuerza argumentativa de los milagros ni la santidad de costumbres ni la verdad percibida por la razón os avala, marchad confundidos y regresad confesando que el Cristo, salvador de todos los que creen en él (*Christum omnium in se credentium saluatorem*), es aquel cuyo nombre y cuya iglesia muestra la época presente tal como lo anunció la anterior (*cuius nomen et cuius ecclesiam ita exhibent praesentia tempora, sicut praeterita nuntiarunt*), no mediante un cualquiera que procede de escondrijos cavernosos, sino por cierta nación y cierto reino instituido y difundido con esa finalidad. En efecto, allí se señalaba en figuras todo lo referente a él, que ahora, ya explicitadas, se reconocen en la realidad, y se escribía como anuncio profético, lo que ahora ofrece la predicación apostólica»²¹⁰.

Como podemos ver, son muchas los lugares o fuentes que permiten el acceso a Cristo, Salvador de los creyentes, pero los maniqueos no lo reconocen. A partir de este tipo de actitud de desconocimiento de las Escrituras canónicas y de la Iglesia como *auctoritas*²¹¹, parece derivarse un cambio en la doctrina acerca de Cristo. En cambio, las comunidades católicas anuncian un Cristo que no cambia, que es el mismo: tanto el que se predicó en el pasado como el que se anuncia en el presente.

En cualquier caso, al centro de la catequesis que todo gentil que se acerca debería recibir la fe en Cristo hombre-Dios. Agustín deja muy en claro que se debe evitar que un pagano juzgue a Cristo tan solo como un hombre excepcional. Más aún, recuerda que dos son los errores cristológicos que hay que evitar:

«Hubo algunos que erraron al creer que Cristo era Dios, pero negando que fuera hombre; y, a su vez, otros al considerarle ciertamente hombre, pero negando que fuera Dios, o le despreciaron o, poniendo su esperanza en un hombre, incurrieron en aquella maldición»²¹².

episcoporum conciliorumque roborata uobis aduersa est; uestrorum autem nulla est. quia et a tam paucis profertur et ab eis, qui Deum et Christum mendacem colunt.

²¹⁰ Ibid., XIII, 6. CSEL 25,1,384/14-24: *si ergo nec scripturarum auctoritatis antiquitas nec miraculorum potestas nec morum sanitas nec rationis ueritas uos adserit, abite confusi et redite confessi ipsum esse Christum omnium in se credentium saluatorem: cuius nomen et cuius ecclesiam ita exhibent praesentia tempora, sicut praeterita nuntiarunt. non per quemlibet de cauernosis latebris procedentem, sed quadam gente et quodam regno ad hoc propagato et instituto, ut ibi de illo cuncta figuris praenotarentur, quae nunc expressa rebus agnoscerentur. et ibi per prophetas praedicta scriberentur, quae nunc per apostolos praedicata praestarentur?*

²¹¹ La concepción del obispo de Hipona sobre la Iglesia maduró progresivamente. Uno de los primeros modelos eclesiológicos estuvo marcado por dos binomios Iglesia-Cristo e Iglesia-Sagrada Escritura, ambos religados intensamente en el calor de la polémica antimaniquea. Así nace el modelo de Iglesia como autoridad creíble, cf. Grossi, *La Chiesa*, 41-51.

²¹² Aug., *c. Faust.* XIII, 8. CSEL 25,1,387/19-22: *sic enim quidam Deum credendo Christum et hominem negando errauerunt; et rursus quidam hominem putando et Deum negando aut contempserunt aut in homine spem suam ponentes in illud maledictum inciderunt.* Si bien algunos han señalado que son tres los errores cristológicos que Agustín suele señalar en su producción literaria: el de Fotino, el de Apolinar y el de los maniqueos (cf. du Roy, *L'intelligence*, 91-92), en este texto no podemos dejar de ver la huella de la teología pronicena que, en todo caso, procura evitar los errores de arrianismo y sabelianismo.

Pero hay más, la enseñanza de los apóstoles asume y completa la profecía porque no solo considera a Cristo como Dios, sino que, en cuanto hombre, lo reconoce mediador (*mediator*) entre Dios y los hombres. Esto lo permite su verdadera *natura humana*²¹³. Es la forma de siervo la condición de posibilidad para salvar a los hombres:

«El corazón duro está por doquier. Es hombre; ¿quién lo conoce? Por tanto, hombre para sanar mediante la fe a los duros de corazón a través de la condición de siervo (*per formam serui*) a fin de que le reconozcan como Dios que se hizo hombre por estos, para que no pusieran su esperanza en un hombre, sino en el hombre Dios (*sed in homine Deo*)»²¹⁴.

Y para una síntesis de la confesión de fe que Agustín va desarrollando en clave antimaniquea leemos:

«Todo ello para que nuestra esperanza no radique en un hombre, pensando en la maldición del profeta, sino en el hombre Dios (*sed sit in homine Deo*), esto es, en el hijo de Dios, el Salvador Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres (*in filio Dei saluatore Iesu Christo, mediator Dei et hominum*). Por su condición de siervo, el Padre es mayor que él, pero en la condición divina es igual al Padre»²¹⁵.

Las fórmulas cristológicas que aparecen en este texto nos hacen caer en la cuenta de la manera en que Agustín busca expresar que solo en la medida en que Cristo es hombre-Dios es que puede ser considerado mediador y salvador. Aspectos del misterio de Cristo que encuentra en la Escritura y en la regla de fe²¹⁶.

2.6. Asumió la muerte del hombre en favor del hombre (cf. Libro XIV)

En el libro XIV se aborda una cuestión fundamentalmente exegética, referida al Antiguo Testamento. Sin embargo, la *disputatio* no deja de versar acerca de culto que debe rendirse a Cristo. Fausto rechazaba a Moisés por haber maldecido a Cristo que colgó del madero (cf. Dt 21,23 y Gal 3,13). Un testimonio de estas características sería inaceptable. Leamos nuevamente un texto ya citado del *capitulum* al que hacemos alusión porque nos permitirá apreciar mejor la respuesta del Hiponense:

²¹³ Cf. Aug., c. *Faust.* XIII, 8. CSEL 25,1,387/22 – 388/1.

²¹⁴ Ibid., XIII, 8. CSEL 25,1,388/3-7: *grauē cor per omnia, et homo est, et quis agnoscet eum? [Ier 17,9] ideo quippe homo, ut graues corde per formam serui ex fide sanarentur et eum agnoscerent Deum, qui propter eos factus est homo, ne in homine spes eorum esset, sed in homine Deo.*

²¹⁵ Ibid., XIII, 8. CSEL 25,1,388/20-25: *ut spes nostra non sit in homine propter illud per prophetam edictum maledictum, sed sit in homine Deo, id est in filio Dei saluatore Iesu Christo, mediatore Dei et hominum; et quo pater maior est propter formam serui, et qui patri aequalis est propter formam Dei.*

²¹⁶ A propósito de las reglas de fe o de verdad, dice V. Grossi: «sono attestate nella linea del genere dei simboli, ne riflettono molta parte ma, più che sul piano di una professione di fede, sono soprattutto indicazioni degli spazi di ricerca, in particolare nell'interpretazione delle sacre Scritture e di accreditate usanze nella Chiesa. La *regula fidei* era pertanto norma dell'*intelligere* della fede e, allo stesso tempo, norma di fede» (Vittorino Grossi, *Linee di ecclesiologia patristica. Il formarsi della coscienza di "Chiesa" nei primi sette secoli* [Roma: Borla, 2014], 19).

«Detestamos a Moisés sobre todo porque arremetió con la atroz afrenta de la imprecación contra Cristo, el hijo de Dios, que por nuestra salvación colgó del madero (*quod Christum filium Dei, qui nostrae salutis gratia pependit in ligno*)»²¹⁷.

La discusión entablada en este libro permitirá al Hiponense poner de manifiesto, una vez más, la cristología deficiente de Fausto. Pero además le ofrece la posibilidad de hacer notar las diferentes consecuencias que se desprenden de dos cristologías tan diversas como las que derivan de dos confesiones de fe como son la católica y la maniquea.

Para el obispo de Hipona la maldición de Moisés no toca a Cristo, quien realmente tuvo un cuerpo vulnerable y mortal, cuyas heridas fueron reales, así como su posterior resurrección lo testifica. La negación de la carne real de Cristo conduce a una interpretación errónea del texto de Moisés que, por otra parte, debe ser leído a la luz de la doctrina sobre la muerte como consecuencia del pecado y de los textos en donde Pablo habla de la salvación de Cristo por medio de su muerte verdadera:

«¿Por qué se extraña Fausto de que haya sido maldecido el pecado, maldecida la muerte, maldecida la mortalidad de la carne sin pecado de Cristo (*maledictam esse mortalitatem carnis sine peccato Christi*), mortalidad originada por el pecado del hombre incluso en Cristo? Él tomó cuerpo de Adán, porque de Adán procedía la virgen María que alumbró a Cristo. Había dicho Dios en el paraíso: *El día en que lo toquéis, moriréis*. Esta es la maldición que colgó del madero (*hoc est maledictum, quod pependit in ligno*). Niegue que Cristo fue maldecido, quien niega también que murió; mas quien confiesa que murió y no puede negar que la muerte procede del pecado, y que por eso mismo se la llama también a ella pecado, escuche al Apóstol que dice: *Se hizo maldición por nosotros*, igual que no temió decir: *Murió por todos*. Este “murió” es lo mismo que se hizo maldición, porque la misma muerte procede de la maldición y maldición es todo pecado, tanto aquel a cuya comisión sigue el castigo, como el mismo castigo, al que con otro nombre se le llama pecado, porque procede del pecado. Cristo tomó, sin la culpa, nuestro castigo, para borrar con él nuestra culpa y dar fin también a nuestro castigo»²¹⁸.

Agustín hábilmente dice que “maldito” no es el que cuelga del madero, sino que “maldita” es la muerte del que murió crucificado. Por otra parte, se preocupa de aclarar

²¹⁷ Aug., c. *Faust.* XIV, 1. CSEL 25,1,401/15-18.

²¹⁸ Ibid., XIV, 4. CSEL 25,1,405/23-406/15: *quid ergo miratur Faustus maledictum esse peccatum, maledictam esse mortem, maledictam esse mortalitatem carnis sine peccato Christi, ex peccato tamen hominis etiam in Christo factam? ex Adam quippe corpus adsumpsit, quia ex Adam uirgo Maria, quae peperit Christum. dixerat autem Deus in paradiso: qua die tetigeritis, morte moriemini [Gn 2,17]. hoc est maledictum, quod pependit in ligno. ille neget Christum maledictum, qui negat et mortuum; qui autem confitetur et mortuum et negare non potest mortem de peccato esse et ob hoc etiam ipsam peccatum uocari, audiat apostolum dicentem: quoniam uetus homo noster simul cum illo crucifixus est [Rm 6,6], et intellegat, quem maledictum Moyses dixerit ideoque securus apostolus ait de Christo: factus est pro nobis maledictum [Gal 3,13], sicut non timuit dicere: pro omnibus mortuus est [2 Cor 5,15]. hoc est enim mortuus est [2 Cor 5,15], quod maledictus [Gal 3,13] quoniam mors ipsa ex maledicto est et maledictum est omne peccatum, siue ipsum, quod fit, ut sequatur subplicium, siue ipsum subplicium, quod alio modo uocatur peccatum, quia fit ex peccato. suscepit autem Christus sine reatu subplicium nostrum, ut inde solueret reatum nostrum et finiret etiam subplicium nostrum.*

que la maldición, esto es, la muerte, castiga la carne de Cristo que está libre de pecado. Además, no solo es llamada “pecado” la comisión de un delito contra la ley divina, sino también, y análogamente, el castigo del mismo²¹⁹. Sería este último significado por el que puede aceptarse cualquier tipo de afirmación que sostenga que Cristo haya asumido en su humanidad la realidad del pecado, en cuanto que ha pagado con su muerte un castigo por el que no cometió delito alguno.

Dicho esto, conviene destacar que la interpretación maniquea de Dt 21,23 se acomoda la imagen cristológica del *Iesus patibilis* y elude la interpretación paulina del mismo en el conjunto del *corpus* de Pablo. En esta dirección, se entiende que Agustín recurra a Rom 8,3 para mostrar una vez más la asunción de la carne de Cristo y su muerte verdadera, sin haber cometido pecado alguno:

«Dice: Dios envió a su hijo en la semejanza de carne de pecado, para condenar por el pecado el pecado en la carne. Así, pues, aquella carne no era carne de pecado, porque no había entrado del mugrón de la mortalidad en María, por medio de varón; con todo, como la muerte procede del pecado, por el hecho mismo de ser mortal tenía la semejanza de la carne de pecado»²²⁰.

En definitiva, los herejes quieren excluir a Cristo de esa maldición para excluirlo también de la verdad de la muerte. Por supuesto que se parte del presupuesto de que no es digno de Dios asumir la carne y morir carnalmente. Así, los maniqueos no reconocen ni la muerte ni la crucifixión real de Cristo²²¹.

Por el contrario, Agustín ve en la asunción de la muerte y crucifixión de Cristo la expresión máxima de la dimensión soteriológica de la encarnación. Por eso dice con relación a Cristo:

«Mas como asumió la muerte del hombre y en favor del hombre (*cum uero ex homine et pro homine mortem suscepit*), no desdeñó recibir también de él y en favor de él la maldición que acompaña a la muerte justamente aquel hijo de Dios, vivo siempre en su justicia, pero muerto por nuestros delitos en la carne recibida de nuestro castigo (*mortuus autem propter delicta nostra in carne suscepta ex poena nostra*). Así siempre es

²¹⁹ Dos elementos son evidentes en la comprensión del pecado según Agustín: por un lado, se trata de una falta contra el Creador y el plan divino; por otro, es un acto desordenado de la voluntad humana afectada por el pecado original. Estos elementos están completamente ausentes de la vida de Cristo. Para una aproximación general a la noción agustiniana de pecado, cf. Mathijs Lamberigts, “Peccatum”. En *AugL*, vol. 4., editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2012-2018), 581-599.

²²⁰ Aug., *c. Faust.* XIV, 5. CSEL 25,1,406/18-24: *misit, inquit, Deus filium suum in similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnetur peccatum in carne [Rm 8,3]. non erat ergo illa caro peccati, quia non de traduce mortalitatis in Mariam per masculum uenerat; sed tamen quia de peccato est mors, illa autem caro quamuis ex uirgine, tamen mortalis fuit, eo ipso, quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati.*

²²¹ Cf. *ibid.*, XIV, 6. CSEL 25,1,407/14-22.

bendito en su justicia, pero maldito por nuestros delitos en la muerte recibida de nuestro castigo»²²².

Agustín se detiene en otros detalles para refutar la interpretación maniquea de la maldición de Moisés, aquí nos basta agregar que la insuficiencia de la cristología maniquea le lleva denunciar que detrás de su aparente culto a Cristo no hay más que una religión idolátrica:

«En los últimos tiempos algunos se apartarán de la fe, prestando atención a espíritus seductores y a las doctrinas de los demonios embaucadores en su hipocresía. ¿Quiénes, sino demonios, amigos del engaño, convencerían a éstos de que fue engañosa la pasión de Cristo, engañosa su muerte, engañosas las cicatrices que mostró; es decir que no padeció en verdad, ni murió en verdad, ni fueron verdaderas aquellas cicatrices producto de verdaderas heridas (*quod Christus fallaciter passus, fallaciter mortuus sit, fallaciter cicatrices ostenderit, id est non uere passus nec uere mortuus sit nec illae uerae fuerint ex ueris uulneribus cicatrices?*)? ¿Qué doctrinas de los embaucadores demonios hay más patentes que éstas que persuaden que el Hijo de Dios, es decir, la misma Verdad, es mentirosa?»²²³.

No creemos equivocarnos si vemos aquí una de las defensas más claras de la encarnación con relación al conjunto de la obra. Agustín pareciera querer indicar que la fe en el Verbo encarnado es la piedra de toque que distingue el cristianismo de la idolatría²²⁴.

2.7. Cristo verdadero *in ueritate carnis* (cf. Libro XV)

Aunque se trata de una *disputatio* relacionada con la aceptación del Antiguo Testamento, la controversia es prevalentemente eclesiológica. Fausto reclama para su comunidad el título de *Sponsa Christi*²²⁵, mientras que Agustín, en su respuesta, se lo niega y lo reclama para la *Catholica*²²⁶, única y verdadera esposa de Cristo.

²²² Ibid., XVI, 6. CSEL 25,1,407/28 – 408/1: *nam hoc est, quod non uultis: inde satagitis, inde seducitis. Displicet enim uobis maledictus pro nobis, quia displicet mortuus pro nobis: tunc enim extra maledictum illius Adam, si extra illius mortem. cum uero ex homine et pro homine mortem suscepit, ex illo et pro illo etiam maledictum, quod morti comitatur, suscipere non dedignatus est etiam ille, prorsus etiam ille filius Dei semper uiuus in sua iustitia, mortuus autem propter delicta nostra in carne suscepta ex poena nostra.*

²²³ Ibid., XIV, 10. CSEL 25,1,410/25 – 411/6: *quia in nouissimis temporibus recedent quidam a fide, intendentes spiritibus seductoribus, doctrinis daemoniorum in hypocrisi mendaciloquorum [1 Tm 4,1]. qui enim nisi daemones, quibus est amica fallacia, istis persuaderent, quod Christus fallaciter passus, fallaciter mortuus sit, fallaciter cicatrices ostenderit, id est non uere passus nec uere mortuus sit nec illae uerae fuerint ex ueris uulneribus cicatrices? quae sunt euidentiores doctrinae mendaciloquorum daemoniorum quam istae, quibus persuadetur filium Dei, id est ipsam ueritatem esse mendacem?*

²²⁴ Cf. Robert Dodaro, “«Omnes haeretici negant Christum in carne uenisse» (Aug., *serm.* 183.9.13): Augustine on the Incarnation as Criterion for Orthodoxy”. *AugStud* 38/1 (2007): 163-174.

²²⁵ Cf. Aug., c. *Faust.* XV, 1. CSEL 25,1,416/8. A lo largo de todo el libro se recurre a la *personificatio*, ya impuesta por Fausto al reclamar el título de esposa para su comunidad y al introducir la *metaphora* del adulterio. Para estos recursos retóricos se puede consultar: Jerónimo Leal, *Retorica patristica: elocutio e clausole metriche. Una guida all’analisi degli scritti latini cristiani antichi*. Roma: Edusc, 2024.

²²⁶ Para uso del término en el *Contra Faustum*, cf. M.-Y. Perrin, “Hérésiologies”, 49-50.

Dicho esto, nos interesa puntualmente reconocer el subrayado que Agustín traza a propósito de la relación entre eclesiología y cristología²²⁷. Su comunidad es la única *uera Sponsa Christi*, del Cristo verdadero y veraz. Ella nace del costado abierto de su Señor que redime y perdona los pecados por medio de su sangre verdadera. La relación entre Cristo, la Iglesia y su predicación debe ser de tal modo armónica que un error en la predicación implicaría la deformación de la imagen eclesial, puesto que la *Ecclesia* dejaría de ser la verdadera *sponsa*, porque solo en ella se encuentra el verdadero alimento, la leche y el pan de los creyentes. Veamos las siguientes palabras dirigidas a la *Catholica*:

«Así, pues, también a ti, Iglesia católica, verdadera esposa del verdadero Cristo (*uera sponsa ueri Christi ecclesia catholica*), te dirigiré la palabra, según mis capacidades [...]. No te dejes engañar bajo el nombre de la verdad; solo tú la posees, en tu leche y en tu pan; en cambio, en la otra solo existe su nombre, no ella. También estás segura en tus hijos mayores; pero en ti llamo a tus párvulos, mis hermanos, mis hijos, mis amos, a los que, cual si fueran huevos, das calor con tus alas solícitas o, cual bebés aún sin habla, nutres con tu leche, virgen madre fecunda e incorrupta. Llamo en ti a esos tus hijos tiernos, para que no se aparten de ti, seducidos por una gárrula curiosidad, sino que declaren el anatema a quien les anuncie algo distinto de lo que recibieron en tu seno, ni abandonen al Cristo verdadero y veraz, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, ni la enorme abundancia de su dulzura, que reserva para los que le temen, y plenifica a los que esperan en él. ¿Cómo pueden hallarse las palabras del Veraz en quien predica a un Cristo falaz (*ibi uero quomodo possunt esse uerba ueracis in praedicatore Christi fallacis*)?»²²⁸.

La oposición entre *fabula* y *ueritas* se repite una vez más y no falta la nota antidoceta para expresar dicha diferencia, tal como la conclusión del libro lo demuestra. A partir de recursos de la retórica clásica, como la *sermocinatio*, el apóstrofe y la personificación²²⁹, continúa Agustín dirigiéndose a la comunidad maniquea:

«Piensa pacientemente en ellas y vuelve a mí, te dice la verdad. Vuelve a mí y quedarás purificada; serás renovada, si te avergüenzas de ti y te devuelves a mí. Escucha esto; esto

²²⁷ Cf. D'Andrea, "Filius", 273-305.

²²⁸ Cf. ibid., XV, 3. CSEL 25,1,420/2 – 421/2: *te ergo, uera sponsa ueri Christi ecclesia catholica, adloquar et ego te pro modulo meo [...] noli decipi nomine ueritatis; hanc sola tu habes, et in lacte tuo et in pane tuo; in hac autem tantum nomen eius est, ipsa non est. et in tuis quidem grandibus secura es; sed appello in te paruulos tuos, fratres, filios, dominos meos, quos uel tamquam oua sollicitis alis foues uel tamquam infantes lacte nutris, sine corruptione fecunda uirgo mater. hos in te appello teneros fetus tuos, ne garrula curiositate seducantur abs te, sed potius anathement, si quis eis euangelizauerit praeter id, quod acceperunt in te, nec relinquunt uerum ueracemque Christum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, et magnam multitudinem dulcedinis eius, quam abscondit metuentibus se, perfecit autem sperantibus in se. ibi uero quomodo possunt esse uerba ueracis in praedicatore Christi fallacis?*

²²⁹ Estas figuras aparecen en muchas ocasiones a lo largo de todo el libro XV. Puede ser útil consultar: para el apóstrofe (cf. Lausberg, *Manual*, vol. 2., 192-193); para la *sermocinatio* (cf. ibid., 235-241) y para la *prosopopeia* (cf. ibid., 241-245).

lo dice la auténtica Verdad, la que ni luchó bajo formas engañosas con la raza de las tinieblas; ni te redimió con sangre aparente»²³⁰.

La verdad cristológica –que se encuentra en la *fides catholica*– aparece estrechamente vinculada a la verdad eclesiológica, y viceversa. El ser de la Iglesia es comprensible a la luz del misterio del Verbo encarnado, a la luz de Cristo que nació como verdadero hombre «en la verdad de la carne (*in ueritate carnis*)»²³¹.

2.8. Verdadera es la carne de Cristo (cf. Libro XVI)

En el libro XVI nos encontramos con otro *capitulum* cuyo objeto es la discusión sobre la autoridad de Moisés, aunque en realidad trata acerca de una afirmación que se encuentra en Jn 5, 46²³². Ante todo, para Fausto Moisés es *alienus a Christo*, esto es, no es ni profeta de Cristo ni su figura tiene relevancia alguna para el cristianismo. Por otra parte, y con relación al texto bíblico antes citado, Fausto dice no haber encontrado ninguna profecía escrita por Moisés sobre Cristo y, por este motivo, propone dos posibles soluciones: o considerar falso dicho capítulo, o mentiroso a Jesús. Por supuesto, en coherencia con su línea argumentativa, se muestra propenso a concluir que el texto es falso y, por tanto, sostiene que no sería más que otra interpolación²³³.

Ahora bien, nos interesa señalar que, a partir de algunos textos bíblicos citados por Fausto para probar que no son profecías verdaderas las de Moisés sobre Cristo como, por ejemplo, Dt 18,15 o Dt 28,66, Agustín retorna sobre algunos elementos cristológicos de los que adolece la fe maniquea y que la aparta de la regla de fe católica.

En primer lugar, Agustín reprocha a Fausto la inconsistencia de su presentación de Cristo como *auctor ueritatis*, siendo que no parece tener sólidos fundamentos para saber si el mismo Señor dice la verdad. En efecto, le demanda decir cuáles son las fuentes que le permiten reconocer a Cristo como aquel que dice la verdad y es la verdad en sí misma, sobre todo a partir del momento en que Fausto cuestiona la *auctoritas* de los escritos canónicos:

«Si creyeratis a Moisés, creeríatis también en mí; pues él escribió de mí, no hay razón alguna para que finjas hallarte en un enorme apuro y obligado a aceptar uno de los dos extremos, a saber, o declarar falso ese pasaje o mentiroso a Jesús. Pues, como este pasaje es verídico, así también es veraz Cristo. “Pareció más correcto, dijo [Fausto], atribuir falsedad a los escritores que la mentira al autor de la verdad”. ¿Así que tú crees que es autor de la verdad Cristo, a quien tú presentas simulando la carne, la muerte, las heridas y las cicatrices? (*itane tu Christum credis ueritatis auctorem, quem praedicat carnis et mortis et uulnerum et cicatricum simulatorem?*) Quiero que me muestres dónde has

²³⁰ Aug., c. Faust. XV, 11. CSEL 25,1,439/19-23: *patienter cogita eas et reuertere ad me, dicit ueritas. reuertere ad me, et mundaberis, reparaberis, si confundaris tibi et refundaris mihi. hoc audi, hoc dicit uera ueritas, quae nec fallacibus formis cum tenebrarum gente pugnavit nec fallaci sanguine te redemit.*

²³¹ Ibid., XV, 7. CSEL 25,1,429/3.

²³² Ibid., XVI, 1. CSEL 25,1,439/13 – 440/1: *quare Moysen non accipitis, cum Christus dicat: Moyses de me scripsit [Io 5,46], et: si crederetis Moysi, crederetis et mihi [Io 5,46]?*

²³³ Véase *supra*, cap. III, apartado 4.

aprendido que Cristo es autor de la verdad, si osas atribuir falsedad a quienes escribieron sobre él, cuya autoridad avalada y afianzada por lo reciente de los acontecimientos pasó a la posteridad. Tú no viste a Cristo, ni habló contigo como lo hizo con los apóstoles, ni te llamó desde el cielo como a Saulo. ¿Qué podemos pensar, qué podemos creer acerca de él, sino lo que atestigua la Escritura? Además, si miente el evangelio, extendido y conocido por todos los pueblos y puesto desde el comienzo del anuncio del nombre de Cristo en todas las iglesias en cima tan alta de santidad, ¿qué Escritura se puede presentar a la que haya que creer acerca de Cristo? ¿Qué escrito puedes ofrecer del que aquel que no quiere darle fe no diga que es pura invención, si se pone en duda la celebridad tan grande del evangelio?»²³⁴.

Como podemos ver nuevamente, se trata de una discusión sobre los principios hermenéuticos de Fausto²³⁵, que no dejan de ejercer un notable influjo en su cristología. Hasta tal punto llega el reproche del Hiponense con relación a la falta de crédito de los maniqueos ante la *auctoritas* de los libros canónicos que los llama a ellos – y no a Moisés como pretendía Fausto – ladrones y salteadores, aplicándoles la imagen de Jn 10,8 a ellos mismos: porque son los maniqueos quienes no tienen profetas que hayan anunciado la venida de Cristo y por ello inventan un Cristo en una falsa carne que, al mismo tiempo, habría de padecer una falsa muerte²³⁶.

Por otro lado, con relación a la interpretación de Dt 18,15 – «*Les suscitaré un profeta semejante a ti de entre sus hermanos*» – que según Fausto no tendría valor profético, Agustín hace una exégesis que muestra una vez más su interés por subrayar la real encarnación del Hijo de Dios.

Fausto establecía una antítesis entre Moisés y Cristo para desacreditar su valor profético al subrayar la total desemejanza entre uno y otro. En cambio, el Hiponense refiere todo el texto a Cristo, no sin recurrir a otros textos canónicos para rubricar su

²³⁴ Ibid., XVI, 11. CSEL 25,1,449/26 – 450/20: *si crederetis Moysi, crederetis et mihi; de me enim ille scripsit [Io 5,46], nihil est, quod te in ingenti aestu positum fingas et cogi uidearis in alterum e duobus, ut aut falsum pronunties capitulum hoc aut mendacem Iesum. Sicut enim hoc capitulum uerum est, ita et uerax est Iesus. rectius uisum est, inquit, scriptoribus ascribere falsitatem quam ueritatis auctori mendacium [Faust. A. c. Faust.]. itane tu Christum credis ueritatis auctorem, quem praedicis carnis et mortis et uulnerum et cicatricum simulatorem? uolo mihi ostendas. unde auctorem ueritatis didiceris Christum, si eis, qui de illo scripserunt, quorum auctoritas recenti memoria commendata atque firmata in posteris emanauit, audes adscribere falsitatem. non enim uidisti Christum, aut quemadmodum cum apostolis locutus est tecum, aut de caelo te sicut Saulum uocauit. quid de illo sentire, quid credere possumus, nisi quod scriptura testatur? porro si mendax est euangelium disseminatum et notum omnibus gentibus et ab initio praedicationis nominis Christi in ecclesiis omnibus in tanto sanctitatis culmine conlocatum, quae scriptura proferri potest, cui de Christo fides habenda sit? quid poteris proferre scriptum, quod non ille, qui hoc non uult credere, dicat esse confictum, si tanta euangelii notitia uenit in dubium?*

²³⁵ Fausto rechaza el Antiguo Testamento y además hace críticas específicas al mismo y en todo momento lo hace apoyándose en otras *auctoritates*. Como dice I. Bochet a propósito de un texto que se encuentra en el libro XII: «En XII, 1, parlant plus généralement des prophètes, il fonde son rejet sur les écrits de Mani et d'Adimante: "Les livres de nos pères ont amplement démontré qu'ils n'ont rien prophétisé au sujet du Christ". C'est donc le Canon manichéen qui lui permet de rejeter catégoriquement les prophéties de l'Ancien Testament"» (Bochet, "L'herméneutique biblique", 17).

²³⁶ Cf. Aug., c. Faust. XVI, 12. CSEL 25,1,451/8-29.

manera de entenderlo (cf. Rm 8,3; 9,5; 1Tim 2,5; Lc 1,35). En este sentido, y a partir de una lúcida interpretación cristológica, hace explícita la coexistencia de las dos naturalezas en su persona y, con ello, su semejanza y desemejanza con los seres humanos:

«Por lo tanto, por la Escritura yo le reconozco desemejante (*dissimilem*); por la misma Escritura reconócele también tú conmigo semejante (*similem*): no desde el mismo punto de vista, sino desemejante en un aspecto y semejante en otro, siempre que logre demostrar lo uno y lo otro. Cristo es desemejante al hombre, por ser Dios, pues está escrito de él: *Él está sobre todo, Dios bendito por los siglos*; y semejante al hombre, por ser hombre, pues de él está escrito: *Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*. Cristo es desemejante al pecador, porque es santo, y semejante al pecador, porque Dios envió a su hijo en la semejanza de la carne de pecado, para condenar, por el pecado, el pecado en la carne. Cristo es desemejante al hombre, nacido de la unión carnal, en cuanto qué nació de una virgen; pero es semejante al hombre nacido, en cuanto que también nació de mujer (*in quantum et ipse ex femina natus est*), él a quien se dijo: *Lo que nacerá de ti será santo y se llamará hijo de Dios*. Cristo es desemejante al hombre, muerto por su pecado, en cuanto que murió sin pecado y por propia voluntad; pero a su vez es semejante al hombre, muerto, en cuanto que también él murió con verdadera muerte corporal (*in quantum et ipse uera morte corporis mortuus est*)»²³⁷.

Como podemos ver los subrayados antidocetas son evidentes. El texto muestra un uso de la antítesis que pretende ser superador con relación al planteamiento antitético de Fausto (Moisés-Cristo) y que, al mismo tiempo, busca expresar la paradoja de la coexistencia en Cristo de las dos naturalezas (Cristo Dios-Cristo hombre) y su ligamen con el género humano a partir de la encarnación.

Un poco más adelante, hablando de la interpretación tipológica que ofrece Pablo en 1Cor 10,1-4 y al detenerse especialmente en la frase *Petra autem erat Christus*, Agustín desarrolla el simbolismo cristológico indicando otra vez la verdad de las dos naturalezas en Cristo: en la imagen de la roca es posible descubrir la humilde fortaleza y la humanidad de Cristo; en la imagen de la montaña, en cambio, la grandeza que descuella y su divinidad:

«Al respecto tenemos la luminosísima y fidelísima palabra del Apóstol, que al hablar de eso decía: *La roca era Cristo*. Cuando Dios ordena que la carne de Moisés muera en la

²³⁷ Ibid., XVI, 15. CSEL 25,1,456/20 – 457/8: *quapropter de scripturis agnosco dissimilem, de scripturis mecum agnosce et tu similem: non inde dissimilem, unde similem, sed alia causa illud, alia illud, dum tamen utrumque demonstrum. dissimilis homini Christus, quia Deus; scriptum est enim de illo: quia est super omnia Deus benedictus in saecula [Rm 9,5]; et similis homini Christus, quia homo, quia de illo itidem scriptum est: mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus [1 Tm 2,5]. dissimilis peccatori Christus, quia semper sanctus, et similis peccatori Christus, quia Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnetur peccatum in carne. homini ex coitu nato dissimilis Christus, in quantum ex uirgine natus est sed homini nato similis Christus, in quantum et ipse ex femina natus est, cui dictum est: quod nascetur ex te sanctum, uocabitur filius Dei [Lc 1,35]. homini propter peccatum suum mortuo dissimilis Christus, in quantum sine peccato et propria potestate mortuus est, sed rursus homini mortuo similis Christus, in quantum et ipse uera morte corporis mortuus est.*

montaña, está ordenando que muera esta carnal falta de esperanza respecto a la divinidad de Cristo en la excelsitud del mismo Cristo. Pues como la roca es Cristo, así también la montaña es Cristo: roca como humilde fortaleza, montaña como grandeza que descuella (*petra humilis fortitudo, mons eminens magnitudo*). En efecto, como dice el Apóstol: *La roca era Cristo*, así también el mismo Señor: *No puede esconderse una ciudad situada sobre una montaña*, afirmando que él era la montaña, y sus fieles la ciudad asentada sobre la gloria de su nombre.

La prudencia de la carne vive cuando, cual roca golpeada, se desprecia la humildad de Cristo en la cruz (*prudencia carnis uiuit, cum tamquam petra percussa Christi humilitas in cruce contemnitur*), pues Cristo crucificado es escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles. A su vez, la prudencia de la carne muere cuando, como a montaña que descuella, se reconoce a Cristo en su excelsitud, pues para los llamados, judíos o griegos, Cristo es el Poder y la Sabiduría de Dios»²³⁸.

Cuando Agustín habla de la *prudencia carnis* alude a Rm 8,6, que establece una oposición entre aquella y la *prudencia spiritus*. En este caso, Agustín denuncia con la primera la negación de la crucifixión por parte de los maniqueos.

Finalmente, y para no detenernos en pormenores que excederían en gran medida nuestro cometido, leamos el final del libro que analizamos y veamos cómo, una vez más, la crítica a la cristología de Fausto es fundamentalmente antidoceta. Allí dice Agustín al obispo maniqueo:

«Cree, pues, en las cicatrices de Cristo, porque si son verdaderas, fueron verdaderas también las heridas, y las heridas no pudieron ser verdaderas de no haber tenido verdadera carne: esto derriba vuestro error en su totalidad. Más aún, si Cristo mostró a su discípulo que dudaba falsas cicatrices, le consideras a él un embustero por enseñar eso, y tú deseas ser engañado en tu aprendizaje. Mas como no hay nadie que quiera ser engañado, mientras que son muchos los que quieren engañar, entiendo que prefieres enseñar con engaño, como si estuvieras imitando a Cristo, antes que aprender engañosamente como a imitación de Tomás. Por tanto, si crees que Cristo engañó con sus falsas cicatrices a quien dudaba, ¿quién querrá creerte a ti cuando enseñas, o mejor, quién no querrá guardarse de ti que engañas? Pero si aquel discípulo tocó las cicatrices verdaderas de Cristo, te ves obligado a confesar verdadera la carne de Cristo (*ueram*

²³⁸ Ibid., XVI, 17. CSEL 25,1,458/9-25: *habemus enim de hac re praeclarissimam et fidelissimam uocem apostoli, cum inde loqueretur, dicentis: petra autem erat Christus [1 Cor 10,4]. hanc ergo carnalem de Christi diuinitate desperationem in ipsius Christi altitudine Deus mori iubet, cum mortem carnis Moysi in monte imperat fieri. sicut enim petra Christus, ita et mons Christus: petra humilis fortitudo, mons eminens magnitudo, quia sicut apostolus ait: petra erat Christus [1 Cor 10,4], ita ipse dominus: non potest ciuitas abscondi super montem constituta [Mt 5,14], se scilicet montem, fideles autem suos in sui nominis gloria fundatos adserens ciuitatem. prudentia carnis uiuit, cum tamquam petra percussa Christi humilitas in cruce contemnitur; Christus enim crucifixus Iudaeis scandalum est, gentibus autem stultitia. et prudentia carnis moritur, cum tamquam montis eminentia Christus excelsus agnoscitur; ipsis enim uocatis Iudaeis et Graecis Christus Dei uirtus et Dei sapientia est.*

confiteri cogeris et carnem Christi). Así, si crees como Tomás, dejarás de ser maniqueo; si, por el contrario, ni siquiera crees como Tomás, permanecerás en la infidelidad»²³⁹.

La confesión de la carne de Cristo es un criterio divisor entre la infidelidad y la fidelidad a la *regula fidei*.

2.9. Defensa de la encarnación y exégesis alegórica (cf. Libro XXII)

El *capitulum* de Fausto aborda una vez más la validez de la ley y los profetas o, en otras palabras, versa sobre la acusación que los católicos hacían a los maniqueos de blasfemar contra la ley y los profetas²⁴⁰. El obispo maniqueo trata de demostrar que no está en contra ellos, sino en contra de lo que está escrito acerca de los mismos. O son falsos los escritos, o son mentirosos los escritores que, según los católicos, han sido inspirados y, por este motivo, reconocidos como canónicos. La inadecuación de algunos preceptos veterotestamentarios y la vida deshonestas de los patriarcas y de los profetas son indicio de falsedad o corrupción de los textos²⁴¹.

En primer lugar, para Fausto ley es, por ejemplo, el decálogo y sus preceptos, pero no así la circuncisión o el sábado, que no son más que instituciones de los hebreos²⁴². Es decir, que los judíos habrían interpolado este tipo de normas religiosas en el marco más amplio de la ley de Dios contaminándola. La postura de Fausto entonces sería la siguiente:

«Queda claro que dichos preceptos no forman parte de la ley, sino que son más bien máculas y sarna de la misma. Si nosotros los condenamos, los condenamos por falsos, no por pertenecer a la ley. Y este insulto no le afecta a la ley ni a Dios su autor, sino a aquellos que pusieron el nombre de Dios y de la ley en sus impías religiones. Si nosotros atacamos algunas veces el venerable término “ley” cuando perseguimos los preceptos de los judíos, es falta vuestra que no queréis hacer distinción alguna entre las instituciones hebreas y la ley (*inter Hebraicas institutiones et legem nullum uultis esse discrimen*). En caso contrario, devolved la propia dignidad a la ley, sajad, como si fueran verrugas, las torpezas israelíticas, imputad a los escritores la falta grave de haberla deformado, y al

²³⁹ Ibid., XVI, 33. CSEL 25,1,482/16-30: *crede ergo cicatricibus Christi, quia si cicatrices illae uerae erant, uera etiam illa uulnera fuerant, nec uera uulnera nisi uera caro habere potuisset: hoc uerum totum uestrum euertit errorem. porro si Christus falsas cicatrices dubitanti discipulo demonstrauit, et ipsum fallacem dicis ita docentem et te falli cupis ita discentem. sed quia falli nemo est qui uelit, fallere autem multi uolunt, magis te uelle intellego quasi exemplo Christi fallaciter docere quam exemplo Thomae fallaciter discere. proinde si credis, quod falsis cicatricibus Christus fefellerit dubitantem, te quis uelit credere docentem, ac non potius cauere fallentem? at si ille discipulus ueras cicatrices tetigit Christi, ueram confiteri cogeris et carnem Christi. ita Manichaeus non permanebis, si sic credis ut Thomas; infidelis autem remanebis, si nec sic credis ut Thomas.*

²⁴⁰ Ibid., XXII, 1. CSEL 25,1,591/2: *cur legem blasphematis et prophetas?*

²⁴¹ Cf. ibid., XXII, 5. CSEL 25,1,595/19-21.

²⁴² Para comprender el argumento de Fausto y el contrargumento de Agustín puede ser de ayuda la estructura del libro XXII ofrecida en A. Massie, “Structure du livre XXII. Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/C (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2024), 569-572.

instante veréis que nosotros hemos sido enemigos del judaísmo (*Iudaismi inimicos*), no de la ley (*non legis*)»²⁴³.

Con relación a lo que se dice acerca de los patriarcas y profetas en el Antiguo Testamento, se mostrará contundente al subrayar su desacuerdo con los escritores, para demostrar que no están en contra de aquellos, sino de estos últimos:

«Castíguese a los escritores, condénense sus libros, púrguese el nombre de los profetas de esa fama que no merecen, devuélvase a la gravedad y severidad de los patriarcas su autoridad»²⁴⁴.

Ante este panorama, Agustín desarrollará algunas ideas de las que ya había dicho algo como, por ejemplo, lo referente a las *auctoritates* de la Sagrada Escritura y de la Iglesia que reconoce aquella, o también lo relacionado con la humildad y la piedad necesarias para interpretar correctamente la Escritura. Ahora bien, la mayor parte del libro presenta una articulada y extensa defensa de los profetas y de los patriarcas a partir de una interpretación fundamentalmente alegórica de las narraciones bíblicas que los tienen como protagonistas.

No falta en él críticas a la concepción maniquea de Dios y también a la ética de los maniqueos. En cualquier caso, dentro de este amplio abanico de temas se encuentran algunas afirmaciones en donde se alude a la doble naturaleza de Cristo y se denuncia, siempre desde su perspectiva, el docetismo maniqueo.

Por ejemplo, al interpretar figuradamente los sacrificios cruentos del Antiguo Testamento, Agustín vuelve sobre la imagen de Cristo Mediador, que es verdadero sacerdote y víctima debido a su verdadera humanidad. En el contexto de una reflexión sobre posibles críticas de un pagano en torno a este tema, afirma:

«Respecto a los sacrificios, ese pagano nos objetaría únicamente nuestra crítica a los suyos, dado que en el Antiguo Testamento se lee que nuestro Dios mandó que se le ofreciesen. En este caso, disertando, quizá, más profusamente sobre el único sacrificio, le demostraría que al único Dios verdadero solo se le debe aquel sacrificio que le ofreció el único sacerdote verdadero, el mediador entre Dios y los hombres (*quod ei unus uerus sacerdos obtulit, mediator Dei et hominum*). Las figuras que anunciaban en promesa este sacrificio convenía que se celebrasen mediante víctimas animales para recomendar la futura carne y sangre, la única víctima por la que tendría lugar el perdón de los pecados contraídos con la carne y la sangre (*propter commendationem futurae carnis et sanguinis, per quam unam uictimam fieret remissio peccatorum de carne et sanguine contractorum*),

²⁴³ Ibid., XXII, 2. CSEL 25,1,592/19 – 593/4: *quare constat haec, ut dixi, non esse legem, sed legis potius maculas et scabiem: quae si damnantur a nobis, damnantur uti falsa, non ut legitima. nec tangit conuicium hoc legem nec legis auctorem Deum, sed eos, qui hunc et illam nefariis suis religionibus inscripserunt. ut autem interdum legis nos reuerendum nomen, cum Iudaica praecepta persequimur, lacesamus, uestro fit uitio, qui inter Hebraicas institutiones et legem nullum uultis esse discrimen; alioquin reddite legi propriam dignitatem, Israheliticis ab eadem turpitudines tamquam uerrucas incidite, deformationis eius crimen scriptoribus inputate, et statim uidebitis nos Iudaismi inimicos fuisse, non legis.*

²⁴⁴ Ibid., XXII, 3. CSEL 25,1,593/14-17: *puniantur scriptores, damnentur eorum libri, purgetur propheticum nomen indigna fama, grauitati atque censurae suae patriarcharum reddatur auctoritas.*

que no poseerán el reino de Dios, puesto que la misma sustancia carnal se transformará en cualidad celeste»²⁴⁵.

Volveremos sobre el título de Mediador. Con todo, aquí sí conviene subrayar la manera en que Agustín hace notar una vez más el realismo de la encarnación y el valor soteriológico de la misma. En cualquier caso, Agustín presenta con interés antidoceta la *passio Mediatoris*: «Es una realidad antigua la inmolación cruenta que preanuncia y testifica, desde el inicio del género humano, la futura pasión del Mediador»²⁴⁶.

Por otro lado, al desarrollar una defensa de Abrahán²⁴⁷, nos encontramos con otra afirmación de la humanidad de Cristo, que procede de la descendencia de Abrahán según la carne. Es interesante destacar que Agustín distingue dos modos de comprender el concepto de descendencia. A partir de la afirmación de Pablo que dice que los cristianos son todos linaje de Abrahán (cf. Gal 3,29) es posible distinguir una descendencia según la imitación de su fe creyendo en Cristo, de otra que es carnal, aquella a la que –sin dudas para Agustín– pertenece Cristo:

«Si no se considerase como descendencia de alguien más que lo que nace de su misma carne, tampoco el Apóstol nos llamaría descendencia de Abrahán a nosotros que no procedemos de él según la carne, sino que nos hemos convertido en descendencia suya al imitar su fe creyendo en Cristo, cuya carne procede de la carne de él (*cuius caro ex illius carne propagata est*)»²⁴⁸.

Por otra parte, al presentar a Sara como figura de la Iglesia, Agustín deja entrever que acepta que entre los paganos exista dificultad para admitir las dos naturalezas en Cristo. Para ellos resulta más difícil reconocer la divinidad de Cristo, y no así su humanidad. A partir de las imágenes de Cristo hermano y Cristo esposo, llega a la siguiente afirmación:

«Aunque Cristo es la suprema justicia y sabiduría, de nadie se sintieron los extranjeros más fácilmente propensos a creer que era hombre; pero ignoraron cómo era

²⁴⁵ Ibid., XXII, 17. CSEL 25,1,604/26 – 605/8: *de sacrificiis uero nihil aliud mihi paganus obiceret, nisi cur apud eos illa reprehendamus, cum in nostris ueteribus libris talia sibi Deus noster iussisse legeretur offerri. hic ego de uero sacrificio latius fortasse disserens demonstrarem id non deberi nisi uni uero Deo, quod ei unus uerus sacerdos obtulit, mediator Dei et hominum: cuius sacrificii promissiuas figuras in uictimis animalium celebrari oportebat propter commendationem futurae carnis et sanguinis, per quam unam uictimam fieret remissio peccatorum de carne et sanguine contractorum, quae regnum Dei non possidebunt, quia eadem substantia corporis in caelestem conmutabitur qualitatem.*

²⁴⁶ Ibid., XXII, 17. CSEL 25,1,605/17-19: *antiqua enim res est praenuntiatiua immolatio sanguinis futuram passionem mediatoris ab initio generis humani testificans.*

²⁴⁷ Para las figuras de Abrahán y Sara, cf. Martine Dulaey, “Abraham et Sara chez les rois étrangères (XXII,33-40)”. Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey. BAug, 18/C (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2024), 591-593.

²⁴⁸ Aug., c. Faust. XXII, 32. CSEL 25,1,626/13-17: *si enim semen cuiusque non appellaretur, nisi quod de eius carne nasceretur, nec nos appellaret apostolus semen Abrahae, qui certe originem carnis ab illo non ducimus, sed imitatione fidei semen eius facti sumus credentes in Christo, cuius caro ex illius carne propagata est.*

Dios. Dice Jeremías: *Es hombre, pero ¿quién le reconoce? Es hombre porque manifiesta que es hermano; pero ¿quién le reconoce? porque oculta que es el esposo*»²⁴⁹.

Al tratar la figura de Isaac, encontramos una afirmación de orden cristológico ciertamente densa. También aquí continúa hablando de la relación de Cristo Esposo con la Iglesia Esposa. A propósito de Gn 26,7 dice el Hiponense:

«¿Qué significa, referido al misterio de Cristo y de la Iglesia, el que tan gran patriarca haya jugueteado con su esposa y que por esa acción se conociera su matrimonio? Eso puede verlo todo el que, para no cometer por error pecado alguno contra la Iglesia, examina con atención en las Sagradas Escrituras la realidad oculta de su esposo y descubre que él escondió un tanto su majestad por la que en la condición divina es igual al Padre en su condición de siervo, a fin de que la debilidad humana pudiera ser capaz de él y de esta manera se adaptase adecuadamente a su esposa (*ut eius capax esse humana infirmitas posset eoque modo se coniugi congruenter aptaret*). ¿Qué tiene de absurdo? ¿Hay algo que no se ajuste adecuadamente al anuncio de la realidad futura en el hecho de que un profeta de Dios haya hecho algún juego erótico, para asegurarse el afecto de su esposa, si la misma Palabra de Dios se hizo carne para habitar entre nosotros?»²⁵⁰.

Cabe destacar que se dan cita dos textos bíblicos ciertamente relevantes para Agustín, especialmente cuando habla de la naturaleza humana y divina de Cristo: Fil 2,6 y Jn 1,14. Pero además es notable la manera en que Agustín destaca que Cristo al asumir la condición de siervo se hizo *capax* de la *humana infirmitas* para adaptarse a su esposa. Es otra manera de hablar del valor soteriológico de la encarnación, aspecto o elemento difícilmente reconocible para un maniqueo como Fausto.

Más adelante, con relación a Judá, Agustín lleva a cabo una defensa del patriarca, aunque sobre un aspecto del que Fausto no había hecho mención, ya que no estaba efectivamente presente en los *capitula* de Fausto²⁵¹. Con todo, nos interesa señalar que no solo afirma una vez más el origen hebreo de Cristo, ya que en los textos en cuestión se enunciaba que Cristo había de venir en la carne de la tribu de Judá²⁵², sino que

²⁴⁹ Ibid., XXII, 32. CSEL 25,1,633/23 – 634/2: *proinde Christum quamuis excellentissimae iustitiae atque sapientiae, tamen hominem multo facilius et proclivius alienigenae crediderunt, non quidem falso, quod homo esset, sed quomodo etiam Deus esset, ignorauerunt. hinc et Hieremias: et homo, inquit, est, et qui agnoscit eum? et homo est [Ier 17,9], quia proditur, quod frater est. et quis agnoscit eum? [Ier 17,9] quia occultatur, quod sponsus est.*

²⁵⁰ Ibid., XXII, 46. CSEL 25,1,638/20 – 639/3: *quid autem sibi uelit in sacramento Christi et ecclesiae, quod tantus patriarcha cum coniuge luserit coniugiumque illud inde sit cognitum, uidet profecto, quisquis, ne aliquid errando in ecclesiam peccet, secretum uiri eius in scripturis sanctis diligenter intuetur, et inuenit eum maiestatem suam, qua in forma Dei aequalis est patri, paulisper abscondisse in forma serui, ut eius capax esse humana infirmitas posset eoque modo se coniugi congruenter aptaret. quid enim absurdum, immo quid non conuenienter futurorum praenuntiationi adcommodatum, si propheta Dei carnale aliquid lusit, ut eum caperet adfectus uxoris, cum ipsum uerbum Dei caro factum sit, ut habitaret in nobis?*

²⁵¹ Cf. ibid., XXII, 63. CSEL 25,1,658/24-25: *sed, inquit, iste Iudas, qui cum sua nuru concubuit, inter duodecim patriarchas computatur.* Se trata de otro ataque moral a los patriarcas. Agustín evoca, con un notable uso retórico del nombre Judas, que a éste se le encontraba también entre los apóstoles, cf. ibid., XXII, 63. CSEL 25,1,658/25-26.

²⁵² Ibid., XXII, 63. CSEL 25,1,658/24 – 659/11.

también señala la intención de Fausto de suprimir la fe en la encarnación cuando acusa injustamente al linaje del que desciende Cristo:

«Acusando a los progenitores de Cristo, quería derogar la fe en su encarnación (*incarnationi eius fidem derogari uoluisset*), ignorando el miserable que el verísimo y veracísimo Salvador se constituyó maestro no solo con su palabra, sino también con su nacimiento (*non solum loquendo, sed etiam nascendo magistrum extitisse*). Sus fieles, que habían de proceder de todos los pueblos, debieron aprender hasta con el ejemplo de su carne que a ellos no les podían dañar las maldades de sus padres. Por lo cual, acomodándose a sus invitados, aquel esposo que iba a llamar a la boda a buenos y malos, quiso nacer también de buenos y malos, a fin de confirmar que la profecía de la pascua, por la que se mandó comer un cordero tomado de entre las ovejas y las cabras como de entre los buenos y malos, le había precedido para figurarle a él. Conservando siempre las pruebas de que era Dios y hombre, no desdeñó tener antepasados buenos y malos para adecuarse a la condición de hombre, y, a la vez, eligió nacer de una virgen como milagro probante su divinidad»²⁵³.

Estamos delante de uno de los textos más importantes con relación a la cristología agustiniana presente en el *Contra Faustum*. Agustín señala que Fausto desprecia la *fides incarnationi*²⁵⁴ y, por tanto, el profundo sentido del magisterio de Cristo que es Salvador no solo por medio de la palabra, sino también por medio de su nacimiento. Las palabras, con las que ofrece un conocimiento salvífico, sin duda alguna, no son suficientes para comprender el modo en que ha salvado a la humanidad. En este sentido, el magisterio de la encarnación es indispensable para entender el verdadero modo en que se ha constituido el Hijo de Dios en *Saluator*. Más aún, la salvación de buenos y malos parece ser consecuencia del nacimiento temporal de Cristo, a partir del

²⁵³ Ibid., XXII, 64. CSEL 25,1,660/1-14: *et Christi progenitores culpando incarnationi eius fidem derogari uoluisset, ignorans miser uerissimum et ueracissimum saluatorem non solum loquendo, sed etiam nascendo magistrum extitisse. fideles enim eius uenturi ex omnibus gentibus etiam exemplo carnis ipsius discere debuerunt parentum suorum iniquitates sibi obesse non posse. proinde sponsus ille suis congruens inuitatis, qui uocaturus erat ad nuptias bonos et malos, etiam nasci uoluit de bonis et malis, ut prophetiam paschae, qua praeceptus est manducari agnus acceptus ex ouibus et capris tamquam iustis et iniustis, ad se praefigurandum praecessisse firmaret. documenta quippe Dei et hominis ubique conseruans parentes et bonos et malos propter conuenientiam humanitatis non spreuit, partum autem uirginis propter miraculum diuinitatis elegit.*

²⁵⁴ Ciertamente esta es la única vez que Agustín emplea el término *incarnatio* en la obra y que se encuentra poco en las obras antimaniqueas (cf. Massie, “L’apport”, 93). Con todo, para comprender la defensa de la fe en la encarnación habrá que prestar atención a toda la riqueza semántica que se esconde detrás del reiterado uso del término *caro* a lo largo de todo el escrito, así como a otros vocablos como *infirmas*. Esperamos demostrar con un análisis de los mismos que la fe en la encarnación defendida por Agustín, se puede comprender mejor a través de ellos. Se trata de un tema relevante desde el momento en que «Augustinus ist damit der erste Theologe des Westens, der emphatisch die Junktur *fides incarnationis* verwendet» (Joseph L. Cong Quy, “Incarnatio”. En AugL, vol. 3, editado por Cornelius Mayer [Basel: Schwabe, 2004-2010], col. 564-568). Véanse algunos textos en donde aparece el sintagma: Aug., s. CCLXIV, 5; *diu. qu.* LXIX, 9. En el estado actual de los conocimientos de fuentes patrísticas, podemos decir que la unión de ambos términos anteriormente solo se encuentra en Rufino dentro de una traducción de Orígenes (Orig., *Cant.* 3. GCS 33, 197/4).

cual se emparentó con toda la humanidad, y no solo de su palabra o de su doctrina, con la que quedarían excluidos por principio quienes la desconocen.

Finalmente, cabe mencionar otros dos lugares del libro donde se afirma, por un lado, que Jesucristo es Dios verdadero²⁵⁵ y, por otro, en el que se afirma una vez más la filiación davídica de Cristo²⁵⁶. Ambas afirmaciones constituyen una prueba más del interés del obispo de Hipona por mostrar que en Cristo hay dos naturalezas y que de ello depende la auténtica salvación del ser humano, así como, indudablemente, de la defensa del Antiguo Testamento.

2.10. Denuncia del *imaginatus Christus* (cf. Libro XXX)

Al centro de la discusión o *disputatio* que nos transmite el libro XXX está el texto de 1Tim 4,1ss²⁵⁷. Muy probablemente los católicos encontraban en este texto un *locus* para acusar a los maniqueos de condenar el matrimonio y de abstenerse de alimentos por considerarlos impuros por naturaleza.

El *captitulum* de Fausto consiste en una defensa de esta acusación a partir de una interpretación del texto como interpolado. Por otra parte, no deja de hacer una crítica a los católicos por su manera de comprender el texto paulino, por algunas de sus prácticas rituales, como la cuaresma, y también por su valoración de la virginidad.

A nosotros nos interesa en esta instancia, un texto que se encuentra al final de la respuesta agustiniana; allí Agustín denuncia que, detrás del rechazo del nacimiento humano de Cristo, se encuentra el desprecio maniqueo por el matrimonio y toda unión carnal²⁵⁸. En este sentido, concluye el Hiponense dirigiéndose al grupo maniqueo:

«De aquí procede, cosa que había diferido decir poco antes, la razón por la que os ha parecido que debíais predicar la muerte de Cristo como falsa y fingida, pero no su nacimiento. Anunciáis y alabáis la muerte en cuanto separación del alma, o sea de la naturaleza de vuestro Dios, del cuerpo de sus enemigos, esto es, de un invento del diablo. Por ello creísteis que mereció que Cristo la recomendara, si no muriendo, sí simulando la muerte. En cambio, como creéis que, en el nacimiento, vuestro dios, en vez de desligarse, se ata aún más, no quisisteis creer que lo tuviera, ni siquiera de forma engañosa, vuestro Cristo imaginario (*hanc nec saltem fallaciter imaginatum Christum credere uoluistis*). De manera que, si María hubiese tenido trato carnal, pero sin concebir,

²⁵⁵ Cf. Id., *c. Faust.* XXII, 72. CSEL 25,1,669/23 – 670/5.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, XXII, 76. CSEL 25,1,675/12-16.

²⁵⁷ *Ibid.*, XXX, 1. CSEL 25,1,747/25 – 748/5: *de uobis iam dudum Paulus scripsit, quia discedent quidam a fide intuentes spiritibus seductoriis, doctrinis daemoniorum, in hypocrisi loquentes mendacium, cauteriatam habentes conscientiam suam, prohibentes nubere, abstinentes a cibis, quos Deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus [1 Tm 4,1-3].*

²⁵⁸ Antes del presbiterado, al oponer las costumbres de la Iglesia católica a las costumbres maniqueas, denunciaba el desprecio del matrimonio por parte de estos últimos, cf. Id., *mor.* II, 65. CSEL 90,146/12 – 147/16.

no os hubiese desagradado tanto como os desagrada el que no tuvo ese trato carnal, pero concibió»²⁵⁹.

Encontramos aquí otro apelativo más para el Cristo maniqueo, en este caso, *imaginatus Christus*, esto es, un Cristo que no está en los libros canónicos, porque no es un Cristo que nazca ni muera realmente, datos que el obispo de Hipona considera irrefutables a la luz de los textos canónicos, avalados por medio de la difusión de los mismos y por la misma sucesión apostólica. El Cristo de Fausto no sería otro que un Cristo hecho a la medida de las tendencias encratitas maniqueas y del mito del fundador.

2.11. Dos *auctoritates* y dos cristologías (cf. Libro XXXII)

Con el libro XXXII, Agustín pretende rebatir algunos de los razonamientos de Fausto relacionados con el Nuevo Testamento²⁶⁰, especialmente algunos de los criterios hermenéuticos que le llevan a rechazar determinados textos. Acerca de esto hemos dicho algo ya, destacando especialmente algunas de las afirmaciones importantes que Fausto hacía sobre el Hijo de Dios, especialmente cuando despreciaba como algo torpe o indigno el nacimiento de mujer o bien cuando reducía la crucifixión de Cristo a un valor puramente simbólico, en el sentido débil de la palabra²⁶¹.

Ante estas afirmaciones de Fausto, que no hacen más que poner al descubierto su imagen del Cristo *sine carne* y su manera particular de concebir la salvación en términos gnósticos, Agustín busca una confrontación de las dos autoridades, la de Mani y la de los escritores canónicos, para hacer palmario el contraste de las dos cristologías en pugna. Vale la pena citar por extenso el texto al que nos referimos:

«Es el momento de comparar la autoridad de Mani con la de los apóstoles [...]. Aquellos proclaman, en cuanto discípulos de la Verdad, su nacimiento y pasión verdaderos (*passionemque ueracem*); éste, en cambio, se jacta de introducir en toda verdad y quiere conducir a un Cristo en el que proclama la falsedad de su pasión. Aquellos, a Cristo circuncidado en la carne que tomó del linaje de Abrahán (*isti Christum in carne, quam de Abrahae suscepit semine*); éste, a Dios despedazado en su misma naturaleza por la raza de las tinieblas. Aquellos, a Cristo ofrecido, como imitando al sacrificio que entonces se hacía piadosamente por la carne de Cristo (*isti pro carne Christi imitante sacrificium*); éste, a un miembro, no de la carne, sino de la sustancia divina,

²⁵⁹ Id., c. *Faust.* XXX, 6. CSEL 25,1,755/7-20: *illud enim habetis in doctrina uestri erroris, hoc in necessitate societatis. hinc est, quod paulo ante distuleram dicere, cur uobis mors Christi uisa sit uel fallax et simulata praedicanda et non etiam natiuitas. mortem quippe tamquam separationem animae, id est naturae Dei uestri a corpore inimicorum eius, hoc est a figmento diaboli, praedicatis atque laudatis. ac per hoc rem dignam fuisse credidistis, quam Christus etsi non moriens, tamen mortem simulans commendaret. in natiuitate autem quia non solui, sed ligari potius Deum uestrum creditis, hanc nec saltem fallaciter imaginatum Christum credere uoluistis, ita ut non sic uobis Maria displiceret, si concubisset et non concepisset, quomodo displicet, quia non concubuit et tamen peperit.*

²⁶⁰ Ibid., XXXII, 1. CSEL 25,1,760/21-22: *Faustus dixit: si accipis euangelium, credere omnia debes, quae in eodem scripta sunt.*

²⁶¹ Véase *supra*, cap. IV, apartado 4.4.

arrojado a la naturaleza de la raza adversa para que sea inmolado a todos los demonios. Aquellos, a Cristo bautizado en el Jordán para darnos ejemplo (*isti Christum in exempli praeibendi causam baptizatum in Iordane*); éste, a Dios mismo sumergido personalmente en el fango de las tinieblas, sin poder salir de allí en su integridad; más aún, con una porción de sí condenada al castigo eterno por no poder purificarse. Aquellos, la carne de Cristo tentada por el jefe de los demonios (*isti carnem Christi a daemonum duce temptatam*); éste, una porción de Dios poseída por la raza de los demonios. Aquellos, la carne tentada para darnos ejemplo de cómo resistir al tentador (*et isti quidem illam temptatam, ut doceret resistere temptatori*); éste, aquella porción poseída de modo que no puede serle restituida ni siquiera tras su victoria. Finalmente, Mani anuncia una novedad, tomándola de la enseñanza de los demonios, como si él fuera de más categoría; los apóstoles, en cambio, ponderan lo que aprendieron de la enseñanza de Cristo, a saber, que quien anuncie alguna novedad sea maldito»²⁶².

En el párrafo anterior hemos querido resaltar las sentencias que expresan mejor la cristología antimaniquea de Agustín. Por otra parte, también se evoca con suficiente claridad la cristología de Fausto y con ello la finalidad antidoceta del Hiponense. Es una antítesis muy bien lograda, donde la humanidad y, en concreto, la carne de Cristo, constituyen el eje sobre el que gira esta presentación contrastante de dos cristologías que parten de dos *auctoritates* muy distantes, la de Mani y la de los apóstoles²⁶³.

2.12. El *aduentus Saluatoris* es la encarnación (cf. Libro XXXIII)

Una vez más Fausto y Agustín entablan una *disputatio* en torno a dos textos evangélicos, en este caso, Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10. En el primero de ellos se hace una afirmación sobre los patriarcas que sería utilizada por los católicos para demostrar que los maniqueos desprecian a los patriarcas contra la *auctoritas* de un escrito canónico²⁶⁴. El *capitulum* de Fausto inicia así:

²⁶² Ibid., XXXII, 22. CSEL 25,1,783/5 – 784/5: *iam ergo auctoritas Manichaei conferenda est auctoritati Apostolorum [...] apostoli ergo tamquam discipuli ueritatis natiuitatem Christi praedicant passionemque ueracem, Manichaeus autem iactat se inducere in omnem ueritatem et uult inducere in talem Christum, in quo ipsius passionis praedicat falsitatem; isti Christum in carne, quam de Abrahae suscepit semine, circumcisum, ille Deum in ipsa sua natura a tenebrarum gente concisum; isti pro carne Christi imitante sacrificium, quod tunc pie fiebat, oblatum, ille non carnis, sed ipsius diuinae substantiae membrum omnibus daemonibus inmolandum naturae aduersae gentis inlatum; isti Christum in exempli praeibendi causam baptizatum in Iordane, ille Deum ipsum per se ipsum in tenebrarum contaminatione submersum nec totum emersum, sed quod eius mundari non potuerit aeterna damnatione puniendum; isti carnem Christi a daemonum duce temptatam, ille partem Dei a daemonum gente possessam; et isti quidem illam temptatam, ut doceret resistere temptatori, ille illam possessam, ut patri non possit restitui nec uictori; denique Manichaeus ex doctrina daemoniorum aliud adnuntiat, ut quasi eminentior sit, apostoli uero ex doctrina Christi commendant, ut quisquis aliud adnuntiauerit, anathema sit.*

²⁶³ Agustín utiliza el pronombre *aliud* para subrayar la extrañeza del objeto de anuncio de los maniqueos y al mismo tiempo produce un claro efecto contrastante entre las dos cristologías con el uso anafórico de los pronombres demostrativos *isti* e *illi*.

²⁶⁴ Para más detalles sobre el tipo de argumentación empleado por Agustín, cf. Ronald Teske, "St. Augustine, the Manichees, and the Bible". En *Augustine and the Bible*, editado por Pamela Bright (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999), 208-221.

«Está escrito en el evangelio: *Muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos*. Según esto, ¿por qué vosotros no admitís a los patriarcas?»²⁶⁵.

Adelantemos la respuesta de Fausto, para detenernos en el aspecto cristológico que nos interesa y que es subrayado por Agustín. El obispo maniqueo pretende demostrar que no está en contra de los patriarcas o, con más precisión, de los padres de los judíos (*Iudeorum patres*)²⁶⁶, sino que se inclina por pensar: o que el texto de Mateo –específicamente el versículo 11–, si es verdadero, revelaría la bondad de Cristo para con la vida pecadora de los patriarcas y un perdón purificador, o que sería simplemente una interpolación, explicación por la que parece inclinarse al insistir sobre la ausencia de esta frase en el texto paralelo de Lucas (cf. Lc 7,1-10)²⁶⁷.

De este modo, busca dejar en claro que no está en contra de aquellos en cuanto hombres, sino en cuanto hombres malos, ni los rechazaría en cuanto hombres purificados, sino en cuanto fueron efectivamente impuros. Leamos la conclusión a la que arriba:

«Sobre este pasaje, como he dicho, de momento no vaya entrar en demasiada polémica contigo, puesto que como defensa me basta lo que puse antes y que ni siquiera a vosotros os es lícito negar, a saber: antes de la venida de nuestro Señor, todos los patriarcas y profetas de Israel yacieron en las tinieblas del infierno en conformidad con sus merecimientos. Por lo cual si, liberados por Cristo, fueron devueltos alguna vez a la luz, ¿qué tiene que ver esto con la aversión hacia su vida? Nosotros aborrecemos y rechazamos no lo que fueron, es decir, hombres (*homines*), sino cómo fueron, esto es, malos (*malos*); ni lo que son ahora, o sea, hombres purificados (*purgatos*), sino los que fueron alguna vez, a saber, impuros (*inpuros*). Por eso, este pasaje, independientemente de cómo lo aceptéis vosotros, a nosotros no nos crea dificultad alguna de momento, puesto que, si es verdad (*siue est uerum*), se encarece en él la misericordia y la bondad de Cristo; y, si es falso (*siue falsum*), el delito pasa a los escritores. En una u otra hipótesis, nosotros quedamos siempre a salvo»²⁶⁸.

Agustín, por su parte, tratará de abordar las dos posibilidades de interpretación ofrecidas por Fausto, aunque es evidente que la segunda es la que le preocupa más porque no es más que un retorno al argumento maniqueo de la interpolación de textos

²⁶⁵ Aug., c. *Faust.* XXXIII, 1. CSEL 25,1,784/7-10: *Faustus dixit: scriptum est in euangelio: quia multi uenient ab oriente et occidente et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum [Mt 8,11]. uos ergo quare non accipitis patriarchas?*

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, XXXIII, 1. CSEL 25,1,784/15.

²⁶⁷ Cf. *ibid.*, XXXIII, 2. CSEL 25,1,786/12-27.

²⁶⁸ Cf. *ibid.*, XXXIII, 3. CSEL 25,1,788/23 – 789/11: *patriarchas omnes Israhel et prophetas Tartareis in tenebris iacuisse pro meritis suis: unde si umquam liberati a Christo ad lumen reducti sunt, qui hoc ad odium adinet uitae ipsorum? odimus enim nos et respuimus, non quod fuerunt, id est homines, sed quales fuerunt, id est malos, nec quod nunc sunt, id est purgatos, sed quod fuerunt, id est inpuros aliquando. ac per hoc nobis interim, utcumque uos id esse uultis, nihil obstat capitulum hoc, cum, siue est uerum, Christi hic miseratio commendetur et bonitas, siue falsum, scriptoribus eius crimen inhaereat; nos utrouis modo in tuto sumus ut semper [Faust. A. c. Faust.].*

para interpretar qué procede de Cristo y qué no en el Nuevo Testamento. Sin duda, lo más destacable de la argumentación agustiniana se da en el ámbito de la hermenéutica bíblica, ya que allí, en el examen de las Escrituras canónicas, se debe encontrar la respuesta a las cuestiones tratadas en torno a Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10.

En cualquier caso, con relación a la cristología notamos una afirmación en la que Agustín reconoce la verdad de la afirmación de Fausto cuando dice que tras la venida del Salvador (*post aduentum Saluatoris*), a aquellos patriarcas se les otorgó la purificación y se les donó la vida eterna. Pero, subraya el Hiponense, dicha venida del Salvador es la encarnación, dato que no es una obviedad debido a la distancia que parece separar la manera de entender la salvación por parte de los maniqueos y de los católicos. Con relación a esto, afirma Agustín:

«Dónde se hallaban los justos que habían salido de esta vida, antes de que Cristo viniese en carne (*priusquam Christus in carne uenisset*), y si la pasión de Cristo (*passio Christi*) puso en situación mejor a quienes no solo habían creído en su venida, pasión y resurrección, sino que hasta habían profetizado, como convenía, eso mismo, hay que investigarlo en la Sagrada Escritura (*in scripturis sanctis indagandum est*), si es que se puede sacar algo en claro. En todo caso no hay que adherirse a las opiniones temerarias de algunos hombres, ni a los extravíos de la herejía tan execrable de quienes están demasiado alejados de la verdad»²⁶⁹.

Se pueden destacar dos puntos a propósito de lo que aquí señala el obispo de Hipona. En primer lugar, se subraya que la venida del Salvador consiste en la encarnación. Con ello el Hiponense deja en claro que no se trata de una suerte de descenso o emanación de la divinidad en la que uno de los eones ejerce una función salvífica exclusivamente iluminativa. Cristo es Salvador en la medida en que participa de la humanidad por medio de la asunción de la carne.

Por otra parte, es relevante la *passio Christi*, que es la fuente de perdón y purificación de gentiles, patriarcas y profetas que vivieron antes de ella. Se desprende de sus palabras que la *passio Christi* ocupa un lugar determinante en la comprensión económica de la redención.

En segundo lugar, se asoma en el texto, una vez más, que el obispo de Hipona parte de la *regula fidei*, en este caso, del dato positivo de la encarnación, para investigar luego en la Escritura la manera en que dicho dato es expuesto. Este aspecto de la epistemología agustiniana aleja aún más al obispo de Hipona del obispo maniqueo.

²⁶⁹ Ibid., XXXIII, 4. CSEL 25,1,789/20-29: *in quibus autem sedibus erant iusti, qui exierant ex hac uita, priusquam Christus in carne uenisset, et utrum etiam ipsos ad aliquid melius passio Christi transtulerit, qui in eum uenturum, passurum, resurrecturum non tantum crediderant, uerum etiam hoc ipsum, sicut oportebat, prophetico spiritu praenuntiauerant, in scripturis sanctis indagandum est, si quo modo ad liquidum indagari potest, non hinc temeritates opinantium consecretandae quorumlibet hominum, nedum tam execrabilis haeresis peruersitates nimis longe a ueritate aberrantium.*

3. Conclusiones parciales

El examen específico de los textos, hasta el momento, nos lleva a destacar algunos aspectos de la cristología antimaniquea de Agustín en el *Contra Faustum*, tanto en los libros de argumento cristológico como en los que versan sobre otras materias.

Con relación a los primeros, se destaca la afirmación constante de la descendencia davídica de Jesús, tanto para afirmar su condición humana como para defender de otra manera el Antiguo Testamento. Por otro lado, pero al mismo tiempo vinculado a este punto, Agustín afirma la plena correspondencia del *euangelium Pauli* con los demás apóstoles, especialmente con los evangelistas²⁷⁰.

Hemos evidenciado especialmente el universo lexical en torno al vocablo *caro*, esto es, a propósito de la carne asumida por el Hijo de Dios en la historia humana: *susceptio carnis* y *uenire ad carnem*²⁷¹; *uenire in carne*²⁷²; *asumptio carnis*²⁷³; *induire carnem*²⁷⁴. Se trata de expresiones que completan y subrayan el concepto de la *fides* en la encarnación que Agustín solo utiliza una vez²⁷⁵. Más allá de la evocación de este sintagma, los libros de argumento cristológico enuncian con claridad una defensa contundente de la fe en la encarnación.

A esto se debe sumar la vinculación estrecha entre la *genealogia* o *generatio* y el *euangelium* que aparece como la garantía de la *sanatio infirmitatis*: el nacimiento humano del Salvador es constitutivo de la Buena Noticia para la humanidad. Encarnación real y salvación del género humano son dos aspectos de la misma economía revelada en el Nuevo Testamento y prefigurada en el Antiguo. De hecho, muy estrechamente vinculado a este punto, está la *gratia adoptionis* que, como hemos podido ver, es don benéfico que se despliega en la historia de los hombres a partir de la encarnación del Hijo de Dios, que es de la misma sustancia del Padre.

En términos generales, frente al Salvador espiritual maniqueo que encuentra en tres figuras el despliegue de su acción –el *Iesus patibilis*, el Jesús histórico y el Jesús Esplendor–, Agustín opone al único Cristo, verdadero y veraz, Hijo de Dios e hijo del hombre, de la descendencia de David, la Palabra encarnada, Mediador entre Dios y los hombres, según la fe católica y apostólica²⁷⁶.

Por otra parte, su pasión y muerte, que es real porque sí hubo nacimiento en la carne, es portadora de salvación. Agustín no deja de subrayar que tuvo lugar a causa de nuestros delitos y para nuestra justificación²⁷⁷. No cabe duda del acento antimaniqueo

²⁷⁰ Cf. *ibid.*, II, 2. CSEL 25,1,255/7-9.

²⁷¹ *Ibid.*, II, 4. CSEL 25,1,257/19

²⁷² *Ibid.*, V, 4. CSEL 25,1,276/19-20.

²⁷³ *Ibid.*, V, 4. CSEL 25,1,275/9.

²⁷⁴ *Ibid.*, XX, 11. CSEL 25,1,549/27.

²⁷⁵ Cf. *ibid.*, XXII, 64. CSEL 25,1,660/2.

²⁷⁶ Cf. *ibid.*, XXIII, 5. CSEL 25,1,710/10.

²⁷⁷ Cf. *ibid.*, V, 4. CSEL 25,1,275/9-11.

de afirmaciones como esta, que buscarían poner al descubierto la cristología doceta de Fausto y denunciar su inadecuada soteriología desde el punto de vista de la cristología ortodoxa.

Cabe destacar también que para el Hiponense el acceso a Cristo está irremediabilmente vinculado a las *successiones prepositorum et populorum*²⁷⁸. Por ellas, y solo por ellas, es posible conocer y aceptar la *auctoritas euangelii* de la que hemos hablado ya en reiteradas ocasiones.

Ahora bien, en nuestro análisis cobra mayor importancia lo que pueda decirse acerca de elementos encontrados con relación a la defensa de la encarnación en libros del *Contra Faustum* de temáticas no exactamente cristológicas, ya que se trata de un aspecto menos estudiado hasta el momento.

Agustín tampoco en estos libros deja de denunciar el Cristo de Fausto²⁷⁹. Pero además busca poner al descubierto la exégesis de pasajes como 2Cor 5,16, donde es el conocimiento espiritual revelado el que permite el acceso al Salvador y no carnal, más aún, los maniqueos hacen de la carne un impedimento permanente para el conocimiento de Cristo. En todo caso, un tipo de fe basado en el conocimiento carnal de Cristo no puede ser más que un estadio transitorio de la fe²⁸⁰. La fe madura del maniqueo debe aspirar a la *agnitio Dei*, o mejor, a la *recognitio Dei*, a cuyo servicio está el Salvador espiritual y Mani, el profeta de la religión de la Luz.

Por otra parte, justamente en libros que no están vinculados a la cristología, hemos podido destacar cómo Agustín se detiene a distinguir con precisión el doble significado de la palabra *caro*²⁸¹, elemento esencial en su comprensión compleja y completa de la condición humana de Cristo. Por otra parte, también en estos libros se evocan expresiones relacionadas a la *caro Christi* y a la *infirmas* o *mortalitas* humana²⁸², con las que defiende, una vez más, la fe en la encarnación. Para Agustín, dicha *fides* no es un estado transitorio que debe ser trascendido por un estadio superior del conocimiento espiritual del cristiano, sino una vía de acceso permanente y necesaria para quien quiera profesar la fe cristiana de manera integral.

En el libro XII, centrado fundamentalmente en la exégesis alegórica de pasajes discutidos del Antiguo Testamento entre maniqueos y católicos, hemos podido descubrir aspectos importantes de la cristología antimaniquea de Agustín, donde muestra que la *simplex fides* depende constitutivamente del reconocimiento de la fe en el nacimiento humano del Hijo de Dios. En cualquier caso, es interesante notar que es en el libro XIII, que tampoco es de argumento directamente cristológico, donde Agustín

²⁷⁸ Ibid., XXVIII, 4. CSEL 25,1,741/13-14.

²⁷⁹ Cf. ibid., VI, 9. CSEL 25,1,302/16-17.

²⁸⁰ Cf. ibid., XI, 1. CSEL 25,1,313/23-26.

²⁸¹ En cuanto sustancia del cuerpo y condición corruptible del hombre, cf. ibid., XI, 7. CSEL 25,1,323/4-6.

²⁸² Cf. ibid., XII, 8. CSEL 25,1,337/13; XII, 44. CSEL 25,1,373/8-10; XIII, 18. CSEL 25,1,387/18; XVI, 33. CSEL 25,1,482/26-28; XXII, 46. CSEL 25,1,638/26; XXXII, 22. CSEL 25,1,783/15-16.

enuncia los más frecuentes errores sobre la persona de Cristo²⁸³. Por último, cabe destacar que también en estos libros se presenta de diversos modos el valor soteriológico de la vida histórica de Cristo²⁸⁴, realzando una vez más que la economía de la salvación está estrechamente vinculada –al menos en la soteriología católica– a la vida encarnada de la Hijo de Dios.

Finalmente, podemos decir que estas conclusiones parciales nos permitirán hacer un análisis del contenido de muchas de las afirmaciones de Agustín que nos hemos encontrado hasta aquí. De este modo, podremos indicar los aspectos nodales de la presentación fundamentalmente positiva del Cristo encontrado por él en la Sagrada Escritura y en la Tradición, siempre en el contexto de la réplica a Fausto.

²⁸³ Cf. *ibid.*, XIII, 8. CSEL 25,1,387/19-22.

²⁸⁴ Cf. *ibid.*, XII, 11. CSEL 25,1,340/20-23; XXII, 17. CSEL 25,1,605/5-7.

CAPÍTULO VI

IN VERITATE CARNIS: EL VALOR SALVÍFICO DE LA INCARNATIO CHRISTI

En el capítulo anterior hemos podido señalar los elementos más destacados de la cristología antimaniquea del *Contra Faustum* a partir de un estudio analítico de los libros en los que Agustín, de manera más o menos explícita, defiende la fe en la encarnación del Verbo. De hecho, hemos podido comprobar que, como lo advertía él mismo en las *Retractationes*, uno de los temas transversales de la obra es la defensa de la *incarnatio Christi*¹. En los estudios sobre la réplica a Fausto esto ya se había afirmado, pero no se habían examinado de manera exhaustiva y orgánica todos los libros en donde el Hiponense se había ocupado del asunto, no siendo ésta la principal temática de algunos de ellos.

Ahora bien, en este último capítulo quisiéramos preguntarnos por la contribución de la obra a la cristología agustiniana. De hecho, intentaremos desentrañar los conceptos claves de la misma para demostrar que la defensa de la fe en la encarnación es un tema omnipresente en la obra debido al interés del obispo de Hipona de subrayar su valor salvífico ante la negación de Fausto y sus correligionarios.

En este sentido, podríamos preguntarnos por las razones que movieron al obispo de Hipona a hacer de la defensa de la encarnación una respuesta apremiante a los *Capitula* de Fausto. Una primera respuesta podría ser que Agustín deseaba contestar contundentemente y de manera acabada a la cristología deficiente del maniqueísmo norteafricano, porque no representaba la fe ortodoxa en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre².

Sin embargo, por el modo y la amplitud con que Agustín defiende la encarnación en esta obra, las razones deberían buscarse dentro y más allá de la confrontación con la cristología maniquea norteafricana. Sin duda, existe una confrontación de cristologías como lo indicamos ya en el tercer capítulo³, pero esto no quiere decir que dicha confrontación haya tenido lugar solo a causa de la manera de comprender el misterio de la persona de Cristo, esto es, el debate entre realismo de la encarnación, que presupone la divinidad del Verbo, como pensaba la comunidad ortodoxa, y el docetismo que negaba su humanidad, como pensaría la comunidad maniquea de

¹ Cf. Aug., *retr.* II, 7,1. CCL 57,95/3.

² Véase *supra*, cap. III, apartado 1.

³ Véase *supra*, cap. III, apartado 5.

Fausto⁴. Más bien, la manera en que Agustín defiende la encarnación, enlazando otros aspectos del debate como los exegéticos y los doctrinales, en el marco de una denuncia hecha a los católicos de ser *semichristiani*, hace pensar que para el obispo de Hipona estaba en juego algo más que la constitución teándrica de Cristo⁵.

En realidad, Agustín parece estar interesado principalmente, que no exclusivamente, en la significación soteriológica de la *incarnatio Christi*⁶. En este sentido, en la réplica a Fausto no solo se confrontan dos cristologías, sino dos comprensiones distintas de la soteriología, esto es, dos modalidades diferentes de salvación ofrecidas por el Salvador⁷.

⁴ Nuevamente, para la consideración del docetismo en nuestra investigación, véase *supra*, introducción, especialmente nota 95, y cap. I, especialmente nota 101. Con todo, además de lo dicho, al final de nuestra investigación quisiéramos subrayar con palabras de Roco Ronzani el estrecho vínculo que se llegó a percibir en los orígenes del cristianismo entre el realismo de la encarnación y su valor para la soteriología: «Non è dubbio che l'una e l'altra prospettiva –il docetismo più della meno fortunata corrente ebionita– mettevano in discussione un assunto fondamentale della fede cristiana che collega inescindibilmente tra loro la cristologia e la soteriologia: Cristo, insieme Dio e uomo, per salvare tutto l'uomo deve aver assunto tutto l'uomo, restando veramente Dio. Sottrarre l'una o l'altra dimensione, l'una o l'altra natura, come si dirà più avanti durante la controversia cristologica (secoli V-VII), ovvero negarne la presenza in modo integrale e completo, in un unico soggetto, avrebbe svuotato il significato stesso della salvezza dell'uomo» (Roco Ronzani, *Gesù Figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*. SP, 21 (Firenze: Nerbini Internacional, 2021), 20.

⁵ Hoy se suele afirmar, y no sin razón, que Agustín, tras la senda abierta en ámbito latino por autores como Hilario, Ambrosio y Mario Victorino, consolidó progresivamente la llamada teología pronicensa, cuya afirmación principal fue la de la comunión ontológica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto unidad de sustancia y de unidad de operación en la economía, para combatir en Occidente todo resabio de arrianismo y afirmar con contundencia la fe normativa emanada de los documentos de Nicea. Puede completarse el amplio campo de investigación abierto recientemente con las siguientes lecturas: Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Gerald P. Boersma, *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*. OSHT (Oxford: Oxford University Press, 2016); Adam Ployd, "'As the Catholic Faith Believes' (c. Sec. 5)", 251–270.

⁶ Según el CAG el sustantivo *incarnatio* aparece 126 veces en la producción agustiniana y el sintagma *incarnatio Christi* unas 30 veces. Con todo, también se encuentran variantes de este sintagma como *incarnatio Verbi*, *incarnatio Domini* o *incarnatio Filii Dei*. Por otro lado, es interesante notar que cuando Agustín habla de *incarnatio* normalmente alude al momento culminante de la redención, sin dejar de unir, la mayoría de las veces, al nacimiento de la Virgen la pasión, muerte y resurrección de Cristo, cf. Brian E. Daley, "Incarnation". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 445-447. Véase la contribución ya citada, Cong Qui, "Incarnatio", 564-568.

⁷ «Tradicionalmente se ha distinguido entre la reflexión sobre la persona de Cristo y la consideración de su obra. La persona de Cristo es el objeto de la cristología; la reflexión sobre su acción es lo que se llama soteriología, puesto que la acción de Cristo consiste en la revelación de Dios que significa la realización de la salvación de los hombres. Desde la filosofía moderna y desde el desarrollo de la teología actual, esa distinción entre una persona y su acción se ha enriquecido, superando una cierta metafísica dualista y el riesgo de separación entre cristología y soteriología (...) Cristo es en su identidad más profunda salvador, en el sentido de que ha configurado su existencia como entrega generosa en obediencia al Padre y en donación para los hombres y por ellos. Su obra expresa y configura existencialmente su condición personal. Su acción revela y determina su identidad personal. Por tanto,

La soteriología es la dimensión teológica de la revelación en la que se pone de manifiesto el vínculo estrecho entre el misterio de Dios, la cristología, la antropología, la eclesiología y la escatología⁸. En la réplica a Fausto, Agustín se muestra preocupado por las consecuencias soteriológicas personales y comunitarias que se desprenden de la cristología del obispo maniqueo⁹.

De este modo, la propuesta de Agustín no solo consistirá en mostrar que los nombres aplicados a Cristo en la Escritura no son suficientes para expresar por sí mismos el valor soteriológico de su entrega y su afectación antropológica¹⁰, así como tampoco considerará suficiente la denuncia de la cristología típicamente maniquea del Salvador espiritual, sino que también verá necesario afirmar positivamente que la defensa de la encarnación es, al mismo tiempo, defensa de la salvación del ser humano entendido como unidad psicofísica, creado a imagen de Dios, llamado a vivir en comunión con él, con los otros seres humanos y con la creación. Dicha afirmación positiva es articulada en un cierto despliegue y desarrollo de una lectura figurativa del Antiguo Testamento y de nociones neotestamentarias vinculadas directamente a la cristología y con claro valor soteriológico¹¹.

la cristología siempre tiene una esencial dimensión soteriológica y la soteriología se entiende como cristología, pues en la acción salvadora de Cristo se manifiesta su identidad personal, siendo verdadero Dios y auténtico hombre» (Emilio J. Justo Domínguez, “El estatuto epistemológico de la soteriología”. *ScrTh* 50 [2018]: 303-319, aquí 304). Para una visión panorámica de la consideración de la obra de Cristo en la patrística, cf. Norman Russel, “The Work of Christ in Patristic Theology”. En *The Oxford Handbook of Christology*, editado por Francesca A. Murphy (New York: Oxford University Press, 2015), 154-166.

⁸ Situada en el contexto global de la teología, la soteriología tiene la virtud de mostrar la unidad del pensamiento teológico, cf. Justo Domínguez, “El estatuto”, 315.

⁹ Recordemos brevemente que la controversia maniquea había provocado en gran medida la búsqueda agustiniana del Salvador, porque de algún modo el maniqueísmo en el que se había formado durante años contenía en sí una fuerte impostación soteriológica. Por otra parte, la formación recibida como catecúmeno dejó una huella profunda en Agustín a tal punto que, como Ambrosio, la identidad de Cristo (cristología) pasó a ser inseparable de la consideración de su obra redentora (soteriología). En ambos: «È l'esigenza di salvare *tutto* l'uomo che impone un'unione di una natura divina con una natura umana perfetta» (Basevi, “Alle fonti”, 519); para una aproximación actualizada a la *quaestio disputata* sobre el influjo del obispo de Milán en Agustín, cf. Mariano Muzzio, *La humanidad de Cristo en Ambrosio de Milán* (Madrid: Ciudad Nueva, 2023), especialmente 351-378. También sigue siendo muy útil la lectura de Nello Cipriani, “La biblioteca della Chiesa d’Ippona”. *Aug.* 45/2 (2005): 539-547.

¹⁰ Fausto se jacta de su confesión trinitaria de la fe y de reconocer a Cristo como Hijo de Dios, el Poder y la Sabiduría de Dios, el Salvador, así como parece contemplar en el Jesús sufriente un rol salvífico, cf. *Aug., c. Faust.* XX, 2. CSEL 25,1,536/9-21.

¹¹ Recordemos que Agustín integra y profundiza intuiciones y desarrollos de la tradición previa, elaborando una doctrina de la redención en la que la teología del sacrificio y de la mediación progresivamente fueron ocupando un lugar cada vez más relevante, cf. Finbarr G. Clancy, “Redemption”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 702-704. Por otra parte, no hace mucho Lewis Ayres ha demostrado que para comprender la idea de redención de Agustín hay que conocer el corazón de su teología, especialmente su teología trinitaria y su comprensión de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, Lewis Ayres, “Augustine on Redemption”. En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey (Oxford: Blackwell Publishing, 2015), 416-427.

Este capítulo abordará, en primer lugar, el modo en que Agustín ha querido desentrañar la manera en que Fausto utilizaba títulos cristológicos tradicionales para proponer una cristología distante de la del catolicismo africano, pero al mismo tiempo capaz de despertar simpatías y atraer más adeptos provenientes de las filas de aquél. Agustín, por tanto, tomando en consideración algunos títulos cristológicos, pero avanzando más allá de los mismos, buscará dilucidar su verdadero sentido según las Escrituras y la Tradición, y advertir con ello a católicos y maniqueos acerca de la necesidad de su justa comprensión para una adecuada apreciación de la modalidad salvadora de Cristo.

En segundo lugar, se indicarán y desarrollarán las categorías más destacadas de la cristología antimaniquea del *Contra Fastum* que explican la dimensión estrictamente soteriológica de la *incarnatio Christi*. Quizá también podamos llegar a descubrir en ellas el tipo de cristología soteriológica que Agustín delinea, sabiendo que él es un exponente destacado de la soteriología patrística¹². Todo esto nos conduce a pensar que esta perspectiva puede ayudarnos a entender mejor la insistencia agustiniana en la defensa de la fe en la encarnación, negada por Fausto.

1. Títulos cristológicos y defensa de la fe en la encarnación

La cristología antigua es asombrosamente rica si se tiene en consideración la abundancia de títulos cristológicos con los que, durante los primeros siglos del cristianismo, se ha intentado manifestar de la manera más adecuada posible el misterio de Cristo. El evangelio tetramorfo es ya una muestra de tal riqueza. En este sentido, en el Nuevo Testamento y, en concreto, en la pluralidad de cristologías neotestamentarias, se encuentran maneras diversificadas de referirse a Jesús de Nazaret, expresando con ello la novedad que significó su persona y su obra en la historia de Israel y de la humanidad¹³.

En la variada muestra de títulos aplicados a la última razón de ser del cristianismo, Jesús de Nazaret, los primeros testigos y escritores han visto una vía de acceso a la comprensión teológica del mundo, de Dios y del mismo Jesús¹⁴. Decimos “teológica”,

¹² «La soteriologia patristica dei primi secoli arriva senz'altro al suo punto culminante con Agostino» (Basil Studer, “Soteriologia”. En NDPAC, vol. 3. 2a ed., editado por Angelo Di Berardino [Genova: Marietti, 2008], col. 5059-5064, aquí 5061).

¹³ Ya en las primeras páginas de su *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Raymond Brown afirmaba a propósito de los títulos aplicados a Jesús: «la “cristología” trata sobre todas las valoraciones dadas a Jesús: quién fue y qué misión tuvo en el plan divino» (Raymond E. Brown, Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 97 [Salamanca: Sígueme, 2005], 15).

¹⁴ La cristología contemporánea ha sabido reconocer en ello un amplio e insoslayable sector de la investigación en torno a Jesús. Como botón de muestra: Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, traducido por José M. Lozano-Gotor Perona. 2ª ed. (Santander: Sal Terrae 2014), 162-175; Joseph Ratzinger–Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo en el Jordán hasta la Transfiguración*. En *Obras completas de Joseph*

porque el título no es mera exégesis, al menos no exégesis de corte historicista¹⁵, sino más bien el resultado de una interpretación teológica de datos emergentes de tradiciones orales y, en última instancia, del evento Cristo. El título es expresión de “teo-logía” y, en cuanto nos referimos a Cristo, es expresión “cristo-lógica”, porque ya no es conocimiento fáctico de Jesús de Nazaret, sino comprensión o inteligencia del mismo en actitud de confianza y fe en las Escrituras hebreas, nacidas de la aceptación del kerigma apostólico.

La teología patrística, por su parte, ha visto con frecuencia en los títulos cristológicos una manera de expresar, a veces en tono apologético, a veces en tono propositivo, las verdades fundamentales concernientes al Verbo encarnado¹⁶.

Por nuestra parte, proponemos aquí un examen de algunos de los títulos cristológicos más importantes de la obra antimaniquea estudiada, pero a la luz de otros contenidos que están estrechamente asociados a muchos de ellos. Así sucede, por ejemplo, con el título neotestamentario *Filius Dei* que Agustín vincula al tema paulino de la filiación adoptiva y que, por otra parte, habla también no solo de la condición divina de Cristo, sino también del tipo de salvación que ofrece, algo no menos importante para comprender la cristología antimaniquea presente en la obra.

En otras palabras, nos interesa hacer, no el mero recuento estadístico de la aparición de títulos cristológicos en la obra, sino más bien una presentación que valore la descripción teológica del misterio de Cristo a partir de las denominaciones que lo tienen como detentador, empleadas por Agustín en un marco más amplio como el que ofrece el mismo texto, en el que se vinculan dichas denominaciones o títulos con temas conexos, fundamentalmente vinculados a la soteriología.

De hecho, como hemos podido ver en el segundo capítulo, la cristología agustiniana debe leerse dentro del marco de su itinerario espiritual e intelectual¹⁷. Por tanto, no haríamos más que profundizar en algunas nociones de la cristología antimaniquea de

Ratzinger, VI/1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015), 351-380; G. Uríbarri Bilbao, *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. VeIm, 218 (Salamanca: Sígueme, 2021), 78-82.

¹⁵ La distinción agustiniana entre *fides historica* y *fides spiritualis* puede ser útil al respecto y puede coincidir con muchos de los planteamientos actuales en torno a la relación entre cristología e historia. En Aug., *uera rel.* L, 99. CCL 32,251/12-46, el obispo de Hipona habla de la *stabilis fides* a la que pertenecen tanto la *fides historica* o *temporalis* como la *fides spiritualis* o *eterna*. La primera alude a la credibilidad acerca de los hechos relativos a la economía de la salvación o los relacionados directamente a Cristo, que aceptamos por la mediación de otros testigos; la segunda, fundada en la fe histórica, reconoce en la interpretación apostólica de los relatos el valor teológico del evento narrado, en resumidas cuentas, el efecto salvífico del misterio pascual. Cf. Basil Studer, “Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus”. *CrSt* 25 (2004): 1-24; se puede leer con provecho el capítulo titulado “Cristología e Historia” de Uríbarri Bilbao, *El Hijo se hizo carne*, 147-190.

¹⁶ De hecho, Agustín, en la línea de la tradición patrística que le precedió, realizó una teología de los símbolos bíblico-eclesiales, tomando en consideración los títulos cristológicos, cf. Salvador Vergés Ramírez, “La encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín”. *EE* 42 (1967): 73-112.

¹⁷ Véase *supra*, cap. II, nota 8.

Agustín, tratando de desentrañar el valor específico que tienen dentro de la réplica a Fausto y en el contexto del maniqueísmo que representó el obispo maniqueo en el norte de África en aquel entonces. Quizá esto nos permita discernir adecuadamente la contribución específica de esta obra antimaniquea a la cristología del Hiponense.

2. *Filius Dei*

2.1. Aproximación

Después del libro I que, ya dijimos, es como un prólogo a toda la obra¹⁸, y en el primer libro considerado por la investigación actual como de argumento cristológico – el libro II –, Agustín señala qué es aquello que intenta defender a propósito de Cristo. Por un lado, que no es un ser salvado como podía desprenderse del mito maniqueo del Hombre Primordial al que ya hemos hecho alusión, sino que es Señor y Salvador. Por otro, que no es un hombre más, sino que en él coexisten dos naturalezas, cosa que confiesa su comunidad por medio de los evangelios y la orientación de la *regula fidei*, invitando a los católicos a reconocerlo como Hijo de Dios e hijo del hombre.

En estos dos títulos cristológicos Agustín ve la naturaleza divina y humana del Verbo. En una de sus conclusiones, una vez más desestimando la fábula maniquea, deja entrever el núcleo de la fe cristológica de la comunidad católica:

«Por lo cual nuestro Señor y Salvador Jesucristo, Hijo de Dios verdadero y veraz, verdadero y veraz hijo del hombre —doble realidad que él testifica de sí mismo (*quod utrumque de se ipse testatur*)— deriva la eternidad de su divinidad del verdadero Dios y su origen en la carne de un hombre verdadero»¹⁹.

En esta dirección fue capaz de orientar toda su reflexión cristológica contra Fausto. De hecho, aquí podemos notar en dónde se hace fuerte el Hiponense: en una serie de títulos cristológicos bíblicos, pero leídos a la luz de la fe nicena²⁰.

¹⁸ Véase *supra*, cap. III, apartado 4.

¹⁹ Aug., c. *Faust.* II, 4. CSEL 25,1,257/7-11: *quapropter dominus et saluator noster Iesus Christus, uerus et uerax Dei filius, uerus et uerax hominis filius, quod utrumque de se ipse testatur, et de uero Deo diuinitatis aeternitatem et de uero homine carnis originem duxit.*

²⁰ Con relación a *Filius Dei* y *filius hominis*, títulos sobre los que nos detendremos aquí, Agustín aprovecha, sin duda, un argumento presente ya en la cristología prenicena: «La antítesis Hijo de Dios e hijo del hombre había sido ciertamente de no poca importancia ya en la teología prenicena. En el contexto de la recepción de la fe nicena, sin embargo, se afirmó una diferenciación cada vez mayor entre los dos nacimientos. Estableciendo una comparación de forma cada vez más aguda entre el Hijo de (*ek*) Dios por un lado y el hijo de (*ek*) María por otro, la teología postnicena, sobre todo en la segunda mitad del siglo IV, llegó a distinguir cada vez más dos nacimientos, dos naturalezas, dos consubstancialidades» (Studer, *Dios Salvador*, 173). Para el título bíblico: cf. Adam Winn, “Son of God”. En *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2a ed., editado por Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin (Illinois: IVP Academic, 2013), 886-894.

Sin embargo, como ya hemos sugerido, no basta con analizar dichos títulos y las deducciones que hizo a partir los mismos con relación a la identidad de Cristo, sino que también cabe preguntarse por las conexiones con temas que supo situar en estrecha relación con la propuesta soteriológica maniquea, cuyo contraste con la idea de salvación del cristianismo ortodoxo parecía querer evidenciar. En este sentido, es indispensable comprender la articulación de los conceptos e ideas en disputa.

2.2. La *adoptio christiana* como don salvífico de Cristo

En este sentido, cabe detenerse en el libro III de nuestra obra. Sabemos muy bien qué se disputa en él²¹. Ahora conviene que nos centremos en la afirmación de Cristo como *Filius Dei* y la manera que tiene Agustín de describir que, al encarnarse el Hijo de Dios, el hombre comienza a reconocer el don de la filiación adoptiva²².

La *disputatio* a torno a los dos padres de José, permite que Agustín argumente desde el concepto antiguo de *adoptio*²³. En su línea argumentativa, Agustín recurre a la autoridad de Pablo que habla de adopción para expresar la nueva vida que Cristo trajo a la humanidad:

«Que el mismo término “adopción” (*adoptionis nomen*) tiene gran peso en el misterio de nuestra fe (*in nostrae fidei sacramento*), lo atestigua la enseñanza apostólica. Por eso dice el apóstol Pablo, hablando de los merecimientos de los judíos: *De ellos es la adopción, la gloria, las alianzas y la ley; de ellos son los patriarcas y de ellos nació Cristo según la carne, el cual está sobre todas las cosas, Dios bendito por los siglos*. Dice asimismo: *También nosotros gemimos en nuestro interior esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo*. Y en otro lugar: *Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley a fin de que recibiéramos la adopción de hijos*. De estos y otros testimonios parecidos resulta cuán grande es el misterio que se encierra en esta adopción»²⁴.

²¹ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.2, y cap. V, apartado 1.2.

²² Para el concepto en la patrística véase, W. H. Geoffrey Lampe, “*υιοθεσία*”. En PGL, editado por W. H. Geoffrey Lampe (Oxford: Oxford University Press, 1961), 1425-1426.

²³ En latín clásico, en sentido propio, significa “tomar a alguien como hijo”. Sin embargo, en sentido translaticio, puede aludir a la *adoptio christiana*. De hecho, el TLL cita palabras del contra Fausto de Agustín para evocar este uso del latín eclesiástico: Aug., c. *Faust.* III, 3. CSEL 25,1,264/5-7; 264/24-27: *ipsum uero adoptionis nomen plurimum ualere in nostrae fidei sacramento apostolica doctrina testatur [...] iste itaque modus, quo nos Deus, cum iam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, uerbo suo et gratia sua genuit, ut filii eius essemus, adoptio uocatur* (“*adoptio*”, en TLL, vol. 1, col. 806-808 (Lipsiae: B. G. Teubneri, 1900). Agustín alimenta su pensamiento con su conocimiento fiel, aunque incompleto, sobre la institución de adopción en el derecho romano y con el asiduo contacto de textos bíblicos, especialmente, pasajes paulinos y joánicos. En cualquier caso, su interés prevalente consistió en afirmar y explicar la adopción cristiana, esto es, el modo según el cual *per gratiam* el hombre se convierte en hijo de Dios y hermano de Cristo. Para un estudio exhaustivo del tema, véase: Pío de Luis Vizcaíno, “*Videte iura adoptionis*” (s. LI,16,26). Notas sobre la adopción en san Agustín”. *Estudio agustiniano* 17/3 (1982): 349-388.

²⁴ Aug., c. *Faust.* III, 3. CSEL 25,1,264/5-19: *Ipsium uero adoptionis nomen plurimum ualere in nostrae fidei sacramento apostolica doctrina testatur. unde apostolus Paulus cum de Iudaeorum meritis loqueretur,*

Los textos aquí citados son Rom 9,4-5 y 8,23, así como Gál 4,4-5. Se trata de textos elegidos con inteligencia, ya que todos hablan explícitamente de filiación adoptiva. Ahora bien, seguidamente Agustín presenta al Hijo de Dios, nacido del Padre, de su misma naturaleza, como aquel que ha compartido su ser Hijo con los hombres, pero no en sentido ontológico o sustancial, sino por medio de la adopción, cuya gracia es la de hacer que los creyentes, hijos de Dios por el bautismo, sean tales respecto de su Creador y Padre:

«En efecto, Dios tiene un hijo único engendrado de su sustancia (*unicum enim filium Deus habet, quem genuit de substantia sua*). De él se dice: *Existiendo en forma divina, no juzgó una rapiña el ser igual a Dios*. A nosotros, en cambio, no nos engendró de su sustancia, pues somos criatura, que no engendró, sino que hizo (*non genuit, sed fecit*), y precisamente nos adoptó para hacernos hermanos de Cristo según nuestra medida (*et ideo, ut fratres Christi secundum modum nostrum faceret, adoptauit*). Y así esta medida conforme a la cual, cuando ya procedíamos de él, no por nacimiento, sino porque nos creó y nos hizo, Dios nos engendró con su palabra y su gracia (*uerbo suo et gratia sua genuit*), para ser hijos suyos, se denomina adopción. Por eso dice Juan: *Les dio poder de hacerse hijos de Dios*»²⁵.

En el texto aparecen dos tipos de generación: sustancial, referida al Hijo único, que es de la sustancia del Padre –afirmación que nos lleva a considerar que aquí hay claras reminiscencias de Nicea–²⁶, y adoptiva, la de los hijos de Dios, que son engendrados

quorum est, inquit, adoptio et gloria et testamenta et legislatio; quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula [Rm 9,4sq.]; item dicit: et ipsi in nobismet ipsis ingemescimus adoptionem expectantes redemptionem corporis nostri [Rm 8,23]; item alio loco: cum autem uenit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus [Gal 4,4sq.]. haec igitur adoptio quanti sacramenti sit, his atque huiusmodi testimoniis satis adparet.

²⁵ Ibid., III, 3. CSEL 25,1,264/19-28: *unicum enim filium Deus habet, quem genuit de substantia sua, de quo dicitur: cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo [Phil 2,6]. Nos autem non de substantia sua genuit; creatura enim sumus, quam non genuit, sed fecit; et ideo, ut fratres Christi secundum modum nostrum faceret, adoptauit. iste itaque modus, quo nos Deus, cum iam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, uerbo suo et gratia sua genuit, ut filii eius essemus, adoptio uocatur. unde Iohannes dicit: dedit eis potestatem filios dei fieri [Io 1,12].*

²⁶ La distinción entre los dos tipos de filiación, ontológica (la del Hijo por generación eterna) y adoptiva (la de los hijos por gracia), debe enmarcarse no solo dentro de su reflexión cristológica, sino dentro de una argumentación de carácter trinitario que Agustín habría desarrollado como expresión de su conocimiento y apropiación personal de la fe de Nicea, cf. Basil Studer, “Augustin et la Foi de Nicée”. *RechAug* 19 (1984): 133-154. De hecho, en este artículo B. Studer apenas cita en dos notas a pie de página el libro III del *Contra Faustum* para mencionar que allí hay una muestra de cómo el argumento sobre la filiación eterna del Verbo evidencia una vez más una profundización en la fe de Nicea que subraya la unidad de sustancia entre el Padre y el Hijo. Por otro lado, reconoce que en el *Contra Secundinum* se profundiza en ella. Por nuestra parte, esperamos poner de manifiesto aquí que el *Contra Faustum* puede ser un eslabón importante para comprender el desarrollo que, en el interior de la controversia maniquea, se da de la teología pronicena de Agustín y su repercusión en ámbito cristológico y soteriológico. Para los usos de la palabra *substantia* en Agustín y su relación con la teología trinitaria y la historia de la metafísica, véanse las notas de Jean-Luc Marion, “*Substantia*. Notas sobre el uso de

por la Palabra y la gracia, incluso reconociendo que el ser procede en última instancia de la acción del Creador – *nos Deus, cum iam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti*–, pero filiación, en definitiva, espiritual. Asimismo, se distingue claramente entre la condición de ser generado del Hijo (*gignere*) y la de ser hechos o creados (*facere*) de los seres humanos²⁷.

Como podemos notar, el hipotexto bíblico está constituido por Flp 2,6, un texto que ya dijimos que es clave en la cristología agustiniana, y Jn 1,12, con el que subraya de otra manera, no con el término expreso, sino con la idea, la filiación adoptiva. Conviene subrayar que el razonamiento de Agustín se inspira en la tradicional manera de expresar el consubstancial niceno, pero con el interés claro de mostrar que en el Hijo de Dios los creyentes son *fratres Christi*, no por naturaleza como lo hubiera sostenido cualquier maniqueo que, a los ojos de Agustín, considera el alma parte de la divinidad²⁸, sino por medio de la Palabra (*uerbum*) y de la gracia (*gratia*), porque efectivamente el Hijo no codició su ser hijo del Padre²⁹.

Muy poco después, reitera el Hiponense que la adopción filial se debe a la gracia y a la misericordia de Dios. En efecto, esto corresponde a la doctrina apostólica y de la verdad conforme plenamente a la fe: es la voluntad del Padre que tenemos en los cielos (cf. Mt 6,9) la razón por la cual hemos sido adoptados. Él es Dios, Señor y Padre. Este último aspecto del Dios revelado en Cristo significa para Agustín que hemos renacido por medio de la adopción:

«A él le tenemos, pues, como Dios, como Señor y como Padre: como Dios, porque él mismo nos creó por medio de padres humanos; como Señor porque le estamos

'*substantia*' en san Agustín y sobre su pertenencia a la historia de la Metafísica". *Aug(M)* 53 (2018): 507-519.

²⁷ Cabe recordar que Agustín precisa su terminología trinitaria y, al mismo tiempo, antropológica después del año 400, más precisamente, a partir del inicio y composición del *De trinitate* que culminará en torno al 427 (cf. Cipriani, *La teología de sant'Agostino*, 143; para la evolución de su pensamiento a partir del estudio de sus sermones *ad populum*: cf. Kolawole Chabi, *Augustin préicateur de la Trinité. La Trinité dans l'histoire du salut et dans la vie du chrétien selon ses Sermones ad populum*. SEA, 159 [Firenze: Nerbini Internacional, 2021], 209-293). De esto se desprende que en el *Contra Faustum* evidenciamos aquí un desarrollo destacable al respecto.

²⁸ Agustín, en su temprana disputa con los maniqueos, les recriminaba la idea de consustancialidad del alma buena con Dios, véase la problemática de la obra *De duabus animarum* que Agustín sintetiza en las *Retractationes*, cf. *Aug., retr.* I, 15,1. CCL 57,45/2-11.

²⁹ Con relación a un texto como el arriba citado, se puede adherir a las palabras de P. de Luis Vizcaíno sobre las posibles motivaciones de Agustín al marcar la diferencia entre la filiación divina y la filiación adoptiva: «No cabe duda de que en el fondo subyace la polémica antiarriana y antimaniquea. Antiarriana en el afán por demostrar que el Hijo único de Dios no es como los hombres y antimaniquea en el esfuerzo por mostrar que el hombre no es como el Hijo de Dios. Si el arriano iguala al Hijo de Dios con el hombre, el maniqueo iguala al hombre con el Hijo de Dios y Agustín tiene que romper esa pretendida igualdad: de aquí el que contraponga tan frecuentemente el término *natura* y el término *gratia*» (de Luis Vizcaíno, "Videte", 366-367).

sometidos, y como Padre porque hemos renacido gracias a que nos adoptó (*patrem, quod eius adoptione renati sumus*)»³⁰.

La paternidad de Dios revelada en el Hijo es el fundamento del renacimiento del ser humano, obra de gracia y misericordia. Llamar a Cristo *Filius Dei*, no solo es una manera de aludir a su condición divina, por tanto, no es el mero esclarecimiento de su naturaleza divina (identidad de Cristo), sino que también implica aquí el desvelamiento de su función salvífica que se expresa con el término técnico de *adoptio* (obra de Cristo).

En este caso, y con este razonamiento, el Hiponense muestra que el error de Fausto, al rechazar las genealogías –aquí por la dificultad que presenta la mención de dos padres de José–, consiste en una manera inadecuada de interpretar los textos bíblicos, al no distinguir una filiación ontológica, cuyo término técnico aquí es *natura*, y una filiación adoptiva, cuya expresión acertada es *adoptio*³¹. Pensemos que para Agustín la única filiación que conocían los maniqueos del Norte de África era la ontológica y que, asimismo, parecían sostener una única manera de redimir la sustancia divina: salir de la ignorancia mediante un despertar de la conciencia –una iluminación del alma–, junto a una praxis derivada de él³². Muy por el contrario, los textos bíblicos citados por Agustín nos permiten inferir que la *adoptio christiana* se comprende solamente en el marco de la confesión de la fe en la *incarnatio Christi*: los hombres renacen, no por la sola iluminación del Hijo de Dios o por el compromiso ético con el que puedan responderle a su Creador, sino porque Cristo ha elegido hacerse hombre para compartir con aquellos su condición divina, siempre en la medida en que el hombre puede hacerlo, por adopción.

Ahora bien, para evitar cualquier equívoco, el obispo de Hipona explica que no se trata de que la naturaleza divina –entendida como toda la naturaleza o esencia de Dios– haya nacido del seno de una mujer, sino que es Cristo en su condición de hombre el nacido de María. Agustín se sirve de Rom 9,4 para distinguir, una vez más, la condición humana y divina de Cristo:

«¿No acabo de mencionar el testimonio del Apóstol en que dice, refiriéndose a los judíos: *De ellos son los padres, y de ellos Cristo según la carne, él que está sobre todas las cosas, Dios bendito por los siglos?* Cristo, nuestro Señor y Salvador, verdadero hijo de Dios según la divinidad y verdadero hijo de hombre según la carne (*Christus ergo dominus et saluator noster filius Dei uerus secundum diuinitatem, et filius hominis uerus secundum carnem*), no nació de mujer en cuanto que está sobre todas las cosas como Dios bendito por los siglos, sino en cuanto a la debilidad que recibió de nosotros para morir en ella por nosotros y sanarla en nosotros (*sed ex illa infirmitate, quam suscepit ex nobis, ut in ea moreretur pro nobis et eam sanaret in nobis*). No nació de mujer en su condición divina,

³⁰ Aug., *c. Faust.* III, 3. CSEL 25,1,265/13-15: *Deum, quod ab ipso etiam ex hominibus parentibus conditi sumus; dominum, quod ei subditi sumus; patrem, quod eius adoptione renati sumus.*

³¹ Cf. *ibid.*, III, 5. CSEL 25,1,266/19-24.

³² Cf. Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*, 153.

existiendo en la cual *no juzgó objeto de rapiña el ser igual a Dios*, sino en su condición de siervo, recibiendo la cual *se anonadó a sí mismo*. Al afirmar que se anonadó no indicamos otra cosa, sino que tomó la condición de siervo, nunca que perdiera la divina. Permaneció inmutable la naturaleza en la que, existiendo en condición divina, es igual al Padre, y asumió la nuestra mudable, en la cual nació de la virgen»³³.

En el texto aparecen otras denominaciones cristológicas, sobre las que volveremos más adelante, ahora quisiéramos señalar que la *infirmas* propia de la condición humana es sanada por el verdadero Hijo de Dios que nace y muere en la carne. Cabe adelantar que los dos títulos, *Filius Dei* y *filius hominis*, se necesitan e implican mutuamente, más aún, Agustín pareciera necesitar de este segundo para reafirmar que la *adoptio* de la que hablaba antes se fundamenta en la filiación divina del “hijo del hombre”: el Verbo humanado es personalmente el Hijo eterno del Padre. Más aún, sabe que es un título que en los evangelios Jesús asume por sí mismo, es decir, que sale de su boca, y que expresa su condición humana al devenir Palabra encarnada³⁴.

2.3. *Adoptio per Filium Dei*

Como podemos ver, en el *Contra Faustum* uno de los nombres de la salvación traída por Cristo es el de filiación adoptiva. De hecho, Agustín habla expresamente de la *adoptio per Filium Dei* al hablar de los israelitas³⁵, en el contexto de un libro en el que defiende las Escrituras hebreas y, en especial, a los profetas. Allí hace referencia a dos conocidos esquemas en los que divide la historia de la salvación: el que distingue dos períodos en *sub lege* – *sub gratia*³⁶, correspondiente a la Antigua y a la Nueva Alianza, dos grandes etapas de la *dispensatio*³⁷, y otro mediante el cual periodiza la historia salvífica en edades, inspirándose en el Génesis (cf. Gn 2,1ss.)³⁸. En ambos esquemas, Cristo es visto como cumplimiento de la promesa, cumbre de la revelación y plenitud de gracia. En efecto, son dos los textos bíblicos en los que apoya su idea de adopción

³³ Aug., c. *Faust.* III, 6. CSEL 25,1,267/12-28: *nonne modo commemorauit apostoli testimonium, ubi ait de Iudaeis: quorum patres, et ex quibus Christum secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula [Rm 9,4]? Christus ergo dominus et saluator noster filius Dei uerus secundum diuinitatem, et filius hominis uerus secundum carnem, non ex eo, quod est super omnia Deus benedictus in saecula ex femina natus est, sed ex illa infirmitate, quam suscepit ex nobis, ut in ea moreretur pro nobis et eam sanaret in nobis; non ex forma Dei, in qua cum esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, natus ex femina est, sed ex forma serui, quam accipiendo semet ipsum exinaniuit [Phil 2,6sq.]. neque enim ob aliud exinanisse se dictus est nisi accipiendo formam serui, non amittendo formam Dei. illa enim natura, qua in forma Dei aequalis est patri, incommutabiliter permanente suscepit mutabilem nostram, per quam de uirgine nasceretur.*

³⁴ Cf. *ibid.*, VII, 2. CSEL 25,1,303/16-25.

³⁵ Cf. *ibid.*, XII, 3. CSEL 25,1,332/2-3: *quae est enim adoptio Israelitarum nisi per filium Dei?*

³⁶ Hacia el año 394 ya utilizaba estas categorías para ver reflejada en ellas distintos estados de la vida del hombre: Cf. *Id., exp. prop. Rm.* 13-18. CSEL 84,6/22-24: *itaque quattuor istos gradus hominis distinguamus: ante legem, sub lege, sub gratia, in pace.*

³⁷ Cf. *Id., c. Faust.* XII, 3. CSEL 25,1,332/15-18. Para la categoría *in plenitudine temporum*, cf. *ibid.*, XXII, 76. CSEL 25,1,675/12-15.

³⁸ Cf. *ibid.*, XII, 8. CSEL 25,1,336/7-18.

basada en la obra salvífica del Hijo de Dios, en los que se encuentra en el centro de la historia de la salvación: Rom 9,1ss. y Gál 4,4ss.

Agustín aquí propone una visión unitaria de la salvación a partir de la categoría de *adoptio per Filium Dei*, algo inaceptable para los maniqueos que se consideraban los verdaderos cristianos por romper todo vínculo con el pueblo de Israel y sus Escrituras³⁹.

Cabe recordar en este punto que con relación al título de *Filius Dei* hay una gran discrepancia entre católicos y maniqueos. De hecho, Fausto reconoce que los católicos expresan en su Símbolo de la fe un contenido cristológico diverso al de su comunidad. Mientras los católicos confiesan que creen en Jesucristo el Hijo de Dios, que nació de la virgen María⁴⁰, esto es, que el Hijo de Dios eterno es el nacido de mujer en el tiempo; por su parte, los maniqueos creen que el Hijo de Dios ha nacido de Dios, y como tal, incapaz de asumir una existencia terrena decadente como la del ser humano. En todo caso, ellos podrían aceptar ver en el bautismo de Cristo a orillas del Jordán, su nacimiento como hijo de Dios, paradigma del nacimiento del elegido maniqueo. De hecho, de manera confusa, así lo parece afirmar Fausto, como antes ya lo hemos recordado⁴¹. Vale la pena leer una vez más esta declaración:

«A nosotros nadie puede apearlos de aceptar que el Hijo de Dios es quien ha nacido de Dios. Sin embargo, otorgando mucho a la imprudencia, hasta conceder cosas falsas, nosotros, antes que afirmar que nació del seno de una mujer, aceptamos que Jesús se convirtió en Hijo de Dios a partir del Jordán»⁴².

Cabe recordar que este es un texto que se encuentra en el libro XXIII, libro en el cual se afirma que es *fides catholica eademque apostolica* la fe en Cristo, Señor y Salvador, Hijo de Dios según la divinidad e hijo de David según la carne, lo que confirma que Agustín ve en la defensa de estos títulos una manera de preservar dicha *fides*, menoscabada por Fausto que, por momentos, parece aceptar un adopcionismo cristológico insuficiente según los parámetros de la ortodoxia. Detrás de aquellos existen realidades salvíficas o sacramentos de la *historia salutis* que no pueden ser negados bajo pena de anular la paradoja del misterio de Cristo y, en definitiva, de

³⁹ Agustín está convencido de que *ex Hebraea prophetia* conocen los creyentes la divinidad de Cristo, porque no solo han profetizado a propósito de Cristo como hombre, sino como Dios, cf. *ibid.*, XIII, 3. CSEL 25,1,380/26-27: *ecce, inquam, nos ostendimus Hebraea prophetia Christum Deum*.

⁴⁰ Cf. Carmelo Granado, "Breve historia sobre el Símbolo apostólico". *Facies Domini* 4 (2012): 257-306. Agustín enseñaba a los competentes esta verdad de fe en la celebración de la *traditio* y de la *redditio Symboli*, cf. Aug., s. CCXIII, 3; 214, 6; 215, 3-4.

⁴¹ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.5.

⁴² Aug., c. *Faust.* XXIII, 3. CSEL 25,1,709/12-15: *nos uero quamuis de hac sententia nemo prorsus deiciat ex Deo accipiendi filium Dei, tamen ut multum imprudentiae concedamus, ut adigamur et falsis credere, ex Iordane nobis erit factus Iesus Dei filius quam natus ex utero mulieris*.

menoscabar la gracia de la redención del ser humano, creado a imagen del Verbo, más aún, a imagen de la Trinidad⁴³.

Llegados a este punto, podemos formular la hipótesis según la cual, ante esta suerte de adopcionismo aceptado por Fausto, en el que Jesús sería adoptado como *Filius Dei* a orillas del Jordán, evitando así hablar de cualquier tipo de asunción real de la humanidad y sosteniendo al mismo tiempo que el *Filius Dei* salva específicamente con su doctrina, Agustín ha querido subrayar la identidad personal de Cristo, Dios-hombre, identidad que está muy por encima de la de un ser humano adoptado por la divinidad, para luego explicitar mejor el modo en que se constituyó Salvador por medio de la encarnación⁴⁴.

En otras palabras, su ser Hijo del Padre según la sustancia, por tanto, *secundum divinitatem*, es condición de posibilidad de la *adoptio* que los seres humanos reciben como don. Asimismo, su ser hijo del hombre e hijo de David, expresiones que hablan de su ser *secundum carnem*, igualmente subrayan el momento cumbre de la manifestación plena del don de la filiación adoptiva en el tiempo, cuando el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (cf. Jn 1,14).

3. *Filius hominis*

3.1. Aproximación

Hemos visto ya que Agustín suele hablar de Cristo, Señor y Salvador, confesando simultáneamente la divinidad y la humanidad al recurrir con frecuencia a los títulos de

⁴³ Hoy se tiene más presente los diversos registros en los que Agustín expresa su comprensión acerca del concepto de *imago Dei*. Agustín, al comentar los relatos de creación del hombre del Génesis (cf. Gn 1,26 y Gn 2,7), pero también en el *De trinitate*, aplica los conceptos de *imago* y *similitudo* en dos registros discernibles: el cristológico y el antropológico. Con relación al primero, *imago Dei* en sentido preciso es el Verbo, consubstancial al Padre en todo igual y semejante. Con relación al segundo registro mencionado, afirma que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y que lo es en un sentido específico y diferente con relación a las restantes criaturas: el ser humano es imagen de la Trinidad, esta es su grandeza y lo hace capaz y partícipe de la naturaleza divina (cf. Id., *Gn. litt. inp.* XVI, 61; *Gn litt.* III, 19,29; *trin.* VII, 12; XIV, 7) y esto no es incompatible con afirmar que aquel es imagen de la Imagen o semejanza de la Semejanza que es el Verbo (cf. Id., *Gn. litt. inp.* XVI, 57-61). En ámbito cristológico, Agustín muestra defender la fe nicena, sabiendo que de ello depende la salvación del género humano. Para un estudio minucioso sobre la teología de la imagen en Agustín, cf. Boersma, *Augustine's Early*, 135-265.

⁴⁴ Como podremos ver al tratar de la mediación de Cristo por medio de la encarnación, la unión de divinidad y humanidad en la persona del Verbo es constitutiva de la mediación en sí misma, como lo manifiestan otros textos agustinianos posteriores, cf. Aug., s. *Dolbeau* XXVI, 44. DOLBEAU, Vingt-six,400/69-72: *quia creatura mediatrix talis mundare potest ab iniquitatibus et a mortalitate liberare, quae non seipsam aliquid ualere praesumit, sed inhaeret personaliter et ineffabili modo copulata atque commixta est Deo uerbo, ut dici posset: uerbum caro factum est [Io 1,14]; ep. CXXXVII, 9. CSEL 44,108/13-16: nunc uero ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret.*

Filius Dei y *filius hominis*⁴⁵. Ahora bien, con esta última manera de referirse a Cristo, la cual aparece en boca de Jesús en los mismos evangelios⁴⁶, Agustín pretende destacar la humanización de la Palabra de Dios y el motivo de la misma, la salvación de la humanidad.

Como hemos visto ya⁴⁷, Agustín afirma en numerosas ocasiones la descendencia davídica de Cristo como un argumento a favor de la encarnación y como una confirmación más de la validez del Antiguo Testamento. Es por ello que encuentra legítimo y legitimador de la humanidad del Verbo el título neotestamentario de *filius hominis*⁴⁸. Asimismo, penetra en su significado soteriológico como ahora veremos.

3.2. El perdón y la justificación como don salvífico de Cristo

Agustín, al interpretar la distinción entre hombre interior y hombre exterior del Apóstol Pablo (cf. 1Cor 15,47), utiliza el binomio hacer-rehacer para hablar de la acción de Cristo en cuanto Hijo de Dios e hijo del hombre: en cuanto *Filius Dei* nos hizo, nos creó, mientras que al hacerse *filius hominis* nos rehízo, nos recreó. En palabras de Agustín:

«Este hijo de Dios vino a la carne, recibida la cual se convierte en hombre exterior permaneciendo Dios internamente, de forma que es el verdadero hijo de Dios por quien fuimos creados (*per quem facti sumus*) y pasó a ser verdadero hijo del hombre por quien fuimos recreados (*per quem refecti sumus*)»⁴⁹.

Cristo es el mismo sujeto de la acción de creación y de la recreación, ya que es su voluntad la que ha querido crear y la que ha querido asumir la carne para salvar, así como fue su misma voluntad la que le llevó a entregarla y a recobrarla⁵⁰.

Por otro lado, para Agustín Cristo se hizo “hijo del hombre” y la filiación davídica es un *locus* al que el exégeta creyente recurre⁵¹. Con todo, interesa aquí destacar que Cristo se hizo *filius hominis* para salvar, no para ser salvado como el mito del Hombre Primordial sugiere:

⁴⁵ Id., c. *Faust.* II, 4. CSEL 25,1,257/7-11; III, 6. CSEL 25,1,267/16-21.

⁴⁶ Cristo no calla que es el Hijo del hombre, cf. *ibid.*, II, 2. CSEL 25,1,256/1-2.

⁴⁷ Véase *supra*, cap. V, apartado 1.1; 1.3; 1.4; 2.3; 2.5.

⁴⁸ Para este título neotestamentario, véase: Darrel L. Bock, “Son of Man”. En *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2a ed., editado por Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin (Illinois: IVP Academic, 2013), 894-900.

⁴⁹ Id., c. *Faust.* II, 4. CSEL 25,1,257/19-22: *Dei filius uenit ad carnem, qua suscepta et homo exterius fieret et deus interius permaneret, ut et Dei filius uerus esset, per quem facti sumus, et hominis filius uerus fieret, per quem refecti sumus.*

⁵⁰ Cf. *ibid.*, II, 5. CSEL 25,1,260/13-16.

⁵¹ Al utilizar la expresión *locus*, pensamos sobre todo en el valor que tenían los *loci* para los rétores antiguos, es decir, los lugares en los que encontraban argumentos para el desarrollo de sus piezas oratorias. Se trata de un aspecto importante de la *inuentio*, cf. Nello Cipriani, *La retorica negli scrittori cristiani antichi: inventio e dispositio*. SuPa, 18 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2013).

«Los evangelistas proclaman que nació de una mujer de la casa de David, esto es, del linaje de David. Asimismo, Pablo escribe a Timoteo con estas palabras: *Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, nacido del linaje de David, según mi evangelio*. De ahí aparece con bastante claridad cómo debemos creer que Cristo es hijo de hombre. Él, siendo el hijo de Dios que nos hizo a nosotros, se hizo a sí hijo del hombre asumiendo la carne para morir por nuestros pecados y resucitar para nuestra justificación (*etiam filius hominis per adsumptionem carnis factus est, ut moreretur propter delicta nostra et resurgeret propter iustificationem nostram*). Así, pues, se designa de las dos maneras: como hijo de Dios y como hijo del hombre»⁵².

Podemos destacar aquí como al único Cristo, bajo la denominación de *Filius Dei*, se le atribuye la creación del ser humano, mientras que, bajo el título de *filius hominis*, se le asigna la salvación en términos de muerte a favor de los pecadores y de justificación del pecado. De hecho, aparece aquí implícitamente citado el texto de Rom 4,25, de claro contenido soteriológico. Por otra parte, cabe recordar aquí la terminología agustiniana, cuyo término técnico para distinguir en Cristo ambas naturalezas es la palabra *forma*, y que el Hiponense ha tomado fundamentalmente de Flp 2,6ss⁵³.

Por otro lado, veamos cómo Agustín ilustra las dos modalidades de presencia de Cristo a partir de otros textos como Jn 5,25, que hace una referencia clara al *filius hominis* y su potestad de juzgar, junto a Hch 1,11, que alude a la segunda venida de Cristo como hijo del hombre, y a Mt 5,8, que no es otra cosa que la bienaventuranza de los puros de corazón que verán a Dios, donde “Dios” es Cristo, Hijo de Dios, igual al Padre y uno con Él⁵⁴.

Esta distinción tiene como finalidad desmentir una vez más la visión maniquea del Hombre Primordial, que salva, pero que al mismo tiempo necesita ser salvado⁵⁵. En este sentido, Agustín indica que la vida eterna que da Cristo, en cuanto Hijo de Dios, la ofrece a quienes creen que él es el “hijo del hombre”, esto es, el Verbo hecho carne:

«A los que creen en él les promete la vida eterna, y creer en él no consiste en otra cosa que en creer en el Cristo auténtico, tal como él se presenta y le anuncian los apóstoles, esto es, verdadero hijo de Dios y verdadero hijo del hombre. En consecuencia,

⁵² Aug., c. *Faust.* V, 4. CSEL 25,1,275/2-12: *cum igitur eum euangelistae adnuntient natum ex femina de domo Daud, hoc est de familia Daud, Paulusque ad Timotheum scribat dicens: memor esto Christum Iesum resurrexisse a mortuis ex semine Daud secundum euangelium meum [2 Tm 2,8]: satis adparet, quemadmodum Christum filium hominis credere debeamus, qui filius Dei, per quem facti sumus, etiam filius hominis per adsumptionem carnis factus est, ut moreretur propter delicta nostra et resurgeret propter iustificationem nostram. ideoque utrumque se dicit, et filium Dei et filium hominis.*

⁵³ Aludimos aquí a la llamada *regula canonica* expuesta de manera coherente en Id., *trin.* I, 4. CCL 50,44/1 – 46/50, pero, ciertamente, en la réplica a Fausto el binomio *forma Dei-forma serui* sirve también para explicar la relación de los títulos Hijo de Dios-hijo del hombre, Id., c. *Faust.* III, 6. CSEL 25,1,267/21-28; XIII, 8. CSEL 25,1,388/3-25; XXIII, 7. CSEL 25,1,712/12-18. Puede resultar útil la lectura de Albert Verwilghen, “Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l’œuvre de saint Augustin”. *Aug(L)* 41(1991): 469-482.

⁵⁴ Cf. Aug., c. *Faust.* V, 4. CSEL 25,1,275/12-27.

⁵⁵ Para el mito del *salvator salvandus*, véase *supra*, cap. I, apartado 1.4.

maniqueos, ya veis cuán alejados estáis de la vida eterna que promete Cristo a los que creen en él, vosotros que creéis en un Cristo falso y falaz, hijo de hombre falso y falaz, puesto que enseñáis que el mismo Dios, lleno de pánico por el tumulto de la raza contraria, envió sus miembros al tormento, sin poder purificarse plenamente después»⁵⁶.

El evangelio de Juan⁵⁷ y, especialmente, las cartas de Juan, considerados entonces ya de impronta antidoceta⁵⁸, sirven de base de la denuncia agustiniana:

«¿Acaso no prometió nada a los que creyesen que él era hijo de hombre, siendo él a la vez hijo de Dios e hijo del hombre? También tienes claramente prometida la vida eterna para los que creen en el hijo del hombre. Dijo él: *Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así conviene que sea levantado el hijo del hombre, para que todo el que crea en él no perezca, sino que posea la vida eterna*. ¿Qué más queréis? Creed, pues, que él es hijo del hombre, para poseer la vida eterna, puesto que él es también el hijo de Dios, que puede dar la vida eterna. En efecto, él *es verdadero Dios y la vida eterna*, como dice el mismo Juan en la carta en que señala igualmente que quien niega que Cristo ha venido en la carne es el Anticristo»⁵⁹.

La *fides* en el hijo del hombre es tan necesaria como la *fides* en el Hijo de Dios, mejor aún, ambas se corresponden por la identidad del objeto-sujeto creído. Ambas *formae* de Cristo no solo hablan de su identidad personal, sino de su significado para la historia de la humanidad. Por eso, Agustín dirá que en la comunidad maniquea no se da la *fides uera*⁶⁰, porque el Cristo del que hablan no pertenece a ella, ya que no es otro que el Hombre Primordial que según ellos se sirvió de máscara postiza para el combate⁶¹.

3.3. La fe en el *filius hominis* es alimento del creyente

En otro lugar, más precisamente en el libro XII –uno de los libros más largos de la obra, del cual ya hemos hablado⁶²–, Agustín parece mostrar y profundizar, a partir de

⁵⁶ Ibid., V, 4. CSEL 25,1,275/27 – 276/7.

⁵⁷ Cf. Grillmeier, *Cristo*, 68-69.

⁵⁸ Son ejemplares los textos siguientes: 1Jn 4,1-3 y 2Jn 7. Con relación al primero: «el criterio para el examen de los espíritus que propone el autor tiene como fundamento la confesión de Jesús como Hijo de Dios venido en la carne» (Ignacio Rojas, *Cartas de Juan* [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2022], 105). Con relación al segundo texto: «Los anticristos niegan que Jesús haya venido en la carne y esta afirmación tiene sus implicaciones en la vivencia del amor al hermano» (ibid., 138); véase también: Samuel Fernández, *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*. Nueva Alianza, 253 (Salamanca: Sígueme, 2022), 31-32. Para la problemática de hablar de “docetismo” y “antidocetismo” en el período de formación del Nuevo Testamento, cf. Jörg Frey, “«Docetic-like» Christologies and the Polymorphy of Christ: A Plea for Further Consideration of Diversity in the Discussion of «Docetism»”. En *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon*, editado por Joseph Verheyden, Reimund Bieringer, Jens Schröter y Ines Jäger. WUNT, 402 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 27-49. Como en otras ocasiones, remitimos también a las notas 95, en la introducción, y 101, en el cap. I.

⁵⁹ Aug., *c. Faust.* V, 4. CSEL 25,1,276/8-20.

⁶⁰ Cf. ibid., V, 5. CSEL 25,1,276/23.

⁶¹ Cf. ibid., V, 5. CSEL 25,1,277/6-12.

⁶² Véase *supra*, cap. V, apartado 2.4.

su exégesis fundamentalmente figurativa⁶³, que la fe en Cristo, en cuanto *filius hominis*, es alimento.

Por un lado, las múltiples facetas del misterio del *filius hominis* se pueden atisbar en la imagen de la escalera de Jacob por la que suben y bajan los ángeles (cf. Gn 28,11ss)⁶⁴. Agustín ve en la figura de los *angeli Dei* a los *euangelistae, praedicatores Christi*⁶⁵, que, como los ángeles, cuando suben hablan de su divinidad y cuando bajan de su humanidad, porque lo hallan «nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley» (Gál 4,4ss), esto quiere decir, que:

«En él, pues, se hallan esas escaleras que van de la tierra al cielo, de la carne hasta el espíritu, porque, en él, los carnales se vuelven espirituales al progresar, como si subiesen. Para nutrir con leche a estos carnales, incluso los espirituales descienden en cierto modo, cuando no les pueden hablar como a espirituales, sino como a carnales. Este es el modo como se sube y se baja sobre el hijo del hombre (*sic et ascenditur et descenditur super filium hominis*). Pues el hijo del hombre está arriba en nuestra cabeza que es el Salvador mismo, y el hijo del hombre está también abajo, en su cuerpo que es la Iglesia (*filius enim hominis sursum in capite nostro, quod est ipse saluator; et filius hominis deorsum in corpore suo, quod est ecclesia*). Comprendemos en él también las escaleras, puesto que dijo: *Yo soy el camino*. Se sube a él, para comprenderlo en las Iglesias; se baja a él para nutrir a aquellos que entre sus miembros son párvulos. Por él se sube y se baja»⁶⁶.

En el texto, la identificación del *filius hominis* con el Salvador (Cristo Cabeza) es total, así como lo es con su cuerpo, la Iglesia (Cristo total). El interés por señalar que la fe en el hijo del hombre es necesaria para el crecimiento de la Iglesia es más clara si se presta atención a la metáfora de la nutrición y el alimento. Con ella, Agustín vuelve otra vez sobre la gradualidad del crecimiento en la vida cristiana⁶⁷, distinguiendo entre carnales y espirituales, pero sin ningún tipo de determinismo ontológico o eclesiológico, ya que la exégesis muestra que unos y otros, en determinados momentos, pueden “subir y bajar”, esto es, alimentarse de la fe en la divinidad del Hijo como también de la fe en su encarnación. Es otra manera más de hablar de la necesidad permanente de la *simplex fides* por la que se cree en la *dispensatio humilitatis*.

⁶³ Cabe recordar que el primer enunciado de este tipo de exégesis en la réplica se encuentra en el libro IV, donde evoca el pasaje de 1Cor 10,6.11. De hecho, Agustín lo sintetiza de la siguiente manera: *ueteris testificatio fidem novo conciliat, c. Faust. IV, 2. CSEL 25,1,269/12-13.*

⁶⁴ Cf. Martine Dulaey, “La figure de Jacob dans l'exégèse paléochrétienne (Gn 27-33)”. *RechAugPat* 32 (2001): 75-168.

⁶⁵ Cf. Aug., *c. Faust.* XII, 26. CSEL 25,1,355/1.

⁶⁶ Ibid., XII, 26. CSEL 25,1,355/6-17: *in illo enim scalae a terra usque ad caelum, a carne usque ad spiritum, quia in illo carnales proficiendo uelut ascendendo spiritalis fiunt. ad quos lacte nutriendos etiam ipsi spiritalis descendunt quodam modo, cum eis non possunt loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus: sic et ascenditur et descenditur super filium hominis. filius enim hominis sursum in capite nostro, quod est ipse saluator; et filius hominis deorsum in corpore suo, quod est ecclesia. ipsum et scalas intellegimus, quia ipse dixit: ego sum uia [Io 14,6]. ad ipsum ergo ascenditur, ut in ecclesiis intellegatur; et ad ipsum descenditur, ut in membris suis paruuli nutrantur; et per illum ascenditur et descenditur.*

⁶⁷ Véase *supra*, cap. V, apartado 2.4.

3.4. El *filius hominis* es *doctor humilitatis*

Por otro parte, en el mismo libro XII Agustín afirma que la profecía de Daniel (cf. Dn 7,13ss) se cumple en Cristo y que en ella el *filius hominis* se identifica con el Salvador de la humanidad, que no es otro que Jesucristo que asumió la debilidad y la muerte por nosotros:

«¿Quién no reconoce al mismo Salvador en Daniel, cuando el hijo del hombre es presentado al anciano de días y recibe el reino sin fin, para que le sirvan todos los pueblos? Si respecto al texto, tomado de la profecía del mismo Daniel, que citó el Señor: *Cuando veáis la abominación de la desolación (anunciada por Daniel) erigida en el Lugar santo, quien lee, que entienda*⁶⁸, computado el tiempo, se considera también el número de semanas, se descubre no solo a Cristo, sino también la época en que convino que él viniera a sufrir la pasión»⁶⁹.

En este contexto, se indica que entre cristianos y judíos no se discute si Cristo es la salvación, sino si Él ha venido ya. Para Agustín los judíos cayeron en el error de no comprender la debilidad (*infirmitas*), pensando que el Cristo llegaría en poder y fuerza (*uirtus*)⁷⁰. Para el obispo de Hipona no hay otro Salvador que no sea Cristo, que asumió nuestra debilidad y murió por todos. Creer en la venida en carne del Hijo de Dios es aquello que distingue a judíos y cristianos. Los maniqueos, si tampoco creen en la encarnación, esto es, en el “hijo del hombre” –Dios hecho carne–, prefigurado por Daniel, tampoco podrán ser verdaderos cristianos.

De hecho, existe un magisterio del *filius hominis*. A partir del abajamiento del Verbo, el Hijo del hombre, que no ha tenido dónde reclinar la cabeza (cf. Mt 8,20), no puede menos que ser reconocido como *doctor humilitatis*⁷¹. Y solo el creyente o la comunidad que sepa asentir a sus enseñanzas y se someta a su magisterio de humildad podrá reconocerse a sí misma como la detentora del verdadero cristianismo. El desprecio de la encarnación se convierte, desde esta perspectiva, en una autoexclusión de la salvación obrada por Cristo, ya que el camino de los redimidos pasa por la humildad del Salvador, el Verbo encarnado. De hecho, la mediación salvífica, de la que hablaremos con más detenimiento enseguida, tal como la entiende Agustín, es inseparable de la *humilitas Christi*⁷². La obra salvífica de Cristo consiste sobre todo en

⁶⁸ Cf. Mt 24,15 (=Dn 9,27). Cf. Martine Dulaey, “Les soixante-dix semaines de Dn 9,24-27 (XII,44)”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 466-468.

⁶⁹ Aug., c. *Faust.* XII, 44. CSEL 25,1,372/1-9. Cf. *trin.* II,33

⁷⁰ Cf. *ibid.*, XII, 44. CSEL 25,1,373/6-10.

⁷¹ Cf. *ibid.*, XXII, 48. CSEL 25,1,640/26 – 641/5. En la producción agustiniana, según el CAG, Mt 8,20 solo se encuentra en dos ocasiones más y con una interpretación similar centrada en la humildad de Cristo y la *uia humilitatis* propuesta por él, cf. *Id.*, en. *Ps.* XC, 2,7. CCL 39,1273/11-23; *uir.* LII. CSEL 41,297/18 – 298/6.

⁷² Recordemos aquí que la humildad de Cristo es inseparable de la doctrina de la mediación, concepto sobre el que gira toda la cristología agustiniana, siendo ella misma “salvífica”. En la producción agustiniana ella es *medicamentum*, *sacramentum*, *uia*. No se trata de ejemplarismo moral, sino de un

la revelación del amor del Dios humilde⁷³: la humildad es el aspecto que categoriza la mediación, tal como la conocemos por la economía.

4. *Christus Mediator et Saluator*

4.1. Aproximación

Uno de los puntos culminantes de la cristología antimaniquea de Agustín en el *Contra Faustum* es la presentación de la figura de Cristo como Salvador de todos los que creen en él, predicho en el Antiguo Testamento y predicado por los apóstoles primero, y por las iglesias, luego⁷⁴. Asimismo, la argumentación agustiniana recoge una de las nociones cristológicas más queridas por el Hiponense, la categoría de *Mediator*⁷⁵, para diferenciar claramente al *saluator spiritalis* maniqueo del Cristo Salvador⁷⁶. Puesto que Cristo es mediador en la medida en que se hizo hombre y, por ello es

constitutivo de la identidad personal del Verbo encarnado. De hecho, Agustín en ocasiones muestra que se trata de una exigencia de la *fides* cristiana, lo que significa que creer en la humildad de Cristo es creer en su encarnación. Con relación al *exemplum humilitatis* de la encarnación dirá que es necesario que sea objeto de una fe sólida: *credere et firmum atque inconcussum corde retinere* (Id., *trin.* VIII, 7. CCL 50,276/4-5). Una síntesis al respecto en Pierre-Marie Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. CEAug: Série Antiquité, 148 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996), 441-461.

⁷³ «Gesù Cristo, l'unico mediatore fra Dio e gli uomini, ha manifestato, con tutta la sua esistenza, ma specialmente con il suo insegnamento e il suo esempio, come l'uomo, caduto con Adamo nella miseria del peccato, possa ritrovare il suo Dio. Altrettanto con la morte e con la sua risurrezione, egli ha compiuto nel nome di tutti gli uomini il primo passo sulla via della giustizia divina, in modo che, sotto la sua guida, la Città di Dio possa realizzarsi pure nella sua chiesa» (Basil Studer, "Soteriologia", 5061).

⁷⁴ Aug., c. *Faust.* XIII, 6. CSEL 25,1,384/17-18. En la obra agustiniana *Saluator* es un término técnico para Jesús, cf. Notker Baumann, "Saluatio, saluator, salus". En AugL, vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2019), col. 26-32.

⁷⁵ En Apuleyo parece encontrarse la primera aparición en literatura latina. Para la etimología y los diversos significados de la palabra: "mediator", en TLL, vol. 8 (Lipsiae: B. G. Teubneri, 1966), col. 526-528; Forcellini, "mediator", En LTLat, vol. 3 (Patavii: Typis Seminarii, 1940), 199; Blaise, "mediator", 520. El *Christus Mediator*, en su dimensión ontológica (identidad) y en su dimensión soteriológica (obra), es una imagen cristológica presente en la patrística, aunque no del mismo modo en que se encuentra en Agustín, para quien es una noción que articula su experiencia personal de conversión a Cristo y su especulación cristológica. Para la historia de la teología de la mediación en la patrística, remitimos al siguiente artículo: Primo Ciarlantini. "La mediación de Cristo en la Patrística". *RevAg* 72 (1982): 325-379. Allí el autor concluye que existieron, hasta la obra del Hiponense, tres grandes direcciones en las que se hace referencia a Cristo Mediador en la patrística: «a) Mediador en cuanto nuevo Moisés, dador de la Nueva Alianza (apoyada en Gal 3,19ss.); b) Mediador, por tanto, hombre, que tiene la naturaleza divina y la naturaleza humana (base, 1Tim 2,5) (alguno dice mediador antes y después de ser hombre); c) Por fin, Mediador y por lo tanto Reconciliador, cuando se pone el acento en la soteriología que el Mediador actúa según el plan de Dios (basada en 1Tim 2,5)» (ibid., 378).

⁷⁶ «L'usage de ce titre explose avec Augustin, compte tenu de l'ampleur de son oeuvre» (Gérard Rémy, "Mediator (mediatio)". En AugL, vol. 3, editado por Cornelius Mayer [Basel: Schwabe, 2004-2010], col. 1223-1230); Id. *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de saint Augustin* (Paris: Champion, 1979); César Izquierdo, "Mediatoris sacramentum: Cristo Mediador en San Agustín". *ScrTh* 39 (2007/3): 735-763.

llamado *el hombre, Cristo Jesús* (1Tim 2,5), el Salvador no puede ser otro más que un ser teándrico, que es capaz de salvar al hombre por ser Dios y por lo mismo no necesita ser salvado.

La mediación de la humanidad de Cristo está totalmente orientada hacia la salvación del género humano⁷⁷. Dicha noción o modalidad de mediación es rechazada por los maniqueos, que presentaban la figura de un Salvador sin carne, que no necesita de mediaciones, pero que, al mismo tiempo, según Agustín, necesita ser redimido.

Una vez más, recordemos que el “hijo del hombre” maniqueo, al menos en los términos en que el obispo de Hipona lo presenta, es el Hombre Primordial, ser divino que en ningún momento toma carne y necesita de sucesivas evocaciones del Padre de la Grandeza para ser rescatado, él y sus hijos. El concepto de emanación o, más precisamente, el de evocación es incompatible con el de mediación, tal como lo comprendía Agustín, quien situaba el quicio de la *mediatio* salvífica en la humanidad del Verbo y no en su divinidad⁷⁸.

El abismo entre la espíritu y la materia establecido por los maniqueos no podía dejar de repercutir en su comprensión del Salvador:

«La distancia infinita entre Dios y el hombre queda salvada por el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. El mediador no anula la distancia, pero cambia completamente su sentido. A partir de él, la conciencia de distancia es percepción de la infinita distinción que hay entre el hombre pecador y Dios, pero ya no se trata de la separación incommunicable de la materia y el espíritu, tal como la presentaba el gnosticismo redivivo que era –en este aspecto– el maniqueísmo. En el Mediador, la distancia separa y une al mismo tiempo. Entre Dios y el hombre no existe una infranqueable heterogeneidad, porque hay no solo un *medius*, sino un *mediator* que hace posible la comunicación»⁷⁹.

4.2. *La incarnatio Christi: condición de posibilidad de la mediación*

En la réplica a Fausto, la palabra *Saluator* aplicada a Cristo aparece unas 29 veces en boca de Agustín, pero cabría hacer una distinción, aparece unas 8 veces siendo parte de una fórmula cristológica más amplia que suele repetir –*Iesu Christus dominus et saluator noster* o simplemente *Christus dominus et saluator noster*⁸⁰– y en las restantes

⁷⁷ No entramos aquí en el debate en torno al tipo de mediación de la humanidad de Cristo o, en otras palabras, en el debate en torno a la causalidad instrumental de dicha humanidad, ya que no es objeto de nuestro estudio. Véase Primo Ciarlantini, “*Mediator*: paganismo y cristianismo en «De Civitate Dei», VIII, 12-XI, 2, de San Agustín (V)”. *RevAg* 26 (1985): 5-47.

⁷⁸ Ajustada y precisa síntesis se encuentra en Aug., s. XLVII. CCL 41,595/694: *diuinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine diuinitate non est mediatrix. sed inter diuinitatem solam et humanitatem solam, mediatrix est humana diuinitas et diuina humanitas Christi*.

⁷⁹ Izquierdo, “*Mediatoris sacramentum*”, 742.

⁸⁰ Cf. Aug., c. *Faust.* I, 1. CSEL 25,1,251/12-13; II, 4. CSEL 25,1,257/7-8; III, 6. CSEL 25,1,267/16; XII, 17. CSEL 25,1,335/25; XVI, 22. CSEL 25,1,465/2; XXIII, 5. CSEL 25,1,710/11. Dos veces encontramos la

sí constituye un término que, de alguna manera, es desarrollado en el marco de argumentaciones del Hiponense que conciernen a Cristo y su obra⁸¹.

Con todo, es el conjunto de estos textos el que nos permite deducir la importancia de esta imagen del Salvador delineada por Agustín y que forma parte de la articulación de su cristología antimaniquea. En otras palabras, ni las primeras ni las sucesivas apariciones del vocablo *Saluator* dicen algo por sí mismas, sino en cuanto se consideran complementarias y evocadoras de un pensamiento unitario en torno al Verbo encarnado. De hecho, nuestra opinión es que sería insuficiente analizar lo que Agustín ha dicho de Cristo Salvador, sino es a la luz de la comprensión de la categoría de *mediator*⁸², que abre el espectro de posibilidades con relación a lo que pudiéramos decir de las apariciones del título cristológico de *Saluator*. Veamos cómo podemos comprobar lo que afirmamos.

Agustín rechaza la presentación y difusión de Cristo Salvador que hacen los maniqueos. A sus ojos es peligrosa para la *fides catholica* por no encontrarse fundamentada ni en la Escritura ni en la Tradición. Allí no ve reflejada tal visión acerca del “hijo del hombre” y, por consiguiente, del Salvador que se encontraría en la enseñanza apostólica. Por el contrario, en la predicación de los apóstoles se haría evidente la identificación del Salvador con el *filius hominis* que es el mediador entre Dios y los hombres.

En efecto, en el libro XIII, donde Fausto desafía al Hiponense con relación al beneficio y utilidad que pueden resultar del conocimiento del Antiguo Testamento para un pagano que quiera ser catequizado, Agustín muestra que la profecía veterotestamentaria había anunciado integralmente a Cristo, esto es, como hombre-Dios. Pues, en el marco de esta *disputatio*, el Salvador y el Mediador se identifican plenamente y por un motivo soteriológico:

«En efecto, nosotros, siguiendo la enseñanza apostólica, no solo consideramos a Cristo como Dios, para poner en él con la máxima garantía nuestra esperanza, sino que incluso consideramos a Jesucristo, en cuanto hombre, mediador entre Dios y los hombres (*sed etiam mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum*), mientras que el profeta solo habló de Dios, sin hacer mención alguna de su naturaleza humana. Allí mismo hubiese oído la voz del mismo profeta que reclamaba su atención y le corregía: *El corazón*

misma fórmula sin el sustantivo *dominus*: ibid., XIII, 8. CSEL 25,1,388/22-23; XXII, 85. CSEL 25,1,688/24-25.

⁸¹ Cf. ibid., II, 2. CSEL 25,1,255/17-18; II, 5. CSEL 25,1,258/11-16; XII, 26. CSEL 25,1,355/12-14; XII, 39. CSEL 25,1,366/7-12; XII, 44. CSEL 25,1,372/1-3; XIII, 6. CSEL 25,1,384/14-19; XIII, 8. CSEL 25,1,388/20-25; XIX, 8. CSEL 25,1,506/12-18; XIX, 14. CSEL 25,1,511/18-22; XX, 11. CSEL 25,1,551/19-20; XXII, 6. CSEL 25,1,596/8-11; XXII, 34. CSEL 25,1,628/8-10; XXII, 36. CSEL 25,1,630/1-4; XXII, 64. CSEL 25,1,660/1-4; XXII, 68. CSEL 25,1,665/17-19; XXII, 87. CSEL 25,1,692/14-17; XXIII, 9. CSEL 25,1,715/18-27; XXXIII, 4. CSEL 25,1,789/12-20.

⁸² En la réplica a Fausto, el término *Mediator* aparece en 6 ocasiones en boca de Agustín, cf. ibid., XI, 7. CSEL 25,1,322/11; XIII, 8. CSEL 25,1,387/26-27; XIII, 8. CSEL 25,1,388/23; XIX, 14. CSEL 25,1,511/21; XXII, 17. CSEL 25,1,605/3; XXII, 17. CSEL 25,1,605/19.

duro está por doquier. Es hombre; ¿quién lo conoce? Por tanto, hombre (*homo*) para sanar mediante la fe a los duros de corazón a través de la condición de siervo a fin de que le reconozcan como Dios que se hizo hombre por nosotros (*per formam serui ex fide sanarentur et eum agnoscerent Deum, qui propter eos factus est homo*), para que no pusieran su esperanza en un hombre, sino en el hombre Dios. Y con todo, *El corazón duro está por doquier, y es hombre al asumir la condición de siervo. ¿Quién le conoce? Quien existiendo en la condición divina, no juzgó una rapiña ser igual a Dios.* Y es hombre, puesto que *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. ¿Quién le conoce?* Pues *en el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios*»⁸³.

Agustín interpreta Jr 17,9 como una profecía de la encarnación o, con más precisión, de la naturaleza humana asumida por el Verbo. Por otro lado, recurre a textos cristológicos típicos de su forma de fundamentar el realismo de la encarnación y el núcleo de la economía salvífica como Flp 2,6, Jn 1,1 y 1,14. En cualquier caso, poco más adelante, al decir que el hombre no puede depositar su esperanza en el hombre, sino en el hombre-Dios, expresa la idea de que el Salvador, aquel hombre-Dios anunciado por los profetas, se ha constituido tal en cuanto *Mediator*:

«El corazón duro se halla por doquier. Hasta sus discípulos tenían endurecido el suyo, cuando les decía: Llevo tanto tiempo con vosotros y ¿aún no me habéis conocido? ¿Qué significa: Llevo tanto tiempo con vosotros, sino lo que dice el profeta: Y es hombre? y no me habéis conocido ¿qué es, sino lo que pregunta: y quién lo conoce? ¿A quién, sino al que dice: Quien me ha visto a mí ha visto al Padre? Todo ello para que nuestra esperanza no radique en un hombre, pensando en la maldición del profeta, sino en el hombre Dios (in homine Deo), esto es, en el hijo de Dios, el Salvador Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres (in filio Dei saluatore Iesu Christo, mediatore Dei et hominum). Por su condición de siervo, el Padre es mayor que él, pero en la condición divina es igual al Padre»⁸⁴.

Si prestamos atención a estos dos últimos textos citados, podremos comprobar que es a través de la encarnación que el Hijo salva al hombre, constituyéndose mediador

⁸³ Ibid., XIII, 8. CSEL 25,1,387/24 – 388/13: *quia nos secundum apostolicam doctrinam non tantummodo Deum Christum diceremus, ut in eo spes securissime ponatur, sed etiam mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum, istum autem Deum tantum dixisse, de natura uero humana nullam fecisse mentionem: ibidem eiusdem prophetae uocem audiret se admonentis et corrigentis: graue cor per omnia, et homo est, et quis agnosceret eum? [Ier 17,9] ideo quippe homo, ut graues corde per formam serui ex fide sanarentur et eum agnoscerent Deum, qui propter eos factus est homo, ne in homine spes eorum esset, sed in homine Deo. et tamen, graue cor per omnia [Ier 17,9], et homo est formam serui accipiens [Phil 2,7]. et quis agnoscit eum? [Ier 17,9] qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo [Phil 2,6]. et homo est, quia uerbum caro factum est et habitauit in nobis [Io 1,14]. et quis agnoscit eum? [Ier 17,9] quia in principio erat uerbum et uerbum erat apud Deum et Deus erat uerbum [Io 1,1].*

⁸⁴ Ibid., XIII, 8. CSEL 25,1,388/13-25: *et uere graue cor per omnia [Ier 17,9]; nam et in discipulis eius ipsum graue cor fuit, cum eis dicebat; tanto tempore uobiscum sum et non cognouistis me? [Io 14,9] quid est enim, tanto tempore uobiscum sum [Io 14,9], nisi quod hic dicitur: et homo est [Ier 17,9]? quid est autem aliud, et non cognouistis me? [Io 14,9] nisi quod hic dicitur: et quis agnoscit eum? [Ier 17,9] quem, nisi eum, qui dicit: qui me uidit, uidit et patrem [Io 14,9]? ut spes nostra non sit in homine propter illud per prophetam edictum maledictum, sed sit in homine Deo, id est in filio Dei saluatore Iesu Christo, mediatore Dei et hominum; et quo pater maior est propter formam serui, et qui patri aequalis est propter formam Dei.*

entre la humanidad y la divinidad. No es una acción temporal o contingente, sino que radica en la ontología de Cristo⁸⁵. Asimismo, la salvación se describe como sanación de la debilidad de los seres humanos y apertura del entendimiento de los hombres para el conocimiento de Dios. Una vez más, la salvación, tal como la propone aquí Agustín, es más amplia y extensiva con relación al ser humano a diferencia de la propuesta por Fausto y los maniqueos. No solo es *agnitio Dei*⁸⁶, sino también *sanatio ex fide*.

4.3. *Christus mediator*: cabeza de la humanidad reconciliada

Por otro lado, no hay ningún tipo de cisura en Jesucristo: él es el Hijo de Dios-Salvador-Mediador. Para Agustín parece ser fundamental que no exista posibilidad alguna de escindir la naturaleza divina del Verbo de la humana asumida en la encarnación por motivos soteriológicos. Puesto que, en la línea de la más antigua tradición, no parece contemplar como posible una salvación integral del hombre sin la asunción del ser de éste en su totalidad⁸⁷.

En este sentido, cabe decir que Agustín identifica elementos antropológicos que adquieren nitidez en Cristo Mediador, mostrando una vez más el valor soteriológico de la mediación. Por ejemplo, cuando discute con Fausto acerca de la correcta interpretación de 2Cor 5,6, deja ver que la vida futura a la que está llamada el hombre, esto es, la condición escatológica de bienaventuranza ya ha sido anticipada en el mediador, que es Cabeza de la humanidad redimida:

«Que el hijo de Dios se hizo hombre del linaje de David no lo dice solo el Apóstol en un único lugar; también los otros escritos sagrados lo proclaman a todas luces. Qué es lo que dice el Apóstol con las palabras: *Aunque conocíamos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos*, lo muestra con suficiencia el contexto. Siguiendo su costumbre, piensa en nuestra vida futura (*uitam nostram futuram*), que ya se ha hecho realidad en el mismo hombre, en el mediador Jesucristo, nuestra Cabeza, por su resurrección (*in ipso homine mediatore Christo Iesu capite nostro resurgente completa est*), con tanta confianza y

⁸⁵ Pueden iluminar este aspecto las siguientes palabras: «Una verdadera mediación no puede tener como único fundamento una acción contingente, por importante que sea, sino que tiene que alcanzar al ser, a la ontología: solo es mediador el que está permanentemente a la vez en los dos polos que se deben poner en relación, es decir, el que es a la vez una y otra cosa. Todo ello apunta evidentemente en San Agustín a las dos naturalezas de Cristo y a la encarnación del Verbo (...) la ontología de la mediación de Cristo ha de ser considerada también a la luz de la soteriología, es decir, del modo concreto como Cristo realiza esa mediación» (Izquierdo, "Mediatoris sacramentum", 750).

⁸⁶ «La salut manichéen consiste dans l'enseignement du drame de l'opposition des deux principes en chaque âme» (Massie, *Peuple*, 106).

⁸⁷ Creemos conveniente hacer mención aquí del pensamiento maduro de Agustín con relación a las características de la salvación integral ofrecida por Cristo a la humanidad mediante la encarnación. En un texto de aguda profundidad teológica, y de no menor sabor antimaniqueo, recuerda con argumentos de conveniencia la salvación a través de la asunción de la carne y la voluntad de Dios de salvar todas las cosas, esto es, las realidades materiales y espirituales, cf. Aug., *ench.* 16.30-32.

seguridad como si ya la tuviese ante sí y la poseyese. Esa vida no será según la carne, igual que la vida de Cristo ya no es según la carne»⁸⁸.

Como puede notarse, en cuanto *mediator*, después de su resurrección, Cristo Cabeza manifiesta la condición de vida futura de los creyentes. Por otra parte, en un texto que ya hemos citado⁸⁹, donde Agustín explica en qué sentido Cristo es *similis* y *dissimilis* con relación al hombre, muestra que a la comprensión de tal distinción se llega únicamente a través de la mediación de Cristo en la encarnación⁹⁰.

Con relación a la humanidad, para los maniqueos el *saluator spiritualis* es solo desemejante, si se tiene en cuenta nuestra real condición somática. No podía ser de otra manera para quienes niegan la encarnación. Se trata de una abismo infranqueable: el de la materia y el espíritu⁹¹. Según Agustín, hacen de Cristo un ser divino evocado y manifestado en un cuerpo aparente para salvar a los hombres al comunicar una doctrina de luz. Por tanto, la única semejanza aceptable no sería más que la apariencia de ser humano. En cualquier caso, Agustín niega esto rotundamente con una manera de interpretar la Escritura presente en la Tradición. Vale la pena que leamos nuevamente el texto del que hablamos:

«Por la Escritura yo le reconozco desemejante; por la misma Escritura reconócele también tú conmigo semejante: no desde el mismo punto de vista, sino desemejante en un aspecto y semejante en otro, siempre que logre demostrar lo uno y lo otro. Cristo es desemejante al hombre, por ser Dios, pues está escrito de él: *Él está sobre todo, Dios bendito por los siglos*; y semejante al hombre, por ser hombre, pues de él está escrito: *Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (et similis homini Christus, quia homo, quia de illo itidem scriptum est: mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus)*. Cristo es desemejante al pecador, porque es santo, y semejante al pecador, porque Dios envió a su hijo en la semejanza de la carne de pecado, para

⁸⁸ Id., c. *Faust.* XI, 7. CSEL 25,1,322/5-15: *nam quod filius Dei ex semine Dauid homo factus est, nec idem apostolus uno loco dicit et aliae sanctae scripturae apertissime praedicant. quod uero dicit: etsi noueramus Christum secundum carnem, sed iam nunc non nouimus [2 Cor 5,16], ea ipsa circumstantia scripturae loci eius satis ostendit, quid loquatur apostolus; suo quippe more uitam nostram futuram, quae iam in ipso homine mediatore Christo Iesu capite nostro resurgente completa est, ita spe certa meditatur, tamquam iam adsit praesensque teneatur. quae utique uita non erit secundum carnem, sicut iam Christi uita non est secundum carnem.*

⁸⁹ Véase *supra*, cap. V, apartado 2.8.

⁹⁰ Un texto de las *Confessiones*, escrita poco antes del *Contra Faustum*, refleja la misma idea: Id., *conf.* XI, 11. CCL 27,199/1 – 200/6: *in hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram [Gn 1,1] in uerbo tuo, in filio tuo, in uirtute tua, in sapientia tua, in ueritate tua miro modo dicens et miro modo faciens. quis comprehendet? Quis enarrabit? quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum.* Ambrosio también utiliza los adjetivos *similis-dissimilis* en su cristología, y de modo semejante al que lo hace Agustín en el *Contra Faustum*, cf. Boersma, *Augustine's Early*, 92.

⁹¹ Para el Hiponense la distancia entre espíritu y materia, para los maniqueos, Creador y criatura, no es de incomunicabilidad absoluta como quería el maniqueísmo, sino moral y espiritual. «En el Mediador, la distancia separa y une al mismo tiempo» (Sala González, *Médico y liberador*, 101); véase también: Izquierdo, «Mediatoris sacramentum», 735-763.

condenar, por el pecado, el pecado en la carne. Cristo es desemejante al hombre, nacido de la unión carnal, en cuanto qué nació de una virgen; pero es semejante al hombre nacido, en cuanto que también nació de mujer él a quien se dijo: *Lo que nacerá de ti será santo y se llamará hijo de Dios*. Cristo es desemejante al hombre, muerto por su pecado, en cuanto que murió sin pecado y por propia voluntad; pero a su vez es semejante al hombre, muerto, en cuanto que también él murió con verdadera muerte corporal»⁹².

En las primeras matizaciones de Agustín, vemos fundamentada la doble condición de Cristo en Rom 9,5 y 1Tim 2,5. Pero poco más adelante, a partir de una mirada al desenlace de la vida de Cristo, el culmen de su obra parece mostrar que en la *similitudo carnis peccati*⁹³ y, más aún, en su verdadera muerte corporal radicaría el quicio de la mediación del Salvador, cosa inaceptable para Fausto.

Si prestamos atención a otros textos dónde Agustín reflexiona sobre los ritos del Antiguo Testamento en comparación con los sacramentos del Nuevo, que ponen de manifiesto la apertura de una nueva fase de la *dispensatio*, aquella en la que son superados los “ritos anunciadores” y llevados a su cumplimiento, podremos notar que la mediación de la que habla Agustín es, una vez más, la de la carne del Verbo, sin la cual no sería posible comprender la modalidad en que Cristo ha salvado a los hombres, que es integral, global.

Además, se repite una vez más que en aquella carne se anticipa la vida eterna prometida. Si los justos del Antiguo Testamento sufrieron tantos males por ritos que eran figura de los verdaderos sacramentos:

«¡Cuánto más preparado debe estar ahora el cristiano a sufrir cualquier cosa por el bautismo de Cristo, por la eucaristía de Cristo, por la señal de Cristo, si aquellos eran promesas de realidades que tendrían lugar, mientras estos son pruebas de que ya se han cumplido! Lo que aún se promete a la Iglesia, es decir, al cuerpo de Cristo, ya se anuncia manifestado y ya se ha cumplido en la misma cabeza del cuerpo, el Salvador, es decir, en el mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (*quod enim adhuc promittitur ecclesiae, id est corpori Christi, et in manifestatione praedicatur et in ipso capite corporis saluatore, id est in ipso mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu, iam*

⁹² Aug., c. Faust. XVI, 15. CSEL 25,1,456/20 – 457/8: *de scripturis agnosco dissimilem, de scripturis mecum agnosce et tu similem: non inde dissimilem, unde similem, sed alia causa illud, alia illud, dum tamen utrumque demonstrarem. dissimilis homini Christus, quia Deus; scriptum est enim de illo: quia est super omnia Deus benedictus in saecula [Rm 9,5]; et similis homini Christus, quia homo, quia de illo itidem scriptum est: mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus [1 Tm 2,5]. dissimilis peccatori Christus, quia semper sanctus, et similis peccatori Christus, quia Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnetur peccatum in carne. homini ex coitu nato dissimilis Christus, in quantum ex uirgine natus est sed homini nato similis Christus, in quantum et ipse ex femina natus est, cui dictum est: quod nascetur ex te sanctum, uocabitur filius Dei [Lc 1,35]. homini propter peccatum suum mortuo dissimilis Christus, in quantum sine peccato et propria potestate mortuus est, sed rursus homini mortuo similis Christus, in quantum et ipse uera morte corporis mortuus est.*

⁹³ Cf. ibid., XIV, 5. CSEL 25,1,406/16-24. Aquí Agustín cita Rom 8,3 que habla de la semejanza de la carne de pecado, pero un poco antes había usado también la expresión “carne sin pecado”, cf. ibid., XIV, 4. CSEL 25,1,405/24-25.

utique completum est). ¿Qué se le promete para la resurrección de los muertos, sino la vida eterna (*uita aeterna*)? Esto ya se ha hecho realidad en aquella carne (*hoc iam completum est in illa carne*), puesto que *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros*. Así, pues, entonces estaba oculta asimismo la fe, pues todos los justos y santos de aquellos tiempos creían en la vida eterna y la esperaban y todos aquellos signos y ritos sagrados no eran sino promesas. Mas ahora se ha revelado la fe, a la espera de la cual estaba encerrado aquel pueblo bajo la custodia de la ley; y lo que se promete a los fieles para cuando el juicio, ya se ha cumplido, como ejemplo, por aquel que no vino a abolir la ley y los profetas, sino a darle cumplimiento»⁹⁴.

La “carne” del Salvador es un elemento teológico sobre el cual gira la argumentación agustiniana: es el espacio o lugar de la mediación⁹⁵, en dos sentidos, en cuanto condición de posibilidad de la salvación integral del ser humano y en cuanto anticipación o sacramento de la humanidad redimida. Por el contrario, la salvación maniquea es “utópica”, no tiene un lugar, al menos en la tierra. De hecho, el Cristo maniqueo no necesita de un espacio o lugar (*locus*) de mediación, porque en definitiva no hay distinción ontológica –al menos para el Hiponense– entre el ser salvado (el alma, parte de la sustancia divina) y el Salvador espiritual (mensajero y redentor divino), lo que hace innecesaria la idea de mediación⁹⁶.

En el caso de la soteriología que aquí evoca Agustín, en la carne de Cristo Cabeza y en sus miembros, es decir, la Iglesia Cuerpo, se da el cumplimiento y anticipo de la

⁹⁴ Ibid., XIX, 14. CSEL 25,1,511/15 – 512/5: *quanto magis nunc pro baptismo Christi, pro eucharistia Christi, pro signo Christi ad omnia perferenda paratior debet esse christianus, cum illae fuerint promissiones rerum complendarum, haec sint indicia completarum? quod enim adhuc promittitur ecclesiae, id est corpori Christi, et in manifestatione praedicatur et in ipso capite corporis saluatore, id est in ipso mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu, iam utique completum est. quid enim promittitur nisi uita aeterna ex resurrectione a mortuis? hoc iam completum est in illa carne, quod uerbum caro factum est et habitauit in nobis. tunc ergo et occulta erat fides; nam eadem credebant eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum; et promissurae erant illa omnia sacramenta omnisque ritus ille sacrorum. nunc autem reuelata est fides, in quam conclusus erat populus, quando sub lege custodiebatur, et quod fidelibus promittitur in iudicio, iam completum est in exemplo per eum, qui legem et prophetas non uenit soluere, sed adimplere.*

⁹⁵ Recordemos que Agustín opera un cambio significativo con relación a la aplicación de la categoría de mediación en la teología post-nicena: «Augustine interprets *unus mediator Dei et hominum* in an ontological sense according to the *regula fidei*. In the period following Nicea, the theme of Christ's mediation had been avoided because of its subordinationist implications, as evidenced in Logos theology. Augustine revived the notion of mediation, but placed it within the context of the Incarnation. Rather than speaking of the mediation between God and the world by Eternal Logos, Augustine spoke of mediation in the context of the union of the Incarnate Word with a human nature» (Jones, *Christus Sacerdos*, 133).

⁹⁶ Con relación al maniqueísmo tal como se conoce hoy, se podrían hacer muchos matices al respecto de la última afirmación. Sin embargo, un tipo de mediación sacramental como constituye la encarnación para Agustín, no parece posible en la teología y cosmología maniquea tal como él nos la transmite en sus escritos polémicos.

salvación, alusión al misterio del Cristo Total ⁹⁷, noción que representa en el pensamiento agustiniano el estrecho vínculo entre cristología, eclesiología y soteriología. Dicho vínculo se hace más explícito, como veremos un poco más adelante, al reconocer las interferencias entre la metáfora del cuerpo y la metáfora sponsal para hablar de Cristo y la Iglesia.

Por último, regresando una vez más al texto citado, cabe destacar que de la misma manera en que Agustín señala la naturaleza signica de los ritos veterotestamentarios, indica también la entraña figurativa de los sacrificios antiguos en comparación con el verdadero sacrificio cristiano.

Con lo dicho hasta aquí, queda claro que el *Contra Faustum* muestra un desarrollo de la cristología del Mediador que es frecuente en Agustín y que merecería ser tomada en cuenta dentro del desarrollo de la misma, ya que no lo ha sido ⁹⁸. Pero esto lo veremos un poco más adelante, de modo que también podamos destacar que Cristo es *mediator* porque se ha convertido en *sacerdos* definitivo para la humanidad que intercede ante Dios por los hombres. Ahora pasemos a poner de relieve que el Salvador ha querido ser *Sponsus* para la santificación y la vida en la libertad de la gracia de su Iglesia.

5. *Christus Sponsus*

5.1. Aproximación

Otra imagen cristológica del *Contra Faustum* desarrollada con cierta autonomía y, al mismo tiempo, con particulares acentos soteriológicos es la de *Christus Sponsus*. Autonomía decimos porque se concentra fundamentalmente en el libro XV⁹⁹. Ahora bien, también encontramos elementos de estas características fuera de él¹⁰⁰.

Pasemos ahora a indicar los elementos soteriológicos de la presentación de Cristo Esposo de la Iglesia. De hecho, se trata de una imagen complementaria a la de *Christus Sacerdos*, imagen que desarrollaremos a continuación. Lo es, especialmente, si tenemos

⁹⁷ Si bien la expresión no aparece en el *Contra Faustum* como bien lo ha señalado A. Massie, sí está presente en el tratado en numerosos lugares el tema de la Cabeza y el Cuerpo (cf. Massie, "L'apport", 105).

⁹⁸ Por ejemplo, antes del *De ciuitate Dei* (cf. Aug., *ciu.* X, 20; XI, 2) y su maduro tratamiento de la teología de la mediación de Cristo, los textos principales para hablar de Cristo Mediador serían Id., *c. Acad.* III, 24; *doc. chr.* I, 38; *conf.* VII, 24-34 y 10,68; *trin.* IV, 24; *cons. eu.* I, 53; *ep.* CXXXVII, cf. Ciarlantini, "Mediator", 31-47; Massie, "L'apport", 104-106.

⁹⁹ Cabe aclarar que Agustín al valerse de la metáfora sponsal usa las palabras *sponsus*, *sponsa*, *coniux*, *uir* y *uxor*, y solo el contexto permitirá dilucidar diferentes matices a partir del uso diversificado de estos vocablos que conforman un mismo universo semántico.

¹⁰⁰ Para otros desarrollos de la metáfora sponsal que se encuentran en otros libros de la réplica a Fausto: cf. Id., *c. Faust.* XII, 8. CSEL 25,1,336/7 – 337/14; XXII, 40. CSEL 25,1,633/17 – 634/4; XXII, 46. CSEL 25,1,638/20 – 639/3; XXII, 64. CSEL 25,1,660/7-11.

en cuenta que para Agustín el sacrificio de Cristo en el madero de vida (*lignum vitae*) es el acto supremo de amor para con su esposa, la Iglesia¹⁰¹.

Nota particular de la teología de Agustín es la vinculación estrecha entre cristología y eclesiología¹⁰². En este caso que analizamos una obra antimaniquea, por tanto, polémica, también en el debate se dan interferencias entre conceptos estrictamente cristológicos y otros eclesiológicos, como veremos a continuación.

5.2. El don salvífico de la libertad bajo la gracia

5.2.1. El Esposo y la Esposa

La Iglesia, prometida de Cristo¹⁰³, es la verdadera esposa del verdadero esposo, del Cristo verdadero y veraz. Cristología y eclesiología se entrelazan a lo largo de todo el libro XV, que pone de manifiesto una controversia eclesiológica en la que aquí no podemos introducirnos en detalle¹⁰⁴.

Sin embargo, sí cabe destacar aquí la dimensión sponsal de la relación Cristo-Iglesia, ya que el Hiponense subraya el núcleo soteriológico de la misma. A partir del uso retórico de la apóstrofe, Agustín se dirige a la Iglesia para prevenirla del error maniqueo y al mismo tiempo para hacerle caer en la cuenta de que ella es la verdadera *sponsa Christi*. En este momento, tanto al hablar del origen de la Iglesia nacida del costado abierto de Cristo, así como de las promesas en las que ella cree, que no son más

¹⁰¹ Sin duda nuestra aproximación servirá también para subrayar el notable desarrollo soteriológico de esta imagen cristológica, sobre todo si tenemos en consideración que Agustín tempranamente comenzó a hablar del desposorio de Cristo con la humanidad, especialmente con las almas, en cuanto Sabiduría de Dios y médico divino, cf. Id., *ord.* I, 24.

¹⁰² Cf. Stanislaus Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de san Agustín* (Madrid: Rialp, 1965). «Existe un estado *esponsalicio* del Verbo con nuestra carne que lo convierte en Camino hacia el Padre y Redentor nuestro» (Francisco J. Weismann, “Características eclesiales-comunitarias de la Cristología de los «Tractatus in Iohannis Euangelium»”. En *Signum Pietatis Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, editado por Cornelius P. Mayer y Adolar Zumkeller. Cass., 40 [Wurzburg, 1989], 363-367).

¹⁰³ Etimológicamente la palabra *sponsa*, que viene del verbo *spondeo* (“prometer formalmente, empeñarse”) aunque literalmente corresponda a la voz española esposa, significa “prometida”, “dada en promesa”, “novia”. Por tanto, aunque pueda traducirse en muchas ocasiones por esposa, en latín *sponsa est mulier alicui promissa in matrimonium, pacta, sperata et nondum uxor*, cf. Aegidio Forcellini, “Spondeo”. En *Lexicon Totius Latinitatis*, IV, editado por Aegidio Forcellini (Padova 1940), 459-460; Alfred Ernout y Antoine Meillet, “Spondeo”. En *Dictionnaire étimologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, editado por Alfred Ernout y Antoine Meillet (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967), 643-644. En sentido místico, los autores cristianos antiguos y medievales hablan de esposa de Cristo, cf. Albert Blaise, “Sponsa”. En *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, editado por Albert Blaise (Turnhout: Éditions Brepols, 1954), 772. Para una visión de conjunto acerca de la visión cristiana del matrimonio en el contexto antiguo, cf. Di Berardino, *Istituzioni*, 383-425. Las diferencias de matices el Hiponense las conocía muy bien, pero en la réplica a Fausto parece primar la intención de edificar a los fieles con la exégesis figurativa para desarticular las críticas del obispo maniqueo a la Escritura. Es paradigmático el libro XXII, dónde, al hablar de Sara como figura de la Iglesia, Agustín se refiere al parentesco entre Cristo y la Iglesia y dice por qué puede ser llamados a veces *sponsus* y *sponsa* o bien *uir* y *uxor*, o por qué la Iglesia puede ser llamada *soror Christi* y los fieles y santos con relación a Cristo, *fratres*, cf. Aug., *c. Faust.* XXII, 40. CSEL 25,1,633/12 – 634/4. Véase también: Eguiarte, “*Ecclesia Sponsa Christi*”, 119-121.

¹⁰⁴ Cf. D’Andrea, “*Filius*”, 459-491.

que dones de su Esposo, que para ella es vida eterna, es que se afirma el aspecto soteriológico de la relación entre Cristo y la Iglesia¹⁰⁵.

Por supuesto que no está ausente el debate en torno al Antiguo Testamento. La Iglesia, *uera sponsa Christi*, es aquella que cree, entiende y ama porque sabe interpretar las Escrituras, no así la *congregatio manichaea* que no lo sabe hacer¹⁰⁶. La Iglesia de Cristo comprende la diferencia entre la letra y el espíritu (cf. 2Cor 3,6), entre la ley y la gracia como dirá Agustín¹⁰⁷. De hecho, con un gran poder de síntesis, Agustín describe a la Iglesia como virgen casta que, gracias a la doctrina apostólica, reconoce al Dios verdadero en el Dios de los profetas¹⁰⁸. Más aún, espera la salvación total de este Dios que ya cumplió promesas, pero que todavía no ha cumplido la última. Entonces, en el cumplimiento definitivo de las promesas de Dios, la Iglesia, esposa de Cristo, aparecerá en su esplendor como la Jerusalén de la que habla el Apocalipsis¹⁰⁹.

5.2.2. Iglesia Esposa, libre bajo la gracia

En la réplica a Fausto se destaca un aspecto particular de la salvación operada por Cristo con relación a la Iglesia. Ciertamente cuando en la producción agustiniana se habla de la Iglesia Esposa y su relación con Cristo Esposo frecuentemente se subraya el don de la santidad participada por ella y conferida por Él¹¹⁰. Sin embargo, en esta obra el don salvífico parece ser prevalentemente el de vivir en libertad bajo la gracia. De hecho, toda la enseñanza de Cristo sobre el amor a Dios y al prójimo como plenitud de la ley¹¹¹, otro elemento importante del libro que también muestra la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, ya es un don salvífico para la Iglesia que le permite vivir *sub gratia* el amor pleno.

El díptico rechazado por los maniqueos, en realidad, es imagen de la roca que es Cristo, el prometido de la Iglesia. Agustín aduce pasajes como 1Pe 2,4-8. Pero, además, el díptico era prefiguración de la ley nueva del amigo del Esposo, esto es, cumplimiento y compendio de aquél en el mandamiento del amor (amigo del Esposo aquí es Pablo, cf. Rom 13,9-10). La Iglesia no debe temer lo que encuentra allí, solo tiene que evitar vivir *sub lege*, para no cumplir la ley por temor, y debe mantenerse viviendo *sub gratia*, para

¹⁰⁵ Cf. Aug., c. *Faust.* XV, 3. CSEL 25,1,419/15 – 421/5.

¹⁰⁶ La comunidad maniquea no es reconocida como *ecclesia* y está lejos de ser la comunidad de fieles que sí está desposada con su Señor a partir de un verdadero *matrimonium catholicum*, cf. *ibid.*, XV, 5. CSEL 25,1,424/1-5.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, XV, 8. CSEL 25,1,432/7-11. Como afirma I. Bochet, 2Cor 3,6 se presenta como un texto clave para la comprensión de la relación entre los dos Testamentos. Más aún, según dicha interpretación, la gracia –que no es otra cosa que el amor– deviene la clave de las relaciones entre los dos Testamentos (cf. c. *Faust.* XIX,7), cf. Bochet, *Le firmament*, 70-71.

¹⁰⁸ Cf. Aug., c. *Faust.* XV, 11. CSEL 25,1,438/1-4.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, XV, 11. CSEL 25,1,438/20-22: *haec Hierusalem, sancta ecclesia, sponsa Christi, in Apocalypsi Iohannis copiosius uberiusque describitur*.

¹¹⁰ Cf. Vergés Ramírez, “La encarnación”, 73-112.

¹¹¹ Para una visión de conjunto sobre el tema: Cf. Raymond Canning, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine* (Louvain: Augustinian Historical Institute, 1993).

que exista en ella la plenitud de aquella, que no es otra cosa que la caridad. En este sentido, al cumplir los dos preceptos de amor a Dios y al prójimo la Iglesia le responde a Cristo Esposo con expresiones de *castitas* y de *unitas*¹¹². A propósito de la primera, dirá, con la figura de la hija del rey del salmo 44,11ss., que su belleza interior radica en la *castitas mentis*, cosa que no puede apreciarse en la sociedad maniquea, ultrajada en este mismo aspecto¹¹³.

La Iglesia, esposa del Hijo único de Dios, lejos de las creaciones fantásticas de los maniqueos, vive sin necesidad del pedagogo que era la ley, pero bajo el magisterio de la gracia, vive de la fe, de la esperanza y de la caridad, convertida ya en Israel, en quien no hay engaño (cf. Jn 1,45)¹¹⁴. Ella sabe distinguir entre la letra y el espíritu, entre la ley y la gracia, y así sirve a Dios en la novedad del espíritu (cf. Rom 7,6). La Iglesia distingue ambas cosas porque es humilde en el buscar y mansa al llamar, y así, muerta a la ley, no la ultraja para no cometer un sacrilegio contra su autor:

«Así, esta es la prometida de Cristo, muerta ya a la ley (*haec igitur sponsa Christi, iam mortua legi*), es decir, al pecado, que se acrecienta por la prohibición de la ley, pues la ley sin la gracia manda, no ayuda; muerta a tal ley (*tali ergo legi mortua*), para ser de otro que resucitó de entre los muertos, distingue ambas cosas sin ultrajar a la ley, para no cometer un sacrilegio contra su autor, cosa que haces tú contra aquel a quien no reconoces como autor del bien, no obstante que oigas decir al Apóstol: *Y así la ley es ciertamente santa, y el mandato santo, justo y bueno*»¹¹⁵.

Ahora bien, es en la revelación de Jesucristo donde la economía se despliega bajo el régimen de la gracia:

«Mira que su autor es quien envió delante aquel díptico del que tú, como necia, te mofas, como dispensación de un gran misterio (*in magni sacramenti dispensatione praemisit*). La misma ley dada por Moisés se convirtió por Jesucristo en gracia y verdad, cuando a la letra se unió el espíritu, para que comenzase a cumplirse la justicia de la ley, que, cuando no se cumplía, hacía reos por la trasgresión de la misma»¹¹⁶.

La alusión implícita a Jn 1,17 muestra que Agustín propone ver en la promulgación de los mandamientos de la antigua ley un momento de la *dispensatio* o economía sacramental que solo cristológicamente adquiere su comprensión definitiva. Asimismo, se cuida de no dar lugar a una interpretación de la ley que sea funcional al

¹¹² Cf. Aug., c. *Faust.* XV, 4. CSEL 25,1,423/14-20.

¹¹³ Cf. *ibid.*, XV, 11. CSEL 25,1,439/11.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, XV, 6. CSEL 25,1,428/19-23.

¹¹⁵ *Ibid.*, XV, 8. CSEL 25,1,433/25 – 434/4: *haec igitur sponsa Christi, iam mortua legi, id est peccato, quod legis prohibitionem fit abundantius, cum lex sine gratia iubet, non iuuat. tali ergo legi mortua, ut sit alterius, qui ex mortuis resurrexit, discernit ista sine legis iniuria, ne sacrilegium committat in eius auctorem: quod tu facis in eum, quem non intellegis auctorem boni, cum audias apostolum dicentem: itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum [Rm 7,12].*

¹¹⁶ *Ibid.*, XV, 8. CSEL 25,1,434/8-13: *ecce, cuius auctor est, qui diptychum illud, quod stulta inrides, in magni sacramenti dispensatione praemisit. eadem quippe lex, quae per Moysen data est, gratia et ueritas per Iesum Christum facta est, cum accessit litterae spiritus, ut inciperet impleri iustitia legis. quae non inpleta reos etiam praeuaricatione faciebat.*

rechazo maniqueo del Antiguo Testamento. Más bien, la verdadera Esposa sabe reconocer en la ley una dispensación adecuada para un momento de la historia de la salvación, y en la gracia la salud que le permite vivir la plenitud de la ley. En definitiva, la *gratia* es *sanitas*¹¹⁷:

«Así, pues, la ley es buena siempre; ya dañe a los vacíos de la gracia, ya sea de provecho a los llenos de ella, siempre es buena, igual que el sol es siempre bueno, porque toda criatura de Dios es buena, ya dañe a los ojos enfermos, ya deleite a los sanos. Por tanto, lo que es la salud del ojo para ver al sol, eso mismo es la gracia para las mentes en orden a cumplir la ley (*ad implendam legem*). Y como los ojos sanos no mueren al placer que le procura el sol, sino a los ásperos golpes de sus rayos, por cuyo reverbero son devueltos a tinieblas más densas, así del alma que ha sido salvada por el amor otorgado por el Espíritu no se dice que esté muerta a la justicia de la ley (*per caritatem spiritus salua facta est, non iustitiae legis mortua dicitur*), sino a aquella culpa y trasgresión que causaba la ley por medio de la letra, cuando le faltó la gracia. Y así de ella se afirma lo uno y lo otro: *La ley es buena, si se usa bien de ella*, y lo que sigue: *Sabiendo esto: que la ley no ha sido dada para el justo*, porque no hay necesidad de que la ley infunda terror a aquel a quien le deleita la misma justicia»¹¹⁸.

Resuena aquí Rom 5,5, texto particularmente significativo para el Hiponense y vinculado a su comprensión sobre la gracia¹¹⁹. De hecho, la mejor expresión del pensamiento antes evocado se encuentra en libro XVII de la obra que analizamos, con mención explícita de Rom 5,5, junto a los textos como Rom 13,10, el ya citado Jn 1,17 y Jn 13,35. De este modo, dice de Fausto y los maniqueos:

«Ignoran cómo cumple la ley quien vive como manda la ley. Pues, según dice el Apóstol, *el cumplimiento de la ley es el amor*. Amor que el Señor se dignó mostrar y otorgar enviando el Espíritu Santo a sus fieles. Por eso dice el mismo Apóstol: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*. Y el Señor mismo: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros*. Por tanto, se cumple la ley cuando se cumple lo en ella preceptuado o cuando se muestra lo en ella profetizado. Pues *la ley fue dada por Moisés, mas la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo*. La misma ley, alcanzado su cumplimiento, se ha

¹¹⁷ Para el concepto en Agustín, cf. François Dolbeau, “Sanitas”. En AugL, vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2019), col. 54-58.

¹¹⁸ Cf. Aug., c. Faust. XV, 8. CSEL 25,1,434/21 – 435/8: *ergo lex semper bona est, siue obsit inanibus gratia, siue prosit plenis gratia, semper est bona, sicut sol semper est bonus, quia omnis creatura Dei bona est, siue dolentibus oculis noceat, siue sanos mulceat. proinde quod est oculis sanitas ad uidendum solem, hoc est gratia mentibus ad implendam legem. et sicut oculi sani non solis delectatione moriuntur, sed illis ictibus asperis radiorum, quibus reuerberati in densiores tenebras pellebantur, sic anima, quae per caritatem spiritus salua facta est, non iustitiae legis mortua dicitur, sed illi reatui et praeuicationi, quam lex per litteram, cum gratia defuit, faciebat. itaque de illa utrumque dicitur et: bona est lex, si quis ea legitime utatur [1 Tm 1,8] et quod sequitur: sciens hoc, quia iusto lex non est posita [1 Tm 1,9], quia non opus habet terrente littera, quem delectat ipsa iustitia.*

¹¹⁹ Cf. Anne-Marie La Bonnardière, “Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l’oeuvre de saint Augustin”. En *Augustinus Magister II. Congrès international augustinien, Paris 21-24 Septembre 1954* (Paris: Études Augustiniennes, 1954), 657-665.

convertido en gracia y verdad. La gracia se refiere a la plenitud del amor, la verdad al cumplimiento de las profecías»¹²⁰.

En el libro XIX, como ya sabemos, vuelve a disputar sobre el texto de Mt 5,17, como en el libro anteriormente citado, y allí, una vez más citando Jn 1,17 y 2Cor 3,6 dirá que la ley a la que ha venido a dar cumplimiento Cristo es la ley mosaica y que con Él se convirtió en gracia y verdad y que ahora por la gracia del Espíritu, los humildes y sencillos de corazón, pueden cumplirla. De hecho, como veremos más adelante, incluso *sub gratia* es difícil cumplir el precepto de la ley que manda «No desearás» (Ex 20,17), por eso, Cristo se ha hecho sacerdote para que consiguiéramos el perdón, cumpliendo él mismo la ley y haciendo lo que nosotros no podemos por nuestra debilidad: la perfección de la cabeza es de ayuda a sus miembros¹²¹.

5.2.3. La esperanza de la Iglesia Esposa es su mismo Esposo

Como hemos adelantado, la esperanza de la Iglesia Esposa radica en los dones del Esposo, más aún, en el mismo *Christus Sponsus* que se identifica él mismo con la vida eterna¹²².

La Iglesia, prometida de Cristo, se goza en la esperanza de la plena salvación y espera la conversión de la *societas manichaea*, esto es, que pase de las fábulas a la verdad (*a fabulis ad ueritatem*)¹²³. La Iglesia ha conservado la castidad de la mente porque ha reconocido al Dios de los profetas, al Dios verdadero, como su Dios. No se ha dejado engañar por la serpiente. Lo que aconteció en la Iglesia, que ha sido purificada y renovada, por el madero de la vida, en el que luchó y nos redimió Cristo con su sangre verdadera, eso debe suceder en la comunidad de Mani, si quiere ser esposa de Cristo¹²⁴.

Si prestamos atención a uno de los desarrollos de la metáfora esponsal del libro XII, notaremos que la encarnación, y más precisamente el *sacramentum sanguinis*¹²⁵

¹²⁰ Aug., c. Faust. XVII, 6. CSEL 25,1,489/15-26: *plenitudo enim legis caritas [Rm 13,10], sicut dicit apostolus. istam caritatem dominus et exhibere et donare dignatus est mittendo fidelibus suis sanctum spiritum. unde item dicit idem apostolus: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis [Rm 5,5]. et ipse dominus: in hoc scient omnes, quia discipuli mei estis, si uos inuicem diligatis [Io 13,35]. inpletur ergo lex, uel cum fiunt, quae ibi praecepta sunt, uel cum exhibentur, quae ibi prophetata sunt. lex enim per Moysen data est, gratia autem et ueritas per Iesum Christum facta est. ipsa lex cum inpleta est, gratia et ueritas facta est. gratia pertinet ad caritatis plenitudinem, ueritas ad prophetiarum inpletionem.*

¹²¹ Cf. *ibid.*, XIX, 7. CSEL 25,1,503/10 – 505/21. En otro lugar vuelve a citar Jn 1,17 para subrayar la misma idea, aunque en este caso no habla del sacerdocio de Cristo, cf. *ibid.*, XXII,6. CSEL 25,1,595/22 – 596/16.

¹²² Cf. *ibid.*, XV, 3. CSEL 25,1,419/15 – 421/5.

¹²³ Cf. *ibid.*, XV, 3. CSEL 25,1,435/9-10.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, XV, 11. CSEL 25,1,439/9-23.

¹²⁵ Con la expresión *sacramentum sanguinis*, ya citada en nuestro estudio, Agustín alude al nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo crucificado (cf. *Id., en. Ps. CXXXVIII, 2; Io. eu. Tr. IX, 10*). En la nota siguiente se encuentra el texto completo en el que se vincula el relato de creación del hombre (Gn 1,27), el esquema de las seis edades de la historia de la salvación y la unión esponsal de Cristo con la Iglesia.

–realidades negadas por los maniqueos–, constituye el momento cumbre del desposorio de Cristo con su Iglesia –la sexta edad que evoca a su vez el sexto día en que fue formado el hombre¹²⁶– y al mismo tiempo es el medio privilegiado para ello, ya que Cristo *factus est per carnem particeps noster*:

«En efecto, no en vano dijo el Apóstol: *Adán, que es figura del que había de venir, y: Abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una sola carne. Este es un gran misterio, que yo aplico a Cristo y a la Iglesia. ¿Quién ignora que abandonó a su Padre Cristo, quien, existiendo en la condición divina, no juzgó una rapiña ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo asumiendo la condición de siervo? ¿Quién no sabe que abandonó también a su madre, la sinagoga de los judíos, adherida carnalmente al Antiguo Testamento, y que se unió a su mujer, la santa Iglesia de modo que en la paz del Nuevo Testamento fueran dos en una sola carne, puesto que siendo junto al Padre el Dios que nos hizo, se hizo por medio de la carne nuestro socio, para que pudiéramos ser el cuerpo de la cabeza que es él?»¹²⁷.*

Cristo ha dejado padre y madre según la exégesis tipológica y figurativa de Agustín, de los pasajes Rom 5,14, Ef 5,31ss y Flp 2,6ss. Ahora bien, nos interesa subrayar aquí que para el obispo de Hipona la encarnación y el sacrificio de Cristo son la condición de posibilidad de la existencia del Cuerpo del Esposo. Es esta la razón o el lugar donde los fieles encuentran la mayor de las esperanzas y los motivos para confiar en las promesas futuras¹²⁸.

Creemos que, con todos estos elementos, es posible comprender mejor al Hiponense cuando dice que el Esposo es para su Esposa vida eterna. Es Él mismo, Cabeza del Cuerpo, la esperanza de la Iglesia. En términos antimaniqueos, no hay vida eterna para

¹²⁶ Id., c. *Faust.* XII, 8. CSEL 25,1,336/18 – 337/1: *sexto die in genesi formatur homo ad imaginem Dei: sexta aetate saeculi manifestatur reformatio nostra in nouitate mentis secundum imaginem eius, qui creauit nos, sicut dicit apostolus. fit uiro dormienti coniux de latere: fit Christo morienti ecclesia de sacramento sanguinis, qui de latere mortui profluxit. uocatur Eua uita et mater uiuorum, quae de uiri sui latere facta est: et dicit dominus in euangelio: si quis non manducauerit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se uitam [Io 6,54]. et omnia, quae illic intelleguntur, enucleate minutatimque tractanda Christum et ecclesiam prae loquuntur siue in bonis christianis siue in malis.*

¹²⁷ Ibid., XII, 8. CSEL 25,1,337/1-14: *neque enim frustra dixit apostolus: Adam, qui est forma futuri [Rm 5,15], et illud: relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. sacramentum, inquit, hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia [Eph 5,31sq.]. quis enim non agnoscat Christum eo modo reliquisse patrem, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens [Phil 2,6sq.], reliquisse etiam matrem, synagogam Iudaeorum ueteri testamento carnaliter inhaerentem, et adhaesisse uxori suae sanctae ecclesiae, ut pace noui testamenti essent duo in carne una, quia cum sit Deus apud patrem, per quem facti sumus, factus est per carnem particeps noster, ut illius capitis corpus esse possemus?*

¹²⁸ No deja de ser interesante notar que Agustín aquí alude implícitamente a la mediación de Cristo. Los términos en los que se expresa son los de participación, uno de los beneficios de la mediación soteriológica. Al hacerse *per carnem particeps noster*, se da un intercambio salvífico entre divinidad y humanidad que permite la santificación de la Esposa, esto es, de los fieles. Estos son llamados a ser inmortales y felices, al participar de la felicidad de la Trinidad por obra del Mediador (cf. Id., *ciu.* IX, 15. CCL 47,262/1 – 263/64). Agustín ha sido uno de los más claros exponentes de este enfoque soteriológico, cf. Norman Russel, “The Work”, 161.

quienes no abrazan por medio de la fe las profecías y promesas del Antiguo Testamento que anunciaban al Esposo y la misma encarnación y muerte de Cristo, donde el Esposo ha revelado definitivamente su identidad –quién es Él para el hombre–, su mensaje –en qué reside la plenitud del amor– y su caridad –cuánto amó a la Iglesia y en qué reside el precio de su libertad.

6. *Christus Sacerdos*

6.1. Aproximación

La mediación de la que hablamos antes es, en la réplica a Fausto, mediación sacerdotal como lo ha sabido señalar A. Massie¹²⁹. Con todo, este tipo de afirmación merece una ulterior profundización desde el momento en que, si tenemos en consideración las obras específicamente antimaniqueas del Hiponense, constatamos que la palabra *sacerdos*¹³⁰ solo se encuentra en el *Contra Faustum*¹³¹. El desarrollo de

¹²⁹ Cf. A. Massie. “L’apport”, 104. En la producción agustiniana los conceptos de *mediator* y *sacerdos* no es raro que se unan para argumentaciones apologéticas y teológicas. Sin embargo, subrayada la vinculación, en cuanto para el Hiponense Cristo es mediador por medio de su sacerdocio y sacerdote porque ha querido ser mediador al encarnarse, ambos conceptos difieren en algunos aspectos. Fundamentalmente, *mediator* es una noción que Agustín toma no solo de la Escritura (cf. 1Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24) sino también de la filosofía, mientras que *sacerdos*, aun cuando conociera los significados latinos de la palabra, es un tema indudablemente bíblico y es desde la semántica bíblica que presenta la mediación sacerdotal de Cristo. De hecho, Agustín se inspira en la carta a los Hebreos (aunque en el latín bíblico la palabra para sacerdote era *pontifex*, y el Hiponense prefería usar *sacerdos* por su valor retórico y también teológico). Esta aclaración tiene relevancia desde el momento en que, cuando une las dimensiones del ser y la obra de Cristo, en él prevalece el subrayado de la entrega sacrificial (sacerdocio, sacrificio) y no otros aspectos típicos de la mediación (camino, iluminación). En definitiva, *mediator* y *sacerdos* son dos términos retóricamente complementarios, aunque el segundo le permite evocar la idea de mediación sacerdotal, notablemente más teológica, ya que une sintéticamente las realidades de la encarnación y del misterio pascual. Para este tema puede leerse con provecho, Cf. Jones, “Relating”, 197-202; Anne-Marie La Bonnardière, “L’*épître aux Hébreux* dans l’oeuvre de Saint Augustin”. *REAugP* 3/2 (1957): 137-162.

¹³⁰ Agustín, como gran parte de los autores de la patrística de los primeros tres siglos, se muestra algo reticente a la hora de utilizar el término *sacerdos*, tanto por el significado que remite en gran medida al Antiguo Testamento, como por el uso dentro del mismo paganismo y, en específico, por la polémica con los donatistas en torno a la comprensión del ministerio ordenado. Dicho esto, no deja de profundizar en el sacerdocio de Cristo y de los cristianos, cf. Émilien Lamirande, “«Sacerdos» dans la langue de saint Augustin. Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Traités Anti-Donatistes*, editado por Guy Finaert y Émilien Lamirande. BAUG, 32 (Paris: Desclée de Brouwer, 1965), 720-721. Para la etimología de la palabra *sacerdos*, cf. Alfred Ernout y Antoine Meillet, “Sacer, -cra, -crum”. En *Dictionnaire étimologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, editado por Alfred Ernout y Antoine Meillet (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967), 585-587; Albert Blaise, “Sacerdos”. En *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens* (Turnhout: Brepols, 1954), 729.

¹³¹ Según el CAG la palabra *sacerdos* aparece 327 veces en la obra agustiniana; en el caso de las obras antimaniqueas solo aparece 6 veces y todas en el *Contra Faustum* (Aug., c. *Faust.* XII, 36. CSEL 25,1,363/19-20; XII, 44. CSEL 25,1,372/19; XIII, 15. CSEL 25,1,395/4-14; XIX, 7. CSEL 25,1,505/15; XXII, 17. CSEL 25,1,605/2).

la noción de sacerdocio y sacrificio de Cristo¹³² como argumento antimaniqueo solo tiene lugar en el debate con Fausto, detalle que da relieve a este escrito, sobre todo, si tenemos en cuenta que el sacerdocio de Cristo como característica de su mediación soteriológica ocupará un lugar destacado en obras de gran calado teológico como el *De Trinitate*¹³³, las *Enarrationes in Psalmos*¹³⁴, el *Enchiridion de fide spe et caritate*¹³⁵ o el *De ciuitate Dei*¹³⁶ o incluso en sermones importantes como el *s. Dolbeau* 26¹³⁷.

Por otra parte, Daniel Jones, que ha estudiado detenidamente el tema del sacerdocio de Cristo en gran parte de la obra del Hiponense¹³⁸, indica que ciertamente se encuentra en parte de ella un uso polémico de los términos *sacerdos* y *sacerdotium*, principalmente en las controversias con el donatismo¹³⁹ y el paganismo¹⁴⁰. Menos importancia ha dado a dicho uso polémico en la controversia maniquea. En el *Contra Faustum*, Agustín habría polemizado con el obispo maniqueo para defender, con su exégesis figurativa, el Antiguo Testamento¹⁴¹. Sin embargo, en la argumentación agustiniana vemos algo más que la defensa del Antiguo Testamento que, sin duda, es innegable.

F. Bermejo Rubio ha estudiado con detalle la noción de sacrificio del Hijo de Dios en el maniqueísmo¹⁴² y ha constatado que en la religión de Mani «la estructura del mito del Hombre Primordial, central en el maniqueísmo, se debe a influencia cristiana» y

¹³² Cf. Daniel Jones, "Sacerdos, sacerdotium". En AugL, vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller (Basel: Schwabe, 2012-2018), 1243-1257. Un primer desarrollo del sacerdocio de Cristo, especialmente significativo porque emerge de su exégesis figurativa del Antiguo Testamento, se encuentra en Aug., *diu. qu.* LXI, 2. CCL 44A,121/19 – 125/11.

¹³³ Aug., *trin.* IV, 11-19. CCL 50,175/1 – 187/20. Cf. Earl C. Muller, "The Priesthood of Christ in Book IV of the *De trinitate*". En *Augustine: presbyter factus sum*, editado por Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, y Roland J. Teske. CollAug., 2 (New York: P. Lang 1993), 135-149.

¹³⁴ Aug., *en. Ps.* XXVI, 2,2. CCL 38,154/1 – 155/27; XXXIII, 1,5. CCL 38,276/1 – 277/26. Se trata de una polémica con relación a tres tipos de sacerdocio: judío, pagano y donatista, cf. Ignacio Antomás Osés, "Cristo Sacerdote en las *Enarrationes in Psalmos*". *Mayéutica* 59 (1999): 9-75.

¹³⁵ Aug., *ench.* XLI. CCL 46,72/1 – 73/27; LXI. CCL 46,82/31-46; CX. CCL 46,108/5 – 109/30.

¹³⁶ Id., *ciu.* X, 1-32. CCL 47,271/1 – 314/188. Cf. Ronald Teske, "The Definition of Sacrifice in the *De ciuitate Dei*". En *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Fredric W. Schlatter, SJ*, editado por Douglas Kries y Catherine Brown Tkacz. AmUsTR, 207 (New York: Peter Lang, 1999), 153-167; Gaetano Lettieri. "Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De ciuitate Dei* di Agostino". *ASEs* 19/1 (2002): 127-166.

¹³⁷ Aug., *s. Dolbeau* XXVI, 1-63. DOLBEAU, Vingt-six, 366/2 – 417/538. Cf. Jones, "Relating", 197-202. Marie-Anne Vannier, "L'Apport", 331 -337.

¹³⁸ Cf. Jones, *Christus Sacerdos*, 117-426.

¹³⁹ Cf. Gerald Bonner, "Christus Sacerdos. The Roots of Augustine's Anti-Donatist Polemic". En *Signum Pietatis Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, editado por Cornelius Petrus Mayer y Adolar Zumkeller (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989), 325-339

¹⁴⁰ Cf. Robert Dodaro, "Christus sacerdos: Augustine's Polemic Against Roman Pagan Priesthoods in *De ciuitate Dei*". *Aug.* 33 (1993): 101-135.

¹⁴¹ Jones, "Sacerdos, sacerdotium", 1253-1254.

¹⁴² Fernando Bermejo Rubio, "El sacrificio del Hijo de Dios en el maniqueísmo (Christiano-Manichaica II)". *Bandue* 3 (2009): 49-79.

además la idea del envío y del sacrificio del Hijo de Dios, aunque sustancialmente transformada, se debe a ella:

«Todos y cada uno de los momentos capitales de la idea cristiana –envío, consubstancialidad, filiación, oposición del Mal, experiencia de negatividad, sacrificio, interpretación triunfalista de la negatividad, retorno del Enviado, diferición de la salvación...– se reencuentran en el mito maniqueo, testimoniando así el alcance de la impronta cristiana en la religión del profeta babilonio. Esta constatación es tanto más significativa, cuanto que en el ámbito del zoroastrismo no parece existir un mito comparable que haya podido servir de modelo a Mani»¹⁴³.

Esto hace más comprensible y novedosa en la controversia antimaniquea la insistencia agustiniana en el valor del sacerdocio y del sacrificio de Cristo, que parece explicar la polémica denuncia de homologación maniquea entre el hijo del hombre bíblico y el Hombre Primordial, tal como la expone Agustín.

6.2. El don salvífico de la reconciliación y la santificación

6.2.1. Sacrificio preanunciado

En el *Contra Faustum* el desarrollo agustiniano del sacerdocio de Cristo y su sacrificio comienza a tener relieve a partir del libro VI. Es allí donde Agustín responde un *capitulum* en donde Fausto recrimina a los católicos no rechazar abierta y definitivamente instituciones veterotestamentarias como la circuncisión, el descanso sabático y los sacrificios. En cualquier caso, no se trata de repetir aquí lo que ya fue objeto de análisis¹⁴⁴.

Aquí nos interesa notar que, a partir de su exégesis figurativa, basada fundamentalmente en 1Cor 10,11 y Col 2,16ss, Agustín afirma que los sacerdotes del Antiguo Testamento no constituyeron un acto de idolatría, como afirma Fausto, sino figuras que preanunciaban, en el sentido de simbolizar y enseñar, el único sacrificio de Cristo, cuya memoria es celebrada por los fieles:

«Osáis condenar asimismo y llamar idolatría a los sacrificios del Antiguo Testamento, y asociarnos a nosotros a dicho sacrilegio. Por eso comienzo respondiendo, en nuestra defensa, que tales sacrificios ya no se cuentan entre nuestras prácticas, pero los aceptamos para comprender, en los misterios de las Escrituras divinas, lo que anuncian, porque también ellos fueron figura para nosotros y todos ellos simbolizaron de múltiples y varios modos el único sacrificio (*unum sacrificium*), cuya memoria celebramos ahora. Por esta razón, una vez manifestado éste y ofrecido en su momento, se han suprimido aquellos en cuanto a su celebración, pero permanecieron por su autoridad significativa, pues *fueron escritos en atención a nosotros, para quienes ha llegado el fin de los tiempos*»¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibid., 74.

¹⁴⁴ Véase *supra*, cap. V, apartado 2.6.

¹⁴⁵ Aug., *c. Faust.* VI, 5. CSEL 25,1,290/25 – 291/5: *et audetis tamen etiam sacrificia testamenti ueteris execrari et idolatriam nominare et in huiusmodi sacrilegium nos quoque sociare. unde pro nobis prius*

La supresión de los antiguos sacrificios es la consecuencia lógica de la correcta interpretación del Antiguo Testamento, que mira a Cristo como cumplimiento de las promesas, los preceptos y los sacrificios preanunciados. De hecho, inmediatamente se aclara en que consistió en la pasión, en el sacrificio de su cuerpo¹⁴⁶. Agustín repite que los sacrificios del Antiguo Testamento deben ser reconocidos por el valor que tienen de simbolizar (*significare*) y enseñar (*docere*)¹⁴⁷, lo que adquiere mayor valor cuando se trata de desvelar el rostro verdadero del Salvador.

En otros libros, especialmente dedicados a demostrar que Cristo ha sido anunciado de múltiples maneras en el Antiguo Testamento, se presentan diversas figuras del *sacrificium* del Salvador. En el éxodo de Abrahán (Gn 12,1ss.), en el mismo Isaac que llevaba la leña para el sacrificio (Gn 22,6) y en el cordero que se hallaba trabado por los cuernos en una zarza (Gn 22,13), Agustín ve prefigurado a Cristo; especialmente el cordero es figura de su sacrificio salvífico¹⁴⁸.

Dirá más adelante a propósito de esas mismas figuras que una sabia interpretación sabe, por un lado, ver en ellas que son signo de algo y, por otro, entender qué significan¹⁴⁹. Asimismo, los *praesagia profetica*¹⁵⁰, como aquellos contenidos en Isaías o en los salmos, hablan del sacrificio de Cristo y del misterio pascual¹⁵¹.

En otro lugar, afirma que el sacrificio de los animales impuesto al pueblo hebreo en la antigua economía era un elemento ritual portador de un significado espiritual y soteriológico: «Sin sangre no hay purificación para nosotros ni propiciación ante

respondemus sic illa iam non esse in operibus nostris, ut ea tamen in mysteriis diuinarum scripturarum ad intellegenda, quae his praenuntiata sunt, amplectamur, quia et ipsa figurae nostrae fuerunt et omnia talia multis et uariis modis unum sacrificium, cuius nunc memoriam celebramus, significauerunt. unde isto reuelato et suo tempore oblato illa de agendi celebritate sublata sunt, sed in significandi auctoritate manserunt; scripta sunt enim propter nos, in quos finis saeculorum obuenit [1 Cor 10,11].

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, VI, 5. CSEL 25,1,291/12-13.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, VI, 5. CSEL 25,1,291/15-26. Aquí Agustín se expresa con insistencia polémica y con fuertes acentos retóricos al comparar el valor figurativo de los sacrificios y la práctica de ofrecer alimentos de los oyentes maniqueos con relación a los *electi*. Para un conocimiento mayor de la eclesiología y la praxis maniquea, cf. Claudia Leurini, “Per una storia degli studi sull’eclesiologia manichea”. En *Varia Iranica*, editado por Carlo G. Cereti, Beniamino Melasecchi y Farrokh Vajidar. *Orientalia Romana* 7 (Roma: Istituto Italiano per L’Africa e l’Oriente, 2004), 137-181; Ead., “The manichaeen Church between Earth and Paradise”. En *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, editado por Jason D. BeDuhn. NHMS, 64 (Leiden: Brill, 2009), 169-179; Bermejo Rubio. *El maniqueísmo*, 141-152.

¹⁴⁸ Aug., *c. Faust.* XII, 25. CSEL 25,1,353/26 – 354/7. También al hablar del cordero pascual, cf. *ibid.*, XII,30. CSEL 25,1,358/18-21.

¹⁴⁹ *Ibid.*, XII, 38. CSEL 25,1,365/15-18.

¹⁵⁰ *Ibid.*, XII, 41. CSEL 25,1,367/13.

¹⁵¹ *Ibid.*, XII, 43. CSEL 25,1,370/24 – 371/23.

Dios»¹⁵². Por eso, se puede decir que Cristo es toro, cordero y macho cabrío¹⁵³ y entender esto espiritualmente debería ser la disposición correcta de Fausto:

«La verdad contenida en aquellas figuras es Cristo, cuya sangre nos ha redimido y purificado. De hecho, en el lenguaje figurativo divino a Cristo se le llama toro por el poder de la cruz, con cuyos cuernos aventó a los impíos; cordero, por ser el príncipe de la inocencia, y macho cabrío por la semejanza de la carne de pecado, para condenar al pecado con el pecado. Y en el caso de que menciones de forma más explícita alguna otra clase de sacrificio, te mostraré que también en él está profetizado Cristo»¹⁵⁴.

6.2.2. Memorial del sacrificio

En el libro XX, en clara polémica con Fausto en torno al verdadero culto a Dios, con el objetivo constante de distinguir entre paganismo, judaísmo, maniqueísmo y cristianismo, Agustín vuelve sobre la idea de que todos los elementos rituales del Antiguo Testamento y algunos –incluso aquellos que los maniqueos toman de la praxis religiosa católica–, que entran también bajo la denominación de *sacrificia*, tuvieron y tienen lugar a semejanza (*similitudo*) de determinado verdadero sacrificio (*sacrificium verum*)¹⁵⁵. Asimismo, afirma que, por un lado, aquellos son imitaciones o simulaciones (*imitamenta*) de dioses falsos y falaces, esto es, obra de demonios; y, por otro, que son anuncios (*praedicamenta*) del sacrificio futuro, que sería ofrecido *pro peccatis omnium credentium*¹⁵⁶.

El verdadero sacrificio es el de Cristo, el único que ha llenado el altar del verdadero Dios¹⁵⁷. Los cristianos celebran el memorial de ese sacrificio en la eucaristía, dando plenitud a lo celebrado por el pueblo hebreo y a lo prefigurado en los profetas:

«En los sacrificios de animales que ofrecían a Dios, los hebreos celebraban de muchas y variadas formas, como se ajustaba a realidad tan grande, la profecía de la víctima futura que ofreció Cristo. Por eso los cristianos celebran la memoria de ese sacrificio, ya

¹⁵² Cf. *ibid.*, XVIII, 6. CSEL 25,1,495/1-2.

¹⁵³ En términos semejantes se expresará en el s. 19 (en torno al año 419) donde comenta los salmos 50 y 72. Allí se lee una breve de la demostración de la fe de los patriarcas en el futuro Mediador entre Dios y los hombres a partir de la exégesis figurativa de algunos pasajes del Antiguo Testamento, cf. *Id.*, s. XIX, 3. CCL 41,253/43 – 254/92.

¹⁵⁴ *Id.*, c. *Faust.* XVIII,6. CSEL 25,1,495/2-9: *sed illarum figurarum ueritas Christus est, cuius sanguine redempti et mundati sumus. nam in figuris eloquiorum diuinorum et taurus dictus est propter uirtutem crucis, cuius cornibus inpios uentilauit, et aries propter innocentiae principatum et hircus propter similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnetur peccatum; et si quod aliud sacrificii genus expressius commemoraueris, in eo quoque tibi Christum prophetatum esse monstrabo.*

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, XX, 18. CSEL 25,1,558/16-22.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, XX, 18. CSEL 25,1,558/22-27.

¹⁵⁷ *Ibid.*, XX, 18. CSEL 25,1,559/3-6: *proinde uerum sacrificium, quod uni uero debetur Deo, quo eius altare solus Christus inpleuit, in uictimis pecorum imitata daemonia sibi adroganter expossunt.*

realizado por la sacrosanta oblación y por la participación en el cuerpo y sangre de Cristo»¹⁵⁸.

Los maniqueos, lejos de entender las realidades figurativas y las profecías, y mucho más de entender el memorial del sacrificio, se dejan seducir por los demonios y caen más bajo que la idolatría pagana¹⁵⁹.

La veneración y el culto de los mártires, homologada por Fausto a la veneración de los ídolos paganos, para los católicos es celebración del Dios de los mártires. El sacrificio del mártir se une en la celebración de sus memorias al culto que solo se rinde a Dios, aquél que los griegos llaman *latría*, como bien lo recuerda Agustín¹⁶⁰. La eucaristía es la expresión más acabada de la unión del sacrificio de Cristo al sacrificio de cristianos ejemplares como son los mártires. La eucaristía es la expresión sacramental del sacrificio cruento de Cristo, prefigurado antes de su venida, tal como se afirma en el siguiente texto donde Agustín debía clarificar la diferencia sustancial entre *sacrificare martyribus* y *sacrificare Deo in memoriis martyrum*¹⁶¹:

«Ofrecer un sacrificio a Dios en las memorias de los mártires”. Cosa que hacemos con la máxima frecuencia mediante aquel rito con el que él mandó que se le ofreciesen en la revelación del Nuevo Testamento. Rito que pertenece a aquel culto, llamado de *latría*, que se debe al único Dios. Pero ¿qué puedo hacer? ¿Cuándo lograré demostrar a la ceguera tan grande de estos herejes, la fuerza que tiene lo que se canta en los salmos: *El sacrificio de alabanza me glorificará, y: Allí está el camino donde le mostraré mi salvación?* Este sacrificio de carne y sangre lo prefiguraban antes de la venida de Cristo las víctimas que mantenían la semejanza (*similitudinum*), halló su cumplimiento en la misma verdad (*ueritatem*) de la pasión de Cristo y se celebra después de la ascensión de Cristo por el sacramento que es su memorial (*per sacramentum memoriae celebratur*). Por eso mismo, la diferencia entre los sacrificios de los paganos y los de los hebreos es idéntica a la que existe entre la imitación que yerra (*imitationem errantem*) y la figura anticipadora (*praefigurationem praenuntiantem*)»¹⁶².

¹⁵⁸ Ibid., XX, 18. CSEL 25,1,559/8-13: *Hebraei autem in uictimis pecorum, quas offerebant Deo, multis et uariis modis, sicut re tanta dignum erat, prophetiam celebrabant futurae uictimae, quam Christus obtulit. unde iam christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.*

¹⁵⁹ Se puede leer con provecho un comentario a c. Faust. XX, 13.18.20 en Pío de Luis Vizcaíno, *La Eucaristía según san Agustín. Ver, creer, entender*. Caritas et veritatis, 1 (Madrid: Editorial Agustiniana, 2017), 59-65.

¹⁶⁰ Cf. Aug., c. Faust. XX, 21. CSEL 25,1,561/18 – 562/27.

¹⁶¹ Aquí aparece una clarificación sobre uno de los elementos constitutivos de todo sacrificio: *cui offeratur*. Agustín llegará a una precisión notable sobre la definición y elementos del sacrificio en Id., *trin.* IV, 19. CCL 50,186/15-17. Allí parecen dichos elementos: el que ofrece (*a quo offeratur*), a quién se ofrece (*cui offeratur*), qué se ofrece (*quid offeratur*) y a favor de quiénes se ofrece (*pro quibus offeratur*).

¹⁶² Id., c. Faust. XX, 21. CSEL 25,1,564/4-17: *sacrificare Deo in memoriis martyrum. quod frequentissime facimus illo dumtaxat ritu, quo sibi sacrificari noui testamenti manifestatione praecepit: quod pertinet ad illum cultum, quae latría dicitur et uni Deo debetur. sed quid agam et tantae caecitati istorum haeticorum quando demonstrabo, quam uim habeat, quod in Psalmis canitur: sacrificium laudis glorificabit me, et illic uia est, ubi ostendam illi salutare meum [Ps 49,23]? huius sacrificii caro et sanguis*

Una vez más propone leer la diferencia entre los ritos figurativos y el sacrificio de Cristo con las categorías de *similitudo* y *ueritas*, recapitulando, por otra parte, toda la argumentación destinada a diferenciar los sacrificios paganos de los sacrificios hebreos: los primeros no tienen ningún valor para la doctrina católica, mientras que los segundos sí, ya que pertenecen a la economía de la salvación¹⁶³. Más aún, la única diferencia, en sentido estricto, radica en el destinatario de la inmolación y de la ofrenda:

«Los primeros, ofrecidos a la soberbia impiedad de los demonios que se arrogan eso para ser tenidos por dioses, porque el sacrificio es un honor divino; los segundos ofrecidos al único Dios verdadero, de modo que la semejanza (*similitudo*) que prometía la verdad (*ueritatem*) del sacrificio se ofrecía al mismo a quien había que ofrecer la verdad cumplida en la pasión del cuerpo y sangre de Cristo (*ipsa reddita ueritas in passione corporis et sanguinis Christi*)»¹⁶⁴.

Un poco más adelante, con relación a los sacrificios de los patriarcas, dirá que las víctimas ofrecidas al único Dios, creador de todo, se ofrecieron como anticipo de la víctima verdadera, Cristo, por cuyo ofrecimiento nace su cuerpo:

«Así, pues, nuestros padres no abandonaron solo las imágenes de los gentiles, sino que ofrecieron víctimas al único Dios creador de todo, sin inmolar nada ni a la tierra ni a ninguna realidad terrena, ni al mar, ni al cielo, ni a la milicia celestial. Dios quiso que se le ofrecieran, al prometer por medio de las que se le asemejaban la víctima verdadera por la que nos reconcilió consigo mediante la remisión de los pecados en Cristo nuestro Señor (*per quam nos sibi peccatorum remissione reconciliauit in Christo Iesu domino nostro*). Cuando el apóstol Pablo dice: *Os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como víctima viva, santa, agradable a Dios* se está dirigiendo a los fieles, convertidos en cuerpo de él, que es la cabeza»¹⁶⁵.

ante aduentum Christi per uictimam similitudinum promittebatur, in passione Christi per ipsam ueritatem reddebatur, post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur: ac per hoc tantum interest inter sacrificia paganorum et Hebraeorum, quantum inter imitationem errantem et praefigurationem praenuntiantem.

¹⁶³ «La carne y la sangre que en él se ofrece [en la eucaristía] se prometía antes de la venida de Cristo por medio de las víctimas que se le asemejaban; en la pasión de Cristo se cumplía esa promesa por medio de la verdad misma; después de la ascensión de Cristo se celebra su memorial sacramental: semejanza (*similitudo*), verdad (*ueritas*), sacramento (*sacramentum*), tres niveles de existencia del único sacrificio, en que quedan integrados los sacrificios de los hebreos, en cuanto figura anticipadora, pero no lo de los paganos, en cuanto imitación perversa» (de Luis Vizcaíno, *La Eucaristía*, 64).

¹⁶⁴ Aug., c. Faust. XX, 21. CSEL 25,1,564/25 – 565/3: *illa scilicet superbae impietati daemoniorum id ipsum sibi ob hoc adrogantium, quo haberentur dii, quia diuinus honor est sacrificium; illa uero uni Deo, ut ei offerretur similitudo promittens ueritatem sacrificii, cui erat offerenda ipsa reddita ueritas in passione corporis et sanguinis Christi.*

¹⁶⁵ Ibid., XX, 22. CSEL 25,1,565/18-28: *non ergo illi patres nostri sola gentium simulacra dimiserunt, sed neque terrae neque cuiquam terrena rei neque mari neque caelo neque militiae caeli aliquid immolantes uni Deo creatori omnium uictimam obtulerunt: quas sibi offerri uoluit, per earum similitudinem promittens uictimam ueram, per quam nos sibi peccatorum remissione reconciliauit in Christo Iesu domino nostro, cuius capitis corpus effectos fideles Paulus adloquitur dicens: obsecro autem uos, fratres, per*

Agustín enlaza el verdadero sacrificio, esto es, Cristo víctima, cuya ofrenda es para el perdón de los pecados, con el sacrificio u ofrenda espiritual de los fieles que se conforman a Él constituyendo un cuerpo. Cabe recordar que *fidelis*¹⁶⁶ es un término que Agustín reserva para designar al creyente bautizado¹⁶⁷. Por tanto, quienes se han asociado al misterio pascual de Cristo por medio del bautismo, pueden hacer de su existencia una participación de su sacrificio y conformar su cuerpo¹⁶⁸. Aquí no cabe duda que y se hace evidente que la eclesiología aparece vinculada a la cristología y, más precisamente, a la soteriología¹⁶⁹.

El *Contra Faustum* refleja muy bien lo que será el corazón de la idea de sacrificio como comunión con Dios propiciada por el Mediador que se encuentra en el libro X del *De ciuitate Dei*¹⁷⁰ y que ha hecho que Agustín ocupe un lugar destacado en la historia de la doctrina de la redención y de la salvación. Recuerdo un texto extenso, pero sumamente valioso por su justeza y precisión al respecto:

«El corazón del sacrificio reside en el hecho de que nos pone en comunión con Dios, es decir, nos hace pasar a Dios en sus “santa compañía”: se trata de un paso, de una “pascua”. Es el acto por el que el hombre se vuelve hacia Dios en un movimiento de adoración y de amor, por el que pone a Dios por encima de sí mismo y se desposee de su propio ser. Pues bien, esta comunión con Dios es al mismo tiempo la felicidad del hombre, ya que el hombre está hecho para Dios, para verlo y descansar en él, y su corazón fuera de Dios está inquieto y angustiado. Así pues, la comunión con Dios y la felicidad del hombre van a la par; pero lo uno y lo otro son imposibles sin el acto de nuestra libertad

miser ricordiam Dei, ut exhibeatis corpora uestra hostiam uiuam, sanctam, Deo placentem [Rm 12,1]. Dios, al ordenar sacrificios oportunos, mediante ciertos símbolos (*figuras*), ha prometido a un pueblo carnal el verdadero sacrificio, cf. *ibid.*, XXII, 21. CSEL 25,1,610/24-26.

¹⁶⁶ Cf. Émilien Lamirande, “«Fidelis» et l’ecclésiologie de S. Augustin”. *Aug.* 41 (2001): 169-200; *Id.* “Fidelis”. En *AugL*, vol. 2, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1996-2002), col. 1330-1333.

¹⁶⁷ Se distingue del *cathecumenus*, cf. Émilien Lamirande, “Cathecumenus”. En *AugL*, vol. 1, editado por Cornelius Mayer (Basel: Schwabe, 1986-1994), col. 788-794

¹⁶⁸ La noción agustiniana de “sacrificio” alude a una doble realidad. Se trata del sacrificio de Cristo vinculado al sacrificio de los cristianos que se apropian de aquél y por medio de este son incorporados a su Cuerpo y buscan alcanzar a su Cabeza, que les precede, cf. Ayres, “Augustine on Redemption”, 423-424.

¹⁶⁹ No podemos obviar que Agustín, a partir de una controversia principalmente eclesiológica como la mantenida con el donatismo, desarrollada durante los años en que se compuso la réplica a Fausto, llegó a una comprensión de la mediación de Cristo como dependencia ontológica, moral y espiritual del hombre para con Él: «This dependence is ultimately ontological, since man is a being created from nothing; but it is also a spiritual and moral dependence, made particularly acute by the Fall, wich creates the need for Christ, the God-man, to be a mediator between God and man. Thus, in the economy of our redemption the sacraments, wich are the means ordained by God for reformation of His image in fallen man, derive their efficacy only from Christ, who has however decreed that they should be administered by fallen men» (Bonner, “*Christus Sacerdos*”, 338).

¹⁷⁰ Cf. *Aug., ciu. X*, 6. CCL 47,278/1-3: *proinde uerum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus.*

que responden positivamente a la invitación y al don de Dios y nos pone en sus manos según el designio que él tiene sobre nosotros. Eso es el sacrificio»¹⁷¹.

Para concluir este apartado, quisiéramos recurrir a las conclusiones de J. McWilliam a propósito de lo que ha encontrado en el libro XX del *Contra Faustum*. Según la investigadora anglosajona, en *c. Faust.* 20,21, texto citado más arriba, se encuentra una definición de la eucaristía que debe ser considerada un punto de llegada en el desarrollo de la teología eucarística de Agustín, si se toma en consideración la década 390-400. Durante estos años, Agustín habría desarrollado su teología eucarística, sintetizada en el final de la década indicada en *c. Faust.* 20,21. Allí aparecen elementos clave de su teología sacramental: *signum, sacramentum, memoria y sacrificium*¹⁷².

Aquí nos interesa indicar que la investigación de J. McWilliam arroja luz sobre la comprensión que Agustín llegó a tener acerca de la muerte de Cristo como sacrificio en la réplica a Fausto:

«El perdón de Dios llega en la situación establecida por la cruz (el estado de justificación), Cristo “como sacerdote, imploró indulgencia por nosotros mediante el sacrificio de su cuerpo” (*c. Faust.* 19,7). Es en *Contra Fausto* donde la comprensión de Agustín de la muerte de Jesús como sacrificio alcanza su primera expresión plena. Reúne allí varios de sus argumentos antimaniqueos y muestra una nueva seguridad al refutar la enseñanza maniquea de *Iesus patibilis*. Mientras que los maniqueos ven múltiples sufrimientos en Jesús, para los cristianos católicos hay “un único y verdadero sacrificio... ofrecido por los pecados de todos los creyentes” (*c. Faust.* 20,17)»¹⁷³.

Esta evolución en la comprensión de la muerte de Cristo como sacrificio hacia el año 400, muestra la conveniencia de un estudio más profundo de la noción de sacrificio y sacerdocio como la que desarrollamos en nuestra investigación. De hecho, Joanne McWilliam apenas esboza el cambio producido al respecto y específicamente en la vinculación de temas como signo, sacramento, memoria, fe y muerte de Cristo¹⁷⁴, pero

¹⁷¹ Sesboué, *Jesucristo*, 295. El teólogo francés precisa la definición aún más: «ni siquiera se menciona la dimensión penitencial del sacrificio (renuncia, privación, sufrimiento). En efecto, éste es un segundo dato, consecuencia inevitable del arrancamiento necesario del pecado que desorienta nuestra libertad. A la idea tan extendida de que el sacrificio ante todo “hace daño”, Agustín responde con la idea del sacrificio que nos hace felices. El sacrificio no es ni sadismo por parte de Dios, ni masoquismo por parte del hombre» (Ibid., 295).

¹⁷² Cf. Joanne McWilliam, “Weaving The Strands Together: A Decade in Augustine’s Eucharistic Theology”. *Aug(L)* 41 (1991): 497-506.

¹⁷³ «God’s forgiveness comes in the situation established by the cross (the state of justification), Christ “as a priest, implored indulgence for us by the sacrifice of his body” (*c. Faust.* XIX,7). It is in *Against Faustus* that Augustine’s understanding of Jesus’ death as sacrifice comes to its first full expression. He brings together there several of his anti-Manichean arguments and shows a new confidence in refuting the Manichean teaching of *Iesus patibilis*. While the Manichees see multiple suffering Jesus, for catholic Christians there is “one most true sacrifice... offered for the sins of all believers” (*c. Faust.* XX,17)» (Ibid., 506).

¹⁷⁴ «Not only did the three themes of sign/sacrament, memory/faith and Jesus’ sacrificial death develop alongside each other in the 390s but there is –not surprisingly– congruence among them. The

no avanza sobre lo que en la réplica a Fausto significan algunas de estas realidades bajo el prisma de la defensa de la encarnación y sus consecuencias para la soteriología. Avancemos un poco más sobre esta línea de investigación.

6.2.3. *Sacerdos magnus*

Pasando ahora a las figuras concernientes al sacerdocio de Cristo, encontramos una de las más explícitas en los traspasos del sacerdocio de Elí a Samuel (cf. 1Re 2,27ss) y del reinado de Saúl a David (cf. 1Re 16,1ss)¹⁷⁵. No eran más que figuras del nuevo sacerdocio y del nuevo reinado¹⁷⁶. Incluso al comer David los panes de la proposición, que solo era lícito que coman los sacerdotes, allí Agustín ve anticiparse el reino y el sacerdocio en una única persona, Jesucristo¹⁷⁷.

Cuando en el libro XII Agustín discute sobre la *transmigratio in Babyloniam* con el fin de confirmar el cumplimiento de promesas proféticas, evoca la exhortación de Jeremías al pueblo para que retorne de la cautividad y reconstruya el templo (cf. Jer 29,10; también Esd 1,2-4); allí el pueblo peregrino es figura de los creyentes, la *Ecclesia Dei*, que debe regresar a la Jerusalén celestial desde la peregrinación en la que se encuentra. En dicho camino, la mediación de Cristo es indispensable. Jesucristo es presentado como *sacerdos magnus*¹⁷⁸, cuya figura había sido el sumo sacerdote Josué, a quien el ángel de Yahvé hizo cambiar las vestiduras sucias por vestiduras de fiesta (cf. Zac 3,1-5)¹⁷⁹.

expansion of the notion of sign/sacrament brings with it the expansion of the function of the memory. But neither, however widely stretched, would have been sufficient to Augustine's understanding of the eucharist ca 400 without his (relatively recent) understanding of Jesus' death as sacrifice. By the year 400 these strands had been woven together» (Ibid., 506)

¹⁷⁵ De hecho, es un argumento especialmente antimaniqueo, cf. Anne-Marie La Bonnardière, "Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'oeuvre de saint Augustin". *REAugP* 2 (1956): 335-363, aquí 338-339.

¹⁷⁶ Cf. Aug., *c. Faust.* XII, 33. CSEL 25,1,361/1-6. Cf. Marie-François Berrouard, "Le Christ, roi et prêtre". En *Oeuvres de Saint Augustin. Homélies sur l'évangile de saint Jean. Tractatus in Iohannis evangelium XVII-XXXIII*, editado por Marie-François Berrouard. *BEAug*, 72 (Paris: Desclée, 1977), 775.

¹⁷⁷ Cf. Aug., *c. Faust.* XII, 33. CSEL 25,1,361/6-10. Un desarrollo más amplio de la mutación o transformación del sacerdocio y el reinado del Antiguo Testamento, manifestados plenamente en Cristo Sacerdote y Rey, se encuentra en Id., *ciu.* XVII, 4-13. CCL 48,554/1 – 578/28.

¹⁷⁸ La expresión evoca a la carta a los Hebreos, cf. Bernard Quinot, "L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice". *REAugP* 8/2 (1962): 129-168. Con todo, prácticamente no utiliza la carta en la controversia con los maniqueos, cf. La Bonnardière, "L'epître", 142. Cabe decir que en Agustín se encuentra una síntesis entre el Cristo Mediador de 1Tim 2,5 y el Cristo Sacerdote de la Carta a los hebreos: «En continuidad con la soteriología neotestamentaria, la doctrina agustiniana hace un discurso cristocéntrico del sacrificio. La mediación redentora de Cristo confiere a la obra de la salvación un carácter sacrificial y sacerdotal en orden a la reconciliación del hombre con Dios. De este modo, el único Mediador de 1Tim 2,5 se pone en relación con el tema de la Carta a los Hebreos» (Sala González, *Médico y liberador*, 171-172).

¹⁷⁹ Cf. Aug., *c. Faust.* XII, 36. CSEL 25,1,363/12-21. En la exégesis patrística este pasaje podía presentarse bajo una interpretación tipológica o moral. La primera de ellas presenta el cambio de vestido de Josué como una alusión a las dos venidas de Cristo, humillado en la encarnación, glorioso en

Por otra parte, poco más adelante, cuando afirma que, en torno al Cristo, con los judíos no se discute si Él es la salvación, sino si Él ha venido y ha padecido ya, afirma que las razones que deben llevar a la nación judía a creer en Él son fundamentalmente dos: la primera, la fe de los gentiles que ha predicho la Escritura; la segunda, lo que ha sucedido entre los judíos, a saber, «que el templo fue destruido, que cesaron los sacrificios, el sacerdocio y la unción anterior»¹⁸⁰. Más aún, para esta única nación que tuvo reyes y sacerdotes a los que llamó cristos, no debía desaparecer la unción de valor figurativo hasta su cumplimiento en Cristo¹⁸¹. Y así fue, pero los judíos entonces no comprendieron la debilidad (*infirmas*) del Cristo, pensando solamente en su poder o fuerza (*uirtus*)¹⁸².

Por otro lado, en polémica con los *uates* del culto pagano¹⁸³ que en el tiempo se descubrieron inoperantes por su intrínseca idolatría, recuerda Agustín la profecía hebrea de las unciones reales y sacerdotales¹⁸⁴, ya que ellas poseen *significatio mystica*, una prefiguración del verdadero rey y sacerdote, el Santo de los santos, por utilizar una expresión de Dn 9,24¹⁸⁵. Esto no les fue arrebatado a los gentiles, sino hasta el momento que el mismo Dios fue ungido en esta tierra:

«No se le quitó antes, sin que los judíos lo supiesen y por eso mismo contra su voluntad, hasta que no llegó el Dios ungido (*unctus Deus*) con la gracia espiritual por encima de sus compañeros, el Santo de los santos, rey auténtico (*uerus rex*) que mira por nosotros y sacerdote auténtico (*uerus sacerdos*) que se ofrece por nosotros. Por esa razón cuanta es la diferencia entre el anuncio de los ángeles y la confesión de los demonios, respecto al advenimiento de Cristo, tanta es la que hay entre la autoridad de los profetas y la curiosidad de los sacrílegos»¹⁸⁶.

su parusía. Sin embargo, en el pasaje antes citado Agustín afirma que la figura se refiere al Cristo Total: Jesucristo, Cabeza, y su Cuerpo que es la Iglesia, cf. Martine Dulaey, “Le changement de vêtement du grand prêtre. Notes complémentaires”. En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 459-461. BAUG, 18/A (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2018), 459-462.

¹⁸⁰ Aug., c. *Faust.* XII, 44. CSEL 25,1,372/19: *quod cessauit hostia et sacerdos et unctio pristina.*

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, XII, 44. CSEL 25,1,373/2-6.

¹⁸² Cf. *Ibid.* XII, 44. CSEL 25,1,373/6-10.

¹⁸³ En el texto *uates* son las divinidades paganas, distintas de los *prophetae*, que designan a los profetas hebreos. Recordemos que Fausto buscaba distinguir a los profetas de la verdad, como Jesús y Mani, de las otras dos clases de profetas. De hecho, para un profeta de la verdad utiliza la palabra *praefator*, término raro en la literatura de la Antigüedad tardía, cf. Massie, *Peuple*, 108-109.

¹⁸⁴ En el nombre de Cristo (ungido), Agustín ve indicada ya la profecía del rey y del sacerdote futuro, cf. Aug., c. *Faust.* XIII, 2. CSEL 25,1,379/11-13.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, XIII, 15. CSEL 25,1,395/4-9.

¹⁸⁶ *Ibid.*, XIII, 15. CSEL 25,1,395/10-17: *quod non ante ipsis quoque Iudaeis ignorantibus ac per hoc inuitis ablatum est, nisi cum uenisset ille gratia spiritali unctus Deus prae participibus suis, ille sanctus sanctorum, idem uerus rex consulendo nobis et idem uerus sacerdos se ipsum offerendo pro nobis. quamobrem quantum distat de Christi aduentu inter praedicationem angelorum et confessionem daemoniorum, tantum inter auctoritatem prophetarum et curiositatem sacrilegorum.*

6.2.4. Sacerdote para obtener indulgencia

Cristo es el Dios ungido¹⁸⁷, verdadero rey y sacerdote, cuyo sacrificio es *pro nobis*. Ciertamente, efecto de la entrega por nosotros del *Christus Sacerdos* es el perdón de los pecados y la posibilidad de cumplir la ley para quienes formamos su cuerpo. En el tiempo y el régimen *sub gratia*, Cristo se ha hecho sacerdote por el sacrificio de su sangre para que así podamos cumplir con el mandato «no desearás» (cf. Ex 20,17), imposible de realizar por el hombre con sus solas fuerzas¹⁸⁸.

No se trata de un sacrificio meramente espiritual, sino integral, donde la dimensión corpórea de dicho sacrificio es parte integrante de la ofrenda de Cristo. Es en este punto donde la consideración de Cristo como *sacerdos* toma un relieve claramente antimaniqueo.

De este modo, en el marco de la discusión de Mt 5,17, interpretando textos paulinos como Gál 3,23-25; 2Cor 3,6; Gál 3,21-22; Rom 8,3-4, para determinar a qué se refería Cristo al decir que venía no a abolir, sino a dar cumplimiento, Agustín dice:

«Esa ley encadenó a los soberbios con la culpa de la prevaricación, aumentando el pecado, al mandarles lo que no pueden cumplir. La justicia de esa misma ley se cumple por la gracia del Espíritu en quienes aprenden de Cristo, que no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento, a ser mansos y humildes de corazón. Luego, como, incluso bajo la gracia, es difícil en esta vida mortal cumplir en su plenitud el precepto de la ley: *No desearás*, él, hecho sacerdote por el sacrificio de su carne, nos consigue la indulgencia, cumpliendo también en esto la ley (*ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus inpetrat nobis indulgentiam etiam hinc adimplens legem*), de suerte que, lo que no podemos por nuestra debilidad, se restablece por la perfección de quien, siendo él la cabeza, nos hemos hecho miembros. De aquí que diga Juan: *Hijos míos, esto os escribo: no pequéis; pero si alguno peca, tenemos como abogado ante el Padre al justo Jesucristo; él es propiciación por nuestros pecados*»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Con relación a la etimología de la palabra *Christus*, que deriva del hebreo “Mesías”, Agustín se expresa en: *ibid.*, XVI, 23. CSEL 25,1,467/11-12. Más claro es todavía en *Id., Io. eu tr.* VII, 13. CCL 36,74/6-13.

¹⁸⁸ Ya antes de la controversia pelagiana, Agustín hacía hincapié en la gracia de Dios para que el hombre pueda hacer buenas obras y vivir en el amor, cf. Pierre-Marie Hombert, “Augustin, prédicateur de la grâce au début de son épiscopat”. En *Augustin prédicateur (395-400). Actes du Colloque International de Chantilly 1996*, editado por Goulven Madec CEAug: Série Antiquité, 159 (Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, 1996), 217-245; Alberto Pincherle, “Sulla formazione della dottrina agostiniana della grazia”. *Rivista di storia e letteratura religiosa* 11 (1975): 1-23.

¹⁸⁹ Aug., c. *Faust.* XIX, 7. CSEL 25,1,505/7-21: *quae lex enim superbos etiam praeuaricationis reatu deuinxit augendo peccatum, cum iubet, quod implere non possunt, ipsius legis inpletur iustitia per gratiam spiritus in eis, qui discunt a Christo mites esse atque humiles corde, qui uenit non legem soluere, sed adimplere. deinde, quia etiam sub gratia positus in hac mortali uita difficile est omni modo implere, quod in lege scriptum est: non concupisces [Ex 20,17], ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus inpetrat nobis indulgentiam etiam hinc adimplens legem, ut, quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem recuretur, cuius capitis membra effecti sumus. unde Iohannes dicit: filioli, hace scribo*

6.2.5. Sacerdote para santificar

El pasaje de la primera carta de Juan (cf. 1Jn 2,1-2) con el que cierra el texto citado antes confiere un ulterior valor soteriológico a la mediación sacerdotal de Cristo expresada en el pasaje y se combina con una imagen muy querida por Agustín como es la del cuerpo de Cristo: el sacerdocio de Cristo, que tiene la capacidad de conseguir la reconciliación con Dios, es una muestra de la perfección de la cabeza con relación a la debilidad e impotencia de los miembros¹⁹⁰.

Por otro lado, más adelante, dirá que figuras del Antiguo Testamento como la inmolación de animales o el sacrificio pascual del cordero han encontrado cumplimiento en la inmolación de la carne y sangre de Cristo y en su pasión¹⁹¹. Más aún, al recapitular todo lo dicho, especialmente cuando afirma que la revelación definitiva de lo que es el “reino de los cielos” tiene lugar en el Nuevo Testamento, Agustín presenta a Cristo como rey y sacerdote:

«El mencionarlo [el reino de los cielos] estaba reservado para la boca de aquel a quien toda la institución del Antiguo Testamento anunciaba, con las genealogías, hechos, dichos, sacrificios, observancias, fiestas y todos los vaticinios verbales, mediante acciones concretas y mediante figuras, que iba a venir como rey para gobernar y como sacerdote para santificar a todos sus fieles (*quem regem ad regendos et sacerdotem ad sanctificandos fideles suos*): él, que, *lleno de gracia y de verdad*, no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento, ayudando con la gracia a cumplir los preceptos y atento a cumplir las promesas ofreciendo la realidad»¹⁹².

Cabe destacar aquí otro efecto del sacerdocio de Cristo: la santificación. En este sentido, Cristo es sacerdote, no solo por su sacrificio que consigue el perdón de los pecados, sino porque santifica a sus fieles. El sacerdocio de Cristo mira a la santificación de los miembros de su cuerpo.

uobis, ut non peccetis; et si quis peccauerit, aduocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum; ipse est exoratio pro peccatis nostris [1 Io 2,1sq.].

¹⁹⁰ «La justicia humana consiste en la voluntad por la que el hombre se inserta en el orden de Dios, aceptando siempre la voluntad del Padre y comprometiéndose continuamente en el servicio de los hermanos. Sin embargo, después de la caída, el espíritu de rebeldía y egoísmo se opone de tal manera a este ideal, que el hombre no consigue nunca por sus propias fuerzas el vivir la justicia a la que Dios le había llamado al crearlo. Sin embargo, al no querer Dios que el hombre pecador perezca en su miseria, envió a su Hijo a este mundo para que realice con su humildad y amor la justicia del hombre creada para Dios. Así, la justicia de Dios se ha hecho nuestra justicia» (Basil Studer, “Jesucristo, nuestra justicia, según san Agustín”. *Aug(M)* 26 [1981]: 253-282, aquí 253).

¹⁹¹ Aug., c. *Faust.* XIX, 10. CSEL 25,1,507/26 – 508/20.

¹⁹² Ibid., XIX, 31. CSEL 25,1,535/13-21: *quod ori eius etiam nominandum seruabatur, quem regem ad regendos et sacerdotem ad sanctificandos fideles suos uniuersus ille adparatus ueteris instrumenti in generationibus, factis, dictis, sacrificiis, obseruationibus, festiuitatibus omnibusque eloquiorum praeconiis et rebus gestis et rerum figuris parturiebat esse uenturum: qui plenus gratia et ueritate et ad praecepta facienda adiuuando per gratiam et promissa implenda curando per ueritatem uenit legem non soluere sed adimplere.*

Finalmente, la expresión más clara de la formulación antimaniquea del *Christus Sacerdos* y el valor teológico de su carne se encuentra en el libro XXII. Libro del que hablamos en otro lugar porque nos interesaba indicar el valor de la pasión mediadora de Cristo¹⁹³. Sin embargo, a la luz de lo que venimos diciendo sobre el cumplimiento de las profecías y del valor prefigurativo de los sacrificios, la siguiente afirmación de Agustín muestra, de manera clara, la diversa impostación soteriológica de la cristología católica que quiere oponer a la maniquea.

La afirmación tiene sentido dentro de la consideración que hace de las objeciones y críticas entre paganos y católicos en torno al valor de los sacrificios rituales:

«Respecto a los sacrificios, ese pagano nos objetaría únicamente nuestra crítica a los suyos, dado que en el Antiguo Testamento se lee que nuestro Dios mandó que se le ofreciesen. En este caso, disertando, quizá, más profusamente sobre el único sacrificio, le demostraría que al único Dios verdadero solo se le debe aquel sacrificio que le ofreció el único sacerdote verdadero, *el mediador entre Dios y los hombres* (*hic ego de uero sacrificio latius fortasse disserens demonstrarem id non deberi nisi uni uero Deo, quod ei unus uerus sacerdos obtulit, mediator Dei et hominum*). Las figuras que anunciaban en promesa este sacrificio convenía que se celebrasen mediante víctimas animales para recomendar la futura carne y sangre (*propter commendationem futurae carnis et sanguinis*), la única víctima por la que tendría lugar el perdón de los pecados contraídos con la carne y la sangre, que no poseerán el reino de Dios, puesto que la misma sustancia carnal se transformará en cualidad celeste. Esta realidad estaba figurada en el fuego sacrificial, como absorción de la muerte en la victoria»¹⁹⁴.

Como podemos notar en estas líneas, el verdadero sacrificio es ofrecido por el único sacerdote verdadero, Cristo Mediador. Más aún, en su carne tiene lugar el perdón de los pecados. Su carne es el lugar de la mediación que tiene la fuerza y capacidad de reconciliar a los hombres con Dios. Incluso Agustín alude implícitamente al texto paulino que en más de una ocasión nos hemos encontrado en la réplica a Fausto y que los maniqueos utilizaban para justificar su desprecio por la carne (cf. 1Cor 15,50)¹⁹⁵, y

¹⁹³ Véase *supra*, cap. IV, apartado 2.9.

¹⁹⁴ Ibid., XXII, 17. CSEL 25,1,604/26 – 605/10: *de sacrificiis uero nihil aliud mihi paganus obiceret, nisi cur apud eos illa reprehendamus, cum in nostris ueteribus libris talia sibi Deus noster iussisse legeretur offerri. hic ego de uero sacrificio latius fortasse disserens demonstrarem id non deberi nisi uni uero Deo, quod ei unus uerus sacerdos obtulit, mediator Dei et hominum: cuius sacrificii promissiuas figuras in uictimis animalium celebrari oportebat propter commendationem futurae carnis et sanguinis, per quam unam uictimam fieret remissio peccatorum de carne et sanguine contractorum, quae regnum Dei non possidebunt, quia eadem substantia corporis in caelestem conmutabitur qualitatem: quod ignis in sacrificio significabat uelut absorbens mortem in uictoriam.*

¹⁹⁵ Recuerdo aquí que a lo largo de la réplica se debate la correcta interpretación de 1Cor 15,50 – *la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios* – texto utilizado profusamente por los maniqueos y objeto de debate en Id., c. *Adim.* XII, 1. CSEL 25,1,138/21, y c. *Fort.* XIX. CSEL 25,1,97/1-13. En este último pasaje, Fortunato lo utiliza para negar que los católicos puedan hablar con propiedad de la encarnación del Verbo. Inteligentemente, el Hiponense reinterpreta el texto en sentido católico, recuperando su verdad con relación a la situación histórica del hombre. Ciertamente, el hombre carnal, esto es, dominado por el pecado, no puede heredar el Reino de Dios: necesita del Salvador y de su perdón. En el

ofrece seguidamente un argumento propio de su escatología para refutar una vez más la interpretación heterodoxa del pasaje: habla así de la transformación por la que pasará *substantia corporis* al decir que asumirá una *qualitas caelestis*¹⁹⁶.

En este texto una vez más se hace presente que la exégesis figurativa de Agustín se pone al servicio de la defensa del Antiguo Testamento, pero además se evidencia una acentuación particular con relación al valor de la carne y la sangre de Cristo que se supo convertir en la víctima por la que definitivamente los hombres se reconcilian con Dios, que se habían apartado por un pecado de carne y sangre.

Agustín pone de relieve que la ofrenda sacrificial de estos antiguos ritos eran víctimas animales porque quiere subrayar que el tipo de salvación prefigurada debía incluir todas las dimensiones del ser humano y no solo una de ellas, como pretendían los maniqueos al afirmar reiteradamente que la modalidad de salvación ofrecida por el *Salvator spiritalis* era fundamentalmente un rescate operado por la gnosis salvífica¹⁹⁷.

La afirmación agustiniana no solo es clara y genéricamente antimaniquea, sino que es específicamente antidoceta y recuerda a Fausto que el pecado humano, que no solo es ignorancia del vínculo existente con Dios, sino que afecta al hombre en la carne y la

Contra Faustum se pueden ver dos citas en particular de 1Cor 15,50: en el libro XI, al debatir en torno a la interpretación maniquea de 2Cor 5,16, Agustín dice que 1Cor 15,50 habla claramente (*euidenter*) acerca de la resurrección (cf. Id., *c. Faust.* XI, 7. CSEL 25,1,322/21-25). También lo cita en el libro XVI, al hablar del significado figurativo de la “circuncisión de la carne”, oponiendo la “mortalidad de la carne” a la “inmortalidad de la resurrección”, de la que habla el pasaje antes citado (cf. *ibid.*, XVI, 29. CSEL 25,1,474/24 – 475/2). En ambos textos, respecto del concepto *caro* distingue dos sentidos: la carne, en cuanto está llamada a desaparecer porque se corrompe, y la carne, en cuanto está destinada a transformarse en la resurrección.

¹⁹⁶ Agustín utiliza generalmente los términos *spiritalis* y *caelestis* para hablar de la situación de los cuerpos resucitados. De hecho, en su obra parecen ser intercambiables, especialmente porque cuando expone su interpretación sobre las características del cuerpo resucitado de Cristo y las del cuerpo resucitado de los justos se funda en 1Cor 15,39-57, donde aparecen tanto la expresión cuerpo celestial como cuerpo espiritual. Véase al respecto, del año 414 aproximadamente, la *ep.* CCV. CSEL 57,323/3 – 339/21. Para lo que Agustín llama “novedad del cuerpo espiritual”, contrapuesta a la “vetustez del cuerpo animal”, véase en el *De ciuitate Dei* el apartado que comienza en *ciu.* XXII,21. CCL 48,841/1-5. Otra obra de madurez que muestra una síntesis del pensamiento agustiniano a propósito del cuerpo resucitado de Cristo y de los justos se encuentra en *ench.* XCI. CCL 46,98/93-114. En efecto, allí, como en la *ep.* CCV, 10, deja claro que el cuerpo espiritual no dejará de ser *corpus*, más aún, no dejará de ser *caro*. Para más detalles sobre la escatología del Hiponense, cf. Lucas F. Mateo-Seco, “Escatología”. En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por José Oroz Reta y José A. Galindo (Valencia: Edicep, 2005), 961-1008; Brian Edward Daley, “Resurrection”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald (Michigan: W. B. Eardmans Publishing Company, 1999), 722-723.

¹⁹⁷ Fortunato hablaba de la *scientia rerum*, cf. Aug., *c. Fort.* XX. CSEL 25,1,99/21. Cf. Decret, “La doctrine centrale”, 138-153.

sangre, esto es, al hombre entero, no puede ser redimido si no es verdaderamente soportado por el Salvador *in ueritate carnis*¹⁹⁸.

La mediación sacerdotal de Cristo solo puede ser eficaz si es reconciliación del hombre entero con Dios. En otras palabras, si es la humanidad la que debía reconciliarse con Dios, no bastaba el mero ofrecimiento de una gnosis salvífica como entendía Fausto, sino que hacía falta la encarnación del Verbo y su *per carnis suae sacrificium* para que así aquella pudiera obtener el perdón exigido por la culpa de Adán.

7. Conclusiones parciales

La figura del *Saluator* que hemos delineado aquí nos ha permitido comprender mejor la importancia que tiene la defensa de la encarnación en la réplica a Fausto. A partir de los títulos *Filius Dei* y *filius hominis* Agustín no solo evoca la constitución teándrica de Cristo con el objetivo específico de refutar las críticas maniqueas a su nacimiento humano o la misma interpretación doceta de la pasión, muerte y resurrección, sino que también desarrolla temas vinculados a la salvación obrada por él. Ambas expresiones aplicadas a Cristo indican que es Él quien posibilita y ofrece en su encarnación, muerte y resurrección el don salvífico de la adopción cristiana, la reconciliación y la justificación.

En ambos casos, se denuncian aspectos de la soteriología maniquea: por un lado, la redención del hombre, que no es otra cosa que una porción de la divinidad, y cuya única filiación reconocible sería la ontológica y no la adoptiva, no puede ser la salvación de un dios que necesita salvarse a sí mismo, puesto que no es digno de Dios y tampoco aquello concuerda con las Escrituras y la predicación de los apóstoles y de las iglesias; por otro, la salvación no es mera iluminación o resurrección del alma dormida, sino redención objetivamente puesta a disposición en la cruz del Cristo, sin la cual el conocimiento salvífico es insuficiente e inoperante. En la única economía de la salvación, el único renacimiento posible para el hombre pecador depende exclusivamente de la *dispensatio humilitatis*¹⁹⁹ o encarnación del Verbo de Dios.

Por otra parte, el Salvador anunciado por el Antiguo Testamento y dado a conocer en el Nuevo es el Mediador entre Dios y los hombres, siéndolo por la asunción de la carne, espacio o lugar de mediación para la reconciliación de los hombres con Dios. En la cristología agustiniana no cabe la posibilidad de pensar en el Salvador maniqueo que

¹⁹⁸ Al hablar de mediación y sacerdocio, puede decirse que «el mediador reconcilia en su propia carne al hombre con Dios y salva la distancia que solamente expresaba separación. A partir de él, la distancia entre Dios y el hombre es una distancia que une. Su carne es la que como sacerdote ofrece en sacrificio» (Izquierdo, “Mediatoris sacramentum”, 763).

¹⁹⁹ En el cap. 5, nota 196, llamábamos la atención del retorno al concepto de *dispensatio* por parte de Agustín en una obra antiherética y de contenido doctrinal como el *Contra Faustum*, concepto adecuado y conveniente para una obra en la que defiende la fe en la encarnación.

no pretende redimir más que una dimensión del ser humano, el alma. ¿Qué sucede con la materia y, en especial, con la carne de la humanidad herida? En términos maniqueos, está condenada a la perdición. Por el contrario, para el Hiponense la mediación encarnativa del Hijo de Dios es garantía de redención integral de la humanidad.

Ahora bien, ciertamente Agustín desarrolla una noción cristológica complementaria a la de *mediator*. A sabiendas de los ataques de Fausto, que llamaba a los católicos *semichristiani*, Agustín encuentra en la interpretación humilde de la Escritura en la Iglesia, la verdadera católica, la comprensión auténtica de la salvación en Cristo. La Iglesia que cree y ama, penetrando con inteligencia en el mensaje de las Escrituras, le reconoce como su prometido, *Sponsus*, quien le ofrece el don de la santificación y de vivir bajo el régimen de la gracia. Ella, como única y verdadera *Sponsa Christi*, acepta entregarse únicamente a Él, porque solo así vive libre *sub gratia*, don salvífico de su Esposo.

Por otra parte, Agustín, por primera vez en clave antimaniquea, desarrolla la noción de sacrificio y de sacerdocio de Cristo. La interpretación figurativa del Antiguo Testamento le permitirá usar retóricamente la noción de *Christus sacerdos* para cuestionar no solo las afirmaciones maniqueas en torno al rechazo del mismo, sino también profundizar en el valor teológico de la mediación sacerdotal del Salvador, haciendo de ello un argumento verdaderamente novedoso en la controversia maniquea. De hecho, corrobora que en el debate con Fausto la soteriología adquirió un relieve mayor al defender, por un lado, las Escrituras hebreas y, por otro, la encarnación de Cristo de las blasfemias de aquél.

Los conceptos de *sacrificium* y de *sacerdotium*, expuestos a lo largo de la disputa a partir de la exégesis figurativa de muchos textos, tanto en el rechazo del sacerdocio pagano como en la comprensión tipológica del sacerdocio hebreo, muestran que Agustín había avanzado, entre los años 398-403, en su comprensión acerca de la obra salvífica de Cristo. De hecho, el s. Dolbeau 26, que manifiesta una madura teología de la mediación de Cristo Sacerdote en clara confrontación con el culto sacerdotal pagano y que algunos denominan «la más bella exposición pastoral que nos ha llegado *De uero mediatore Christo*»²⁰⁰, se suele datar entre los años 400 y 405, como ya hemos indicado²⁰¹. Por tanto, el *Contra Faustum* merece una particular atención en cuanto que la polémica con los maniqueos le habría llevado a profundizar en la naturaleza del sacerdocio de Cristo, no ya en contexto anti-pagano, sino como relectura de la Escritura hebrea y de los evangelios para defender la encarnación y desentrañar su valor soteriológico.

²⁰⁰ «Le plus bel exposé pastoral qui nous soit parvenu *De uero mediatore Christo*» (François Dolbeau, “Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)”. En *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, editado por François Dolbeau. CEAug: Série Antiquité, 147 [Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1996], 345-365, aquí 345).

²⁰¹ Véase *supra*, cap. II, apartado 3.1.

La presentación de *Christus sacerdos*, una novedad en la controversia maniquea, indica que para confutar radicalmente la soteriología maniquea no bastaba con la doctrina del Mediador, tantas veces tratada por Agustín, sino que debía encontrar otra categoría que le permitiera hacer eficaz la *retorsio* del libro I, a partir de la cual acusaba a los maniqueos de ser *semichristiani*, ya que los católicos dejaban de serlo desde el momento en que afirmaban la conveniencia y necesidad de aceptar las Escrituras hebreas y la verdad del Salvador venido en carne, profetizada allí mismo, junto a su sacrificio redentor.

Una última palabra puede dedicarse a resaltar un aspecto de suma importancia para la cristología soteriológica agustiniana. En el *Contra Faustum*, según hemos podido ver, se combinan imágenes de salvación de modalidad descendente y ascendente. En la réplica a Fausto se percibe una primacía de la mediación “descendente” (la dimensión encarnativa y esponsal) aunque aparece también un tipo de mediación “ascendente” (dimensión sacerdotal). Esto se corresponde con las grandes líneas de la soteriología patrística, donde se da el primado de la modalidad descendente y su correspondiente subrayado de la iniciativa y la eficacia del don divino que rescata y redime al hombre. Asimismo, en Agustín se percibe que el carácter sacrificial de la salvación obrada por Cristo es al mismo tiempo don de Dios para la humanidad caída, armonizando y entrelazando los movimientos descendentes y ascendentes de la redención.

Por otra parte, el estudio de la cristología antimaniquea del *Contra Faustum* permite desechar cualquier tipo de interpretación jurdicista de la soteriología agustiniana. La obra de Cristo, Hijo de Dios e hijo del hombre, Mediador, Esposo y Sacerdote, es el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y responde al diseño de Dios Padre, esto es, la efectiva realización de la *dispensatio humilitatis*. En definitiva, en todos estos aspectos aquí señalados debe situarse la contribución del *Contra Faustum* al itinerario cristológico agustiniano.

CONCLUSIONES FINALES

La persona y la obra de Cristo tienen en la producción teológica de Agustín de Hipona un peso más que relevante. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el ángulo desde el cual el obispo de Hipona ha contemplado toda la realidad creada y salvada por Dios Padre. Cristo, *scientia et sapientia Dei*, Verbo preexistente y Verbo encarnado, por amor ha decidido rescatar a la humanidad caída: este es el corazón de lo que Agustín llama en el *Contra Faustum* la *dispensatio humilitatis*.

El interés que sigue suscitando, especialmente destacable en las últimas décadas, hace de la cristología agustiniana un ámbito de los estudios patrísticos valorado y apreciado de manera singular. De hecho, la imbricación estrecha entre cristología y soteriología en un autor de fines del s. IV e inicios V como es el Hiponense constituye un factor que ha generado ingentes estudios tendientes a la revalorización de la misma. Sobre todo, es posible constatar que las más serias investigaciones subrayan la continuidad y al mismo tiempo la evolución del pensamiento agustiniano tomando en consideración todo el arco temporal de su itinerario intelectual, es decir, desde de su retorno al catolicismo hasta su muerte en el año 430. A lo largo de nuestro estudio hemos dado pruebas de ello en la numerosa bibliografía citada al respecto.

Dicho esto, también hemos constatado, desde la introducción hasta el último capítulo, que no todas las obras agustinianas han recibido la suficiente atención, incluso cuando presentan nociones y argumentos que entretejen y constituyen una parte insustituible del complejo discurso cristológico de Agustín. El *Contra Faustum*, según hemos podido ver en la introducción, específicamente en el *status quaestionis*, está entre ellas. No hace falta decir que la producción en torno a Fausto y a su obra, por un lado, y a la réplica agustiniana, por el otro, han abierto ciertamente campos no transitados todavía por investigadores. Por nuestra parte, hemos querido aceptar el desafío trazado por ellos, especialmente por las intuiciones y las adquisiciones puestas a disposición en el ámbito de los estudios maniqueos y agustinianos.

En este sentido, quisiéramos señalar ahora una serie de conclusiones que recogen el fruto de esta investigación, que ha tenido por objeto principal estudiar en profundidad la cristología de Agustín de Hipona, y sus consecuencias para la soteriología, en su obra titulada *Contra Faustum* para verificar así la contribución de la misma a su itinerario cristológico. De este modo, podremos dejar constancia de haber alcanzado el objetivo propuesto al inicio de nuestra investigación.

La metodología aplicada para el estudio del texto ha sido la que se corresponde con los estudios de Teología Patrística, aquella que tiene en cuenta el análisis exhaustivo del texto desde un punto de vista filológico, el contexto histórico, la impronta retórica,

la conexión del texto en cuestión y su articulación con el resto de la producción del autor y, finalmente, la teología que emerge de él. En un segundo momento, y hasta el final del itinerario trazado, hemos contado con la aportación valiosa de los investigadores de áreas directamente vinculadas al objeto de estudio, en este caso, la réplica a Fausto. Desde el primer momento hasta las conclusiones que en este momento desarrollamos como culmen de la investigación, nuestro estudio ha querido reflejar fidelidad a dicha metodología.

Ahora bien, indiquemos antes las etapas del recorrido hecho hasta aquí, plasmadas en cada uno de los grandes apartados de la presente investigación.

En la introducción hemos planteado nuestro objeto de estudio, la justificación del mismo y la metodología de trabajo, siendo el corazón de este apartado el *status quaestionis* esbozado (Introducción); en un segundo momento hemos ofrecido una aproximación a la religión maniquea, tomando en consideración la vida y la doctrina de su fundador, para luego pasar a trazar una panorámica del contexto histórico-religioso en el que nace la obra para su correcta comprensión, limitándonos al marco geográfico del cristianismo norteafricano (Capítulo I); luego, ofrecimos una aproximación al desarrollo genético de la cristología agustiniana, con un énfasis particular en las obras antimaniqueas escritas antes del *Contra Faustum* (Capítulo II); continuamos con la presentación de las características más importantes de la obra – ocasión, datación, lugar que ocupa en la producción agustiniana –, un sumario de la misma y la perspectiva o propuesta de lectura desde la cuál sería abordada en nuestra investigación, esto es, la confrontación de dos cristologías (Capítulo III); en este sentido, la cristología de Fausto, elemento imprescindible para comprender la respuesta agustiniana, ha sido presentada en un cuarto momento, considerando los *capitula* directamente relacionados a la persona y obra de Cristo (Capítulo IV); posteriormente, y de manera exhaustiva, llevamos a cabo el estudio marcadamente analítico del texto agustiniano y se individuaron los argumentos vinculados a la cristología y sus consecuencias para la comprensión de la soteriología (Capítulo V); finalmente, en base al estudio orgánico y exhaustivo de la obra, hemos puesto de manifiesto la nociones nucleares de la cristología antimaniquea propuesta por Agustín, no sin adelantar la posible contribución de la misma dentro del marco más amplio de la evolución de su reflexión cristológica (Capítulo VI).

Estudio orgánico y exhaustivo del texto desde la perspectiva cristológica

1. Mirando al pasado, podemos decir que hemos contribuido a los estudios agustinianos realizados hasta el momento en torno al *Contra Faustum*. Las aportaciones de carácter monográfico que hemos mencionado durante la investigación habían abordado aspectos o temas referidos principalmente a la controversia exegética entre Fausto y Agustín (aceptación o rechazo, continuidad o discontinuidad, entre Antiguo y Nuevo Testamento; hermenéutica bíblica y criterios exegéticos, etc.) o

sencillamente a la exégesis del mismo (exégesis figurativa de Agustín, por ejemplo) o a la comprensión del pueblo judío que transmite la obra (profetología maniquea y profetología agustiniana), por mencionar algunos ejemplos de temas tratados monográficamente. Entre los estudios parciales, encontramos estos y otros temas como los doctrinales, entre los cuales se encuentran algunos dedicados a la eclesiología o la cristología. De hecho, estos últimos nos han servido de inspiración y de aliciente para llevar a cabo nuestra investigación.

Asimismo, también hemos dialogado con los estudios de los investigadores que han abordado el tema de manera específica. En este sentido, ciertamente habían indicado la presencia de categorías importantes para una adecuada comprensión de la cristología agustiniana, pero no habían ofrecido hasta el momento un estudio de carácter completo. Por otra parte, los aspectos soteriológicos de dicha cristología no habían sido suficientemente delimitados y desarrollados. En cualquier caso, creemos que nuestra investigación constituye un aporte novedoso a la materia. El estudio orgánico y exhaustivo del texto desde la perspectiva cristológica y su dimensión soteriológica es una aportación significativa a los estudios agustinianos relativos al *Contra Faustum*.

Por otra parte, nuestra investigación también supone una contribución particular a los estudios agustinianos de lengua española, escasos en lo que se refiere a la cristología de Agustín. En comparación con el desarrollo y progreso de estudios agustinianos en lengua francesa, anglosajona o italiana, cabe señalar que la proporción es menor y los avances menos significativos. Sin embargo, no es este el lugar para analizar las causas y los pormenores de esta situación, sino simplemente constatar que nuestra investigación puede estimular a otros investigadores hispanoparlantes a continuar el estudio de obras agustinianas, y especialmente antimaniqueas, como el *Contra Faustum*.

Defensa de la fe en la encarnación

2. Hemos conseguido el objetivo de estudiar en profundidad la cristología antimaniquea de Agustín en la obra elegida, a partir de la consideración de un argumento principal como el de la defensa de la encarnación. En su réplica a los *capitula* de Fausto, el Hiponense denuncia al obispo maniqueo de querer derogar la fe en la encarnación. Se trata de una blasfemia contra Dios y un rechazo a la modalidad de salvación dispuesta por Él. El mito maniqueo, según Agustín, se sobrepone a la Escritura y la regla de fe eclesial, dando primacía a los escritos del fundador de la religión de la Luz. Los criterios hermenéuticos de Fausto, tomados de Adimanto y de Mani, en última instancia, son ajenos a la fe ortodoxa y en ellos puede encontrarse la causa de la discrepancia a propósito del Antiguo Testamento y también del Nuevo, denunciado por contener numerosas interpolaciones. Esta criteriología, que supone una manera errónea de comprender la revelación de Dios y aparece vinculada a la

primacía de la narración mítica, conduce, entre otras cosas, al anuncio de un Cristo falso y falaz.

Nuestra investigación ha contribuido a dilucidar la presencia y transversalidad de la defensa de la fe en la encarnación a lo largo de toda la réplica, ya que a partir de ella se percibe mejor la discrepancia cristológica entre maniqueos y católicos africanos. Aclarado que, en tiempo de Agustín, entre unos y otros existía una divergencia en torno a la figura de Jesús y a su obra, o de otra manera, que el maniqueísmo de Fausto hablaba de Jesús y su obra salvífica de una manera incompatible con el discurso de la comunidad católica representada por Agustín (Capítulo I), hemos hecho notar cómo en la prolongada polémica con los maniqueos la cristología y, por derivación de ella, la soteriología no fueron temas menores (Capítulo II). De esto se desprende que la *disputatio* con Fausto haya sido, entre otras cosas, una confrontación de cristologías y de modos diferentes de comprender la salvación del ser humano (Capítulo III). De hecho, siempre en los términos de Agustín, la negación de la encarnación en Fausto es un elemento distintivo y cualificante de su cristología (Capítulo IV). El Hiponense entendió que su argumentación debía expresar debidamente por qué razón la encarnación debía ser defendida de las blasfemias de Fausto. La insistencia en el realismo de la misma a lo largo de toda la réplica (Capítulo V), no solo fue motivada por una reafirmación de la fe eclesial, sino por motivos estrictamente soteriológicos (Capítulo VI).

3. Si se tiene en cuenta lo dicho al tratar el itinerario cristológico de Agustín (Capítulo II), podemos decir que, hasta escribir la réplica a Fausto, no había dado un tratamiento exhaustivo a la defensa de la encarnación frente a los maniqueos. Más aún, estamos en condiciones de afirmar que tampoco después –al menos en la producción antimaniquea– Agustín abordó, en la magnitud en que sí lo hace en el *Contra Faustum*, la fe en la encarnación. De nuestro estudio emerge, entonces, una nueva y mayor valoración de la obra contra el obispo maniqueo si se quiere estudiar el concepto de encarnación en Agustín o si se pretende alcanzar una mejor comprensión de la visión agustiniana de la unión en Cristo de las dos naturalezas y de su relevancia para entender la salvación de la humanidad. En cualquier caso, si se tiene presente el itinerario cristológico de Agustín el *Contra Faustum* puede ser visto como un momento de verdadera profundización en el misterio de la encarnación del Verbo, aunque no haya utilizado entonces el lenguaje técnico de la *persona*. Se le debe reconocer más bien el subrayado de la salvación a través de la carne del Verbo humanado y la denuncia de toda cristología doceta que no respete esta comprensión soteriológica apegada a la *regula fidei*.

Desarrollo de la teología pronicensa

4. Si se presta atención a las afirmaciones reiteradas acerca de la unión de naturalezas en Cristo a lo largo de la obra, se puede concluir que en el *Contra Faustum* se evidencia una instancia en la que Agustín avanza sobre lo que algunos han llamado

teología pronicensa, ámbito de la producción teológica de autores latinos de los siglos IV y V en el que se cruzan argumentos trinitarios y cristológicos para la defensa de la fe nicena. En la réplica, las fórmulas de afirmación de la constitución humano-divina del Verbo encarnado, si bien no son las que tienen como eje el concepto de *persona*, más frecuentes en la obra agustiniana a partir de los años posteriores al 411, ciertamente subrayan la paradoja de la unión y el admirable intercambio de las naturalezas en Cristo.

En un contexto en el que Agustín argumenta constantemente a favor de la unidad y continuidad de Antiguo y Nuevo Testamento, la descendencia de David no solo es defensa de la profecía del primero, sino también afirmación rotunda del nacimiento humano del Hijo de Dios, negado reiteradamente por Fausto. Por otra parte, la distinción de la filiación divina del Verbo y la filiación adoptiva de los hombres a causa de la encarnación constituye para el Hiponense una aproximación fundamental capaz de clarificar y rubricar la unidad de naturaleza del Padre y el Hijo, ápice de la confesión de Nicea.

Asimismo, en el contexto del debate con Fausto, la filiación adoptiva o por la Palabra y la gracia se presenta como el don salvífico del Verbo encarnado. En este sentido, teniendo presente los estudios actuales en torno a la teología pronicensa que involucran al doctor de Hipona, citados en más de una ocasión en el cuerpo de nuestra investigación, habría que tener en cuenta, desde esta perspectiva, la contribución del *Contra Faustum* en el momento de su elaboración, ya que esta réplica es anterior al *Contra Secundinum*, lugar donde desarrolla ambas filiaciones mencionadas más arriba, y anterior también a obras de madurez como el *De trinitate*, el *Enchiridion sive de fide, spe et caritate* o el *De ciuitate Dei*, tratados todos en los que se da, de una manera u otra, la imbricación entre trinitaria y cristología a la luz del credo niceno.

Relevancia de la soteriología en la cristología antimaniquea

5. Dicho esto, hemos afirmado en reiteradas ocasiones que la preocupación principal de Agustín no era elaborar un tratado acerca de la constitución teándrica de Cristo. Al defender la encarnación en el *Contra Faustum* se impone su argumentación de corte soteriológica. En la réplica, de hecho, se pueden reconocer dos cristologías y dos modalidades diferentes de comprender la salvación; tan diferentes entre sí que la propaganda maniquea no podía esconder las discrepancias ni siquiera con el uso del lenguaje escriturístico tomado de los evangelios o de las cartas de Pablo.

A lo largo de nuestra investigación se ha puesto de relieve que con esta *disputatio* Agustín se interesó por denunciar las consecuencias soteriológicas que se derivaban de la cristología maniquea centrada en un Salvador espiritual que no ha nacido verdaderamente ni ha muerto humanamente a favor de los hombres. Ni el llamado Hijo de Dios en boca de maniqueos ni el Jesús sufriente especialmente evocado por Fausto se corresponden al Cristo de la católicos, Dios y hombre verdadero, que nació, padeció

y murió por la salvación de la humanidad, cuya redención ha sido integral, esto es, de la carne y del espíritu, del hombre entero.

Emerge de esta obra agustiniana una comprensión del valor soteriológico de la encarnación inspirada en la regla de fe eclesial. Más aún, Agustín afirma frente al encratismo maniqueo, en reiteradas ocasiones, el valor positivo de la carne, y su denuncia de la cristología de Fausto, del Cristo *sine carne*, no es otra cosa que el postulado de la salvación a través de la carne del Verbo.

Contribución de la obra al itinerario cristológico agustiniano

6. En el último capítulo hemos podido desentrañar una constelación de imágenes cristológicas que dan razón de la fe en la divinidad-humanidad del Verbo encarnado y de sus dones salvíficos para beneficio de los seres humanos. Se trata de aspectos ontológicos y soteriológicos referidos a la *incarnatio Christi*. De hecho, Agustín ve en la *dispensatio humilitatis* el despliegue de los dones del Salvador a favor de la humanidad, descritos por la Escritura y por la confesión de la fe a partir del poderoso imaginario bíblico, contrapunto de la relectura mítica maniquea del mismo Jesús. Al triple modo de presentar la figura de Jesús de Fausto (Jesús Esplendor, *Iesus patibilis*, Jesús histórico), Agustín contrapone al Verbo encarnado, Jesucristo, hijo de David e hijo de María, pero desde la eternidad Hijo del Padre, confesado así por la fe ortodoxa, transmitida ya en el Nuevo Testamento mediante la sucesión de los apóstoles y de las iglesias fundadas por ellos.

7. En los títulos cristológicos presentes en el *Contra Faustum* hemos encontrado una clave de acceso a la cristología de Agustín, sabiendo que detrás de ellos hay más que una confesión de fe y que conforman un elemento importante dentro de la argumentación patrística, en este caso, agustiniana. Los títulos cristológicos de *filius Dei* y de *filius hominis* atestiguan, por un lado, la constitución teándrica del Verbo encarnado y, por otro, son dos *loci* tomados de la Escritura –*auctoritas* para el Hiponense– que le permiten subrayar dos dones salvíficos del Verbo encarnado. Con el primero Agustín indica que el Hijo Eterno, mediante la encarnación, ha posibilitado que el hombre llegue a ser hijo de Dios Padre. En Cristo, Hijo de Dios, consustancial al Padre desde la eternidad, pero Verbo encarnado en la historia de la humanidad, el hombre, por medio de la Palabra y la gracia, es capaz de recibir y acoger el don de la filiación, no por naturaleza, sino por adopción. Se trata de un tema que desarrollará más tarde y de manera más amplia en el tratado *Contra Secundinum*, por tanto, nosotros insistimos en considerar el tratamiento del mismo en el *Contra Faustum* como un antecedente inmediato y significativo de aquel tratado, aspecto no reconocido de manera suficiente hasta el momento.

Con el segundo título, en cambio, se subraya con énfasis la encarnación y la asunción de la *forma serui* del Hijo. Es ella la que posibilita la recepción del perdón y del don de la justificación por parte de una humanidad pecadora. Por otra parte, el hombre ante

el *filius hominis*, ante el Verbo encarnado, no se encuentra en una mera actitud pasiva, al contrario, le debe conocer y aceptar por medio de la fe en la encarnación, puesto que ella misma es alimento sólido del cuál ningún creyente debe prescindir. La *fides* en el *filius hominis* aparece en Agustín tan necesaria como la *fides* en el *filius Dei*.

Agustín ve en la vida del *filius hominis*, Cristo, hijo del Hombre, toda una gran lección de humildad. La ascensión de la *infirmetas*, aquí entendida como condición humana, siendo Dios, lo ha constituido en *doctor humilitatis*, maestro de humildad. El Hombre primordial del mito maniqueo o incluso el *Iesus patibilis* de la cristología de Fausto no muestran la novedad del amor divino que irrumpe en la historia, esto es, que se revela en el *filius hominis* de Agustín y su comunidad: porque no es, según el Hiponense, un *salvator-salvandus*, esto es, un salvador que debe salvarse a sí mismo, sino Dios mismo que asume lo otro de sí en el respeto de la alteridad asumida, cuya apertura constitutiva –la de la humanidad– permite la comunión de naturalezas querida por iniciativa divina.

8. En reiteradas ocasiones a lo largo de la obra, el Hiponense se refiere a Cristo como *Saluator et Mediator*, dos títulos que se explican mutuamente. De hecho, *Mediator* es más que un título en la cristología agustiniana: es la perspectiva desde la cual Agustín contempla la persona y la obra de Cristo. En el *Contra Faustum*, por no apartarnos de nuestro objeto de estudio, Cristo es *Saluator* puesto que es *Mediator*, entendida su condición de mediador como ascensión de la humanidad para la redención del hombre entero.

Cualquier comprensión doceta de Cristo cuestiona las afirmaciones fundamentales de la soteriología ortodoxa. A partir de su aproximación a la Sagrada Escritura leída a la luz de la regla de eclesial, Agustín denuncia que a Cristo se le confunda o se le anuncie como mero *Saluator spiritalis* –que además no hace más que salvarse a sí mismo y no a lo otro distinto de sí– y, al mismo tiempo, destaca que puede efectivamente salvar a los hombres porque su naturaleza humana es real y de tal modo lo es que, por eso, Cristo se ha constituido en Cabeza de la humanidad reconciliada con la divinidad. De hecho, hemos visto cómo se advierte la presencia implícita del tema del Cristo Total, subrayando así el vínculo estrecho entre cristología, eclesiología y soteriología en la obra agustiniana.

En definitiva, la *incarnatio* del Verbo es condición de posibilidad de su mediación salvífica en la historia y, más concretamente, en la Iglesia. Como hemos dicho antes, la “carne” del Salvador es un elemento teológico sobre el cual gira la argumentación agustiniana: es el espacio o lugar de la mediación. En cualquier caso, hemos hecho notar que el *Contra Faustum* presenta una teología de la mediación del Hijo, si no completa –no era la intención del Hiponense en un escrito polémico como el estudiado–, al menos señalada, en la que la impronta soteriológica sobresale.

9. Otro elemento relevante en la cristología antimaniquea del *Contra Faustum* es la comprensión de Cristo como *Sponsus* y de la Iglesia como *Sponsa Christi*. Un aspecto

de dicha cristología que aparece aquí tratado de manera tal que destaca entre las obras antimaniqueas agustinianas.

Sin duda existía con los maniqueos una controversia eclesiológica suscitada por el interés de saber qué iglesia era la verdaderamente cristiana, esto es, la legítima heredera del legado de Cristo. Para Fausto, Mani fue el intérprete autorizado del mensaje y la obra de Jesús: a Él se le encuentra en las obras del profeta persa que interpretan los textos evangélicos y las cartas de Pablo. Desde esta perspectiva, en sus *capitula* sitúa la discusión con los católicos en términos de fidelidad o infidelidad de los cristianos hacia el Esposo que se ha revelado plenamente en el Nuevo Testamento y que poco tiene que ver con Escritura hebrea.

Agustín, por su parte, indica que el Esposo, el Cristo verdadero y veraz, puede ser anunciado solamente por la verdadera Esposa, la comunidad ortodoxa, porque ella –a diferencia de la sociedad maniquea– lee las Escrituras, Antiguo y Nuevo Testamento, con humildad e inteligencia espiritual. En la economía de la salvación ella se reconoce agraciada por el don de la libertad: vive *sub gratia*. Se trata de un don salvífico del Esposo. De hecho, el Cristo verdadero y veraz es el motivo último de su esperanza: ella es la prometida que avanza en la historia hacia el desposorio definitivo con Cristo.

Agustín, además, con notable acento parenético interpela a la congregación maniquea a que pase del Cristo falaz y mendaz al Cristo verdadero y veraz. Detrás de esta exhortación a la conversión –*a fabulis ad ueritatem*–, Agustín denuncia, a la manera de una *retorsio*, que los *semichristiani* no son los católicos, sino los maniqueos, porque una comprensión errónea del propio credo (cristología) es a la larga una comprensión errónea de la propia identidad y misión (eclesiología).

10. Una específica y notable contribución del *Contra Faustum* a la cristología agustiniana es, sin duda, el desarrollo de la noción de sacerdocio y sacrificio de Cristo. Algunos investigadores, en estudios parciales, habían indicado que *Christus Sacerdos* era una imagen cristológica relevante en la réplica contra el obispo maniqueo. Con nuestra investigación, hemos podido completar aquellos estudios, demostrando, por otra parte, que el tratamiento del sacerdocio y del sacrificio de Cristo es una novedad en los textos antimaniqueos que Agustín había escrito hasta el momento.

El *Contra Faustum* es la única obra en la que se desarrolla este tema cristológico con un grado de relevancia significativo. Evidentemente es un tema de teología bíblica que le permitía al Hiponense subrayar la continuidad y discontinuidad simultáneas entre Antiguo y Nuevo Testamento, destacando así el valor profético del primero y la novedad de gracia y santificación del segundo.

Sin embargo, también es el terreno propio de la cristología y de la soteriología al que desciende el obispo de Hipona. Creemos haber demostrado con suficientes elementos que no ha sido solamente la defensa del Antiguo Testamento o de las acusaciones de interpolaciones en el Nuevo Testamento lo que le impulsó a contestar los *capitula* de Fausto, sino también la defensa de la fe en la encarnación, de la cual depende, en

términos ortodoxos, la salvación integral del ser humano. Esto explica, una vez más, el interés por encontrar categorías que expresen dicha fe en la *incarnatio Christi*. Agustín destaca que el mediador entre Dios y los hombres se ha convertido en sacerdote de la humanidad. Asimismo, con todo esto también oponía su comprensión de sacrificio y sacerdote referidos a Cristo a la noción maniquea de sacrificio del Hijo de Dios que también destacaba dentro del mito maniqueo, especialmente en la narrativa del Hombre Primordial.

El sacrificio de Cristo preanunciado en el Antiguo Testamento ha sido efectivo en el Nuevo Testamento, convirtiéndose en fuente de reconciliación y santificación. Todos los sacrificios pasados no eran más que imagen (*similitudo*) del verdadero (*uerum*) sacrificio. Más aún, el memorial de dicho sacrificio –la eucaristía– actualiza en la comunidad la obra salvífica del *Sacerdos magnus*, prefigurado en imágenes sacerdotales del Antiguo Testamento. El efecto de su entrega sacerdotal, tal como es descrito en el *Contra Faustum*, es, por un lado, el perdón de los pecados y la posibilidad de cumplir la ley para quienes forman su Cuerpo, y por otro, la santificación de los fieles *per carnis suae sacrificium*.

El sacerdocio de Cristo es el culmen y la plenitud del sacerdocio existente en el pueblo de Israel. Las imágenes sacerdotales del Antiguo Testamento han sido figura del *Sacerdos magnus*, que se ha convertido en fuente de indulgencia para la humanidad y constituye la verdadera garantía ante Dios de que los cristianos puedan cumplir su ley, ya que, por medio de Él, en su carne, se obra la reconciliación del hombre entero con Dios. Toda la comprensión de la mediación sacerdotal de Cristo en el *Contra Faustum* es antítesis de cualquier propuesta de salvación basada en una mera gnosis salvífica, por el contrario, la propuesta agustiniana podemos decir que se basa en la *humilitas* del Verbo que hace de la carne humana su lugar de revelación y el quicio de la salvación.

Cuestiones abiertas

Satisfechos por el alcance de los objetivos trazados al inicio de la investigación, consideramos oportuno señalar una serie de cuestiones abiertas que pueden resultar estimulantes para investigadores del campo del pensamiento patrístico:

1. El *Contra Faustum* es una *disputatio* que llega a descollar entre las obras polémicas de Agustín de Hipona, tanto por su magnitud como por el contenido. De hecho, desde siempre ha sido valorado por la valiosa información que ofrece acerca del maniqueísmo norteafricano. Sin embargo, también convendría acercarse a la obra por el simple hecho de contener numerosos elementos de retórica antigua.

Por nuestra parte, hemos señalado el uso de algunos recursos retóricos en la argumentación de ambos adversarios. En el caso de Agustín sobresale el uso de la *retorsio*, el apóstrofe, la antítesis, la anáfora, la ironía y otros. Asimismo, es imprescindible tener presente que en una controversia como esta se hacen presentes

muchos elementos típicos de la invectiva, que, si no se tienen en cuenta, pueden impedir una correcta hermenéutica del texto. Ahora bien, no ha sido objeto de nuestra investigación detenernos en los pormenores de la retórica de Fausto y ni siquiera de Agustín. Podría ser objeto de investigación el análisis retórico del texto de manera pormenorizada. Sin duda, sería relevante como muestra de retórica religiosa en clave polémica o sencillamente como fuente de conocimiento de la retórica agustiniana.

Cabe agregar que el género literario elegido por Agustín, el de las *quaestiones et responsiones*, parece haber sido el indicado, si quería contrarrestar la enseñanza de los *capitula*, concebidos para el uso apologético de los fieles y de los misioneros maniqueos, que también estaban habituados a la discusión pública, esto es, entrenados en el arte de la dialéctica. Muy probablemente Agustín supo interpretar que la mejor manera de proponer una exégesis alternativa a la maniquea o una cristología acorde a la *regula fidei*, era a través de un debate, aunque sea ficticio, en torno a preguntas y respuestas. Con todo, merecería especial atención ahondar en las últimas razones que motivaron al Hiponense a elegir este género y no otro. Se trata de un campo estudiado solo parcialmente.

2. La réplica a Fausto ha sido estudiada desde la perspectiva de la exégesis y la hermenéutica bíblica tanto del obispo maniqueo como de Agustín. Abundan estudios parciales y monográficos sobre estas temáticas. Con todo, una investigación como la nuestra, centrada en un tema doctrinal como es la cristología, permite pensar que sea posible estudiar la obra desde otros ángulos o perspectivas. Todavía podrían extraerse nuevas conclusiones si se sigue estudiando la exégesis alegórica del *Contra Faustum*, más aún, una investigación podría consistir en lograr desentrañar el valor de todas las imágenes cristológicas que puedan encontrarse en la exégesis espiritual de los textos bíblicos que conforman el hipotexto global de la argumentación antimaniquea.

Nosotros no hemos hecho más que dar continuidad y explicitar algunas de las categorías cristológicas principales, esto es, aquellas vinculadas estrechamente al tema de la defensa de la fe en la encarnación. En la obra existen otras, algunas que podemos llamar menores o menos significativas por pertenecer a otro orden de argumentación (por ejemplo, el orden moral o ético), pero que no dejarían de ser dignas de estudio, ya que de ellas se pueden extraer elementos importantes para comprender mejor otros aspectos vinculados a la imagen de Cristo que allí se ofrece. Podría ser muy interesante explicitar la imbricación entre los elementos de espiritualidad o de ética y la cristología emergente de la exégesis espiritual del Hiponense.

3. Otros temas doctrinales del *Contra Faustum* todavía merecen atención. La eclesiología es uno de ellos. Hemos dicho ya que la polémica eclesiológica se deja sentir en muchos momentos de la réplica a Fausto. También se desprende de la lectura del texto una comprensión de la Iglesia contrapuesta a la específicamente maniquea. Podría leerse y estudiarse el *Contra Faustum* como una lectura que complementa al *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* y a otras obras antimaniqueas, pero sin contentarse con buscar datos históricos o elementos propios

de la praxis católica y maniquea, sino ahondando en la respuesta agustiniana en cuanto interpretación teológica de la Iglesia vista bajo el designio salvífico de Dios. Podría ser muy útil un estudio orgánico y exhaustivo en esta dirección.

4. Por último, nos parece importante destacar que la lectura y el estudio atento de la obra permite descubrir un vínculo estrecho entre la comprensión de ministerio pastoral que tiene Agustín y la misma cristología. Esto hablaría también de la intención social de la réplica.

Hay momentos en que la preocupación del Hiponense parece ser de orden pastoral o evangelizador. El lenguaje y la enseñanza, incluso en contraste con el lenguaje y la enseñanza de Fausto, parecen ocupar un lugar más importante del que le puede dar una lectura superficial de la obra. En muchas ocasiones, Agustín parecería vincular estrechamente el contenido de lo creído y las condiciones adecuadas o necesarias para anunciarlo, según un tipo o modalidad de ministerio pastoral que él no encontraría bien representado en la congregación maniquea.

No se trata de una obra que refleje solo una disputa en torno a la exégesis o a la teología, sino que evidencia aspectos sociales y eclesiales. Agustín manifiesta su preocupación por la fe de los fieles, especialmente los menos preparados, que pueden dejarse cautivar por el mito maniqueo revestido del ropaje de las Escrituras canónicas, intencionadamente seleccionadas. Desde esta óptica y a través de muchos recursos, describe aspectos en los que se relaciona el servicio pastoral y la defensa de la fe. Por tanto, la relación entre ministerio pastoral y cristología podría ser otra área de investigación digna de tener en cuenta.

RESUMEN

La presente investigación versa sobre la cristología antimaniquea de Agustín de Hipona en su obra conocida como *Contra Faustum manichaeum*. Como el mismo Agustín ha señalado, la defensa de la encarnación es uno de los temas abordados a lo largo de la réplica dirigida a Fausto, junto a otros como la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, las supuestas interpolaciones del Nuevo Testamento –según la perspectiva de Fausto– y la concepción maniquea de Dios.

Los últimos temas señalados del *Contra Faustum manichaeum* han sido abordados por la mayoría de los investigadores, sin embargo, la defensa de la encarnación y, en términos generales, la cristología agustiniana presente en él solo han sido objeto de estudios parciales. Esta investigación tiene por objeto realizar un estudio orgánico y completo de dicha cristología, procurando así llenar el vacío existente en este ámbito de los estudios relacionados a la réplica de Agustín.

Por otra parte, en este escrito procuramos desentrañar los motivos que llevaron al Hiponense a tratar de modo transversal la defensa de la encarnación en una obra polémica y compleja como la réplica a Fausto. Nuestra propuesta consiste en determinar si Agustín estaba convencido de la necesidad de defender la asunción de la carne por parte del Verbo debido a motivos soteriológicos. En la obra agustiniana se percibe la confrontación de dos cristologías que proponen dos modalidades de salvación muy distintas. El Hiponense muy probablemente veía un problema agudo en la comprensión maniquea de la salvación. De hecho, el maniqueísmo norteafricano se presentaba como el verdadero cristianismo.

En el presente escrito se encontrará una introducción que permita delimitar mejor el objeto de estudio y plan de trabajo, así como el estado de la cuestión acerca de los estudios sobre Fausto y el *Contra Faustum manichaeum*. Se desarrollará luego un capítulo centrado en una breve presentación del maniqueísmo y, en especial, de su declinación en África en el contexto histórico de Fausto y Agustín. Se ofrecerá también un capítulo que muestre las grandes líneas del itinerario cristológico de Agustín hasta el año 400. Los siguientes capítulos se centrarán en el estudio de la réplica agustiniana, presentando primero una propuesta de lectura. A partir de la misma, se procurará ofrecer un estudio analítico de los libros que tienen valor para la cristología de modo que, en un momento ulterior, emerjan las claves teológicas de la cristología antimaniquea de Agustín. Finalmente, una serie de conclusiones nos permitirán hacer un balance del trabajo realizado y subrayar la contribución al estudio de la cristología del Hiponense. Por otra parte, se indicarán algunas posibles líneas de investigación abiertas.

ABSTRACT

The present research deals with the anti-Manichaean Christology of Augustine of Hippo in his work *Contra Faustum manichaeum*. As Augustine himself has pointed out, the defense of the incarnation is one of the topics developed throughout the reply addressed to Faustus, together with others such as the relationship between the Old and the New Testament, the alleged interpolations of the New Testament - according to Faustus' perspective - and the Manichaean conception of God.

The afore mentioned topics of the *Contra Faustum manichaeum* have been dealt with by most researchers, however, the defense of the incarnation and, in general terms, the Christology of Augustine present in it have only been the object of partial studies. This research aims to carry out an organic and complete study of Augustine's Christology, thus attempting to fill the existing void in this area of studies related to Augustine's answer to Faustus.

On the other hand, in this research we try to unravel the reasons that led Augustine to deal in a transversal way with the defense of the incarnation in a polemical and complex work such as the reply to Faustus. Our proposal is to determine whether Augustine was convinced of the need to defend the assumption of the flesh by the Word for soteriological reasons. In Augustine's work we can perceive the confrontation of two Christologies which propose two very different modalities of salvation. Augustine most probably saw an tough problem in the Manichaean understanding of salvation. In fact, North African Manichaeism was presented as the true Christianity.

In this research you will find an introduction that allows us to better delimit the object of study and the Work's plan, as well as the state of the art of Faustus studies and the *Contra Faustum manichaeum*. This will be followed by a chapter focusing on a brief presentation of Manichaeism and, in particular, its decline in Africa in the historical context of Faustus and Augustine. A chapter will also be offered showing the main lines of Augustine's Christological itinerary up to the year 400. The following chapters will focus on the study of the Augustinian answer to Faustus, first presenting a proposal for a reading. On this basis, an analytical study of the books that deal with Christological topics will be offered so that, at a later stage, the theological keys to Augustine's anti-Manichaean Christology will emerge. Finally, a series of conclusions will allow us to make an overview of the work carried out and to underline the contribution to the study of the Christology of Augustine. On the other hand, some possible lines of research will be indicated.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Agustín de Hipona

Augustinus Hipponensis. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, editado por Almut Mutzenbecher. Corpus Christianorum Latinorum, 44. Turnhout: Brepols, 1970.

_____. *Confessionum libri tredecim*, editado por Lucas Verheijen. Corpus Christianorum Latinorum, 27. Turnhout: Brepols, 1981.

_____. *Contra Adimantum*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.

_____. *Contra epistulam quam uocant fundamenti*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.

_____. *Contra Faustum Manichaeum*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.

_____. *Contra Felicem Manichaeum*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/2. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1892.

_____. *Contra Fortunatum Manichaeum*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.

_____. *Contra Secundinum Manichaeum*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/2. Vindobonae-Lipsiae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1892.

_____. *De agone christiano*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 41. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1900.

_____. *De catechizandis rudibus liber unus*, editado por Ihoannes B. Bauer. Corpus Christianorum Latinorum, 46. Turnhout: Brepols, 1969.

- _____. *De ciuitate dei libri uiginti duo*, editado por Bernardus Dombart y Alphonsus Kalb. Corpus Christianorum Latinorum, 47-48. Turnhout: Brepols, 1955.
- _____. *De doctrina christiana*, editado por Manlio Simonetti. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1994.
- _____. *De duabus animabus*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.
- _____. *De genesi contra Manicheos*, editado por Dorothea Weber. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 91. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.
- _____. *De haeresibus*, editado por Ihoannes B. Bauer. Corpus Christianorum Latinorum, 46. Turnhout: Brepols, 1969.
- _____. *De immortalite animae*, editado por Wolfgangus Hörmann. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 89. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.
- _____. *De libero arbitrio libri tres*, editado por Guilelmus M. Green. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 74. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956.
- _____. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, editado por Iohannes B. Bauer. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 90. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1982.
- _____. *De natura boni*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/2. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1892.
- _____. *De ordine*, editado por Pius Knöll. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 63. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1922.
- _____. *De quantitate animae*, editado por Wolfgangus Hörmann. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 89. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.
- _____. *De trinitate libri XV*, editado por William J. Mountain y Franciscus Glorie. Corpus Christianorum Latinorum 50-50/A. Turnhout: Brepols, 1968.
- _____. *De utilitate credendi*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1891.
- _____. *Enarrationes in Psalmos*, editado por Eligius Dekers y Iohannes Fraipont. Corpus Christianorum Latinorum 38-39-40. Turnhout: Brepols, 1956.

- _____. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, editado por Ihoannes B. Bauer. Corpus Christianorum Latinorum, 46. Turnhout: Brepols, 1969.
- _____. *Epistula Secundini*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/2. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1892.
- _____. *Epistulae (ep. 1-30)*, editado por Alois Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 34/1. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1895.
- _____. *Epistulae (ep. 31-123)*, editado por Alois Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 34/2. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1898.
- _____. *Epistulae (ep. 124-184 A)*, editado por Alois Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 44. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1904.
- _____. *Epistulae (ep. 185-270)*, editado por Alois Goldbacher. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 57. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1911.
- _____. *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, editado por Radbodus Willems. Corpus Christianorum Latinorum 36. Turnhout: Brepols, 1954.
- _____. *Sermones*, editado por Jacques Paul Migne. Patrologia Latina, 38. Paris, 1865.
- _____. *Soliloquiorum libri duo*, editado por Wolfgangus Hörmann. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 89. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.
- _____. *Retractationes*, editado por Almut Mutzenbecher. Corpus Christianorum Latinorum 57. Turnhout: Brepols, 1984.
- _____. *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, editado por François Dolbeau. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité 147. Paris: Études Augustiniennes, 1996.
- _____. *Bibliotheca historico-literaria patrum Latinorum. A Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem ad Bibliothecam Fabricii latinam accommodata*. Vol. 2, editado por Carl T. G. Schönemann, Lipsiae: Libraria Weidmann, 1792.
- _____. *Corpus Augustinianum Gissense*, editado por Cornelius Mayer. Basel: Schwabe Verlag, 2002.
- San Agustín. *Confesiones*, editado por Ángel Custodio Vega y José Rodríguez Díez. Obras completas de san Agustín, 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.

- _____. *Escritos filosóficos*. Vol. 1, editado por Victorino Capánaga. Obras completas de san Agustín, 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- _____. *Escritos antimaniqueos*. Vol. 1, editado por Pío de Luis. Obras completas de san Agustín, 30. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- _____. *Escritos antimaniqueos*. Vol. 2, editado por Pío de Luis. Obras completas de san Agustín, 31. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- _____. *Escritos apologéticos*. Vol. 1, editado por Victorino Capánaga. Obras completas de san Agustín, 4. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- _____. *Escritos apologéticos*. Vol. 2, editado por Luis Arias. Obras completas de san Agustín, 5. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- _____. *Escritos bíblicos*. Vol. 1/b, editado por Pío de Luis. Obras completas de san Agustín, XVb. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2022.
- _____. *Escritos varios*. Vol. 1, editado por Lope Cilleruelo. Obras completas de san Agustín, 39. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- _____. *Escritos varios*. Vol. 2, editado por Teodoro C. Madrid. Obras completas de san Agustín, 40. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- _____. *La doctrina cristiana*, editado por Balbino Martín. Obras completas de san Agustín, 15. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- _____. *Obras filosóficas*, editado por Victorino Capánaga. Obras completas de san Agustín, 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Saint Augustin. *Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey. Oeuvres de Saint Augustin. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. *Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey. Oeuvres de Saint Augustin. Bibliothèque Augustinienne, 18B. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.
- Sant'Agostino. *Contro Fausto manicheo (Libri I-XIX)*, editado por Luigi Alici. Opera Omnia di sant'Agostino, 14/1. Roma: Città Nuova, 2004.
- _____. *Contro Fausto manicheo (Libri XX-XXXIII)*, editado por Luigi Alici. Opera Omnia di sant'Agostino, 14/2. Roma: Città Nuova, 2004.

Saint Augustine. *The Writings against the Manichaeans, and against the Donatists. A Selected Library of the Nicene and PostNicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4, editado por Philip Schaff. Buffalo: The Christian Literature Co., 1887.

Mani y el maniqueísmo

Allberry, Charles R. C., ed. *A Manichaean Psalm-Book*. Vol. 2. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938.

Bermejo Rubio, Fernando y José Monserrat Torrents, eds. *El maniqueísmo. Textos y fuentes*. Madrid: Trotta, 2008.

Cirillo, Luigi, Adele Concolino Mancini y Amneris Roselli, eds. *Codex Manichaicus Coloniensis, Concordanze*. Bologna: EDB, 2001.

Fox, Greg, y Samuel N. C. Lieu, eds. *Manichaean Cosmogony and Ethics (Greek and Latin Sources on)*. Corpus Fontium Manichaerum, Subsidia 6. Turnhout: Brepols, 2010.

Gardner, Iain y Samuel N. C. Lieu, eds. *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Gardner, Iain. *Manichaean Christology: The Historical Jesus and the Suffering Jesus, with Particular Reference to Western Texts (i.e. Texts from a Christian Environment), and Illustrated by Comparison with Marcionism and Other Related Movements*. Tesis doctoral. University of Manchester, 1983.

_____. "The Manichaean Account of Jesus and the Passion of the Living Soul". En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen, 9-17. Manichaean Studies, 1. Lovanii: Board, 1991.

Böhlig, Alexander y Hans J. Polotsky, eds. *Kephalaia I. Erste Hälfte (Lieferung 11/12)*. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, 1. Vol. 1. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940.

Koenen, Ludwig y Cornelia Römer, eds. *Der Kölner Mani-Kodez, Über das Werden seines Leibes, Kritische Edition*. Papyrologica Coloniensia, 14. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1988.

Stein, Markus, ed. *Manichaica Latina*. Vol. 1. *Epistula ad Menoch, Text, Übersetzung, Erläuterungen*. Papyrologica Coloniensia, 27/1. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998.

_____. ed. *Manichaica Latina*. Vol. 2, *Manichaei epistula fundamenti, Text, Übersetzung, Erläuterungen*. Papyrologica Coloniensia, 27/2. Paderborn: Schöningh, 2002.

_____. ed. *Manichaica Latina*. Vol. 4, *Manichaicus Thesaurus, Text, Übersetzung, Erläuterungen*. Papyrologica Coloniensia, 27/4. Paderborn: Brill Schöningh, 2016.

Otros autores

Actas latinas de mártires africanos, editado por Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

Alejandro de Licópolis. *Contre le doctrine de Mani*, traducido por André Villey. Sources Gnostiques et Manichéennes, 2. Paris: Cerf, 1985 (traducido del original: *Tractatus de placitis Manichaeorum*, editado por A. Brinkmann, 1895, reimpreso como *Alexandri Lycopolitani: Contra Manichaei opiniones disputatio*. Leipzig: Teubner, 1989).

Atanasio de Alejandría. *Epistulae ad Serapionem I-IV*, editado por Jacques Paul Migne, col. 529-676. Patrologia Graeca, 26. Paris: J.-P. Migne, 1857.

Cipriano de Cartago. *Ad Quirinum*, editado por R. Weber, 1-179. Corpus Christianorum Latinorum, 3/1. Turnhout: Brepols, 1972.

Eusebio de Cesarea. *Histoire ecclésiastique. Livres V-VII*, editado por Gustave Bardy. Sources Chrétiennes, 41. Paris: Cerf, 1955.

Evodio de Uzala. *De fide contra Manichaeos*, editado por Iosephus Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/2. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1892.

_____. *In defense of faith, against the Manichaeans. Critical edition and historical, literary & theological study of the treatise Adversus Manichaeos attributed to Evodius of Uzalis*, editado por Aäron Vanspauwen. Instrumenta patristica et mediaevalia, 79. Turnhout: Brepols, 2020.

Gregorio de Nacianzo. *Lettres Théologiques*, editado por Paul Gallay. Sources Chrétiennes, 208. Paris: Cerf, 1974.

Hegemonio. *Acta Archelai*, editado por Mark Vermes. Turnhout: Brepols, 2001.

Ireneo de Lyon. *Contre les Hérésies. Livre V*, editado por Adelin Rousseau. Sources Chrétiennes, 152-153. Paris: Cerf, 1969.

- León Magno. *St. Leo the Great. Sermon and Letters Against the Manichaeans. Selected fragments*, editado por Hendrik G. Schipper y Johannes van Oort. Turnhout: Brepols, 2000.
- Leporio. *Libellus emendationis*, editado por Rolandus Demeulenaere, 95-123. Corpus Christianorum Latinorum, 64. Turnhout: Brepols, 1985.
- Orígenes de Alejandría. *Commentarium in Cant. Canticorum*, editado por W. A. Baehrens, 61-241. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte, 33. Leipzig: J. C. Hendriches'sche Buchhandlung, 1925.
- Posidio de Calama. *Vita Augustini*, editado por Jacques Paul Migne, col. 34-66. Patrologia Latina, 32. Paris: J.-P. Migne, 1845.
- Serapión de Thmuis. *Contra Manichaeos*. En *Serapion of Thmuis. Against the Manichees*, editado por Robert P. Casey. Harvard Theological Studies, 15. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Teodoreto de Ciro. *Haereticarum fabularum compendium*, editado por Jacques Paul Migne, col. 335-556. Patrologia Graeca, 83. Paris: J.-P. Migne, 1859.
- Tertuliano. *Adversus Marcionem*, editado por Aemilii Kroymann. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 47. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1906.
- _____. *De carne Christi*, editado por Aemilii Kroymann. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 70. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1942.
- Teodoro Bar Kônî. *Theodorus bar Koni: Liber Scholiorum, pars posterior*, editado por Adday Sher. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Series Secunda, 66. Leipzig: 1912.
- Tito de Bostra. *Contra Manichaeos Libri IV*, editado por Paul-Hubert Poirier y Éric Crégheur. Corpus Christianorum Graecorum, 82. Turnhout: Brepols, 2013.

FUENTES SECUNDARIAS

Estudios

- Alesanco Reinales, Tirso. *Filosofía de san Agustín*. Madrid: Augustinus, 2004.
- Alici, Luigi. "Introduzione". En *Sant'Agostino. Contro Fausto manicheo (Libri I-XIX)*, editado por Luigi Alici, 5-93. Opera Omnia di sant'Agostino, 14/1. Roma: Città Nuova, 2004.

- Amersfoort, Jacobus van. "Some Remarks on the Gospel Tradition in the Anti - Manichean Writings of Augustine of Hippo". En *Studia Patristica*. Vol. 38, editado por Maurice Wiles, Edward Yarnold y Paul Parvis, 324-330. Leuven: Peeters, 2001.
- Anoz, José. "Cronología de la producción agustiniana". *Augustinus* 47 (2002): 229-312.
- Antomás Osés, Ignacio. "Cristo Sacerdote en las *Enarrationes in Psalmos*". *Mayéutica* 59 (1999): 9-75.
- Aranda Pérez, Gonzalo. "Gnóstica, literatura". En *Literatura Patristica*, editado por Di Berardino, Angelo, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti y Fernando Rivas, 676-691. Madrid: San Pablo, 2010.
- Asmussen, Jes. *Xuastvanift. Studies in Manichaeism*. Acta Theologica Danica, 7. Copenhagen: Postant Apud Munksgard, 1965.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- _____. "Augustine on Redemption". En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey, 416-427. Oxford: Blackwell Publishing, 2015.
- Baker-Brian, Nicholas J. *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*. London: Continuum, 2011.
- Bardy, Gustave. "Contra Faustum". En *Oeuvres de Saint Augustin. Les Révisions*, editado por Gustave Bardy, 578. Bibliothèque Augustinienne, 12. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1950.
- Basevi, Claudio. *San Agustín: la interpretación del Nuevo Testamento: criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el «De Doctrina Christiana», en el «Contra Faustum» y en el «De consensu Evangelistarum»*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1977.
- _____. "Alle fonti della dottrina agostiniana dell'incarnazione: l'influenza della Cristologia di Sant'Ambrogio". *Scripta Theologica* 7 (1975/2): 499-529.
- Bavel, Tarcisius van. *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1954.

- Baumann, Notker. "Saluatio, saluator, salus". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 26-32. Basel: Schwabe, 2019.
- BeDuhn, Jason D. *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- _____. "The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology". En *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World*, editado por Paul Mirecki y Jason D. BeDuhn, 5-37. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 50. Leiden: Brill, 2001.
- _____. "Biblical Antithesis, Adda, and The Acts of Archelaus". En *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, editado por Jason D. BeDuhn y Paul Mirecki, 131-147. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 61. Leiden: 2007.
- _____. "A Religion of Deeds: Scepticism in the doctrinally liberal Manichaeism of Faustus and Augustine". En *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, editado por Jason D. BeDuhn, 1-28. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 64. Leiden: Brill, 2009.
- _____. *Augustine's Manichaean Dilemma, I. Conversion and Apostasy 377-388 c.e.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- _____. "Did Augustine Win His Debate With Fortunatus?". En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen, 463-479. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 74. Leiden: Brill, 2011.
- _____. "The Manichean Jesus". En *Alternative Christs*, editado por Olav Hammer, 51-70. New York: Cambridge University Press, 2014.
- _____. "Mani and the Crystallization of the Concept of 'Religion' in Third Century Iran". En *Mani at the court of the Persian kings: studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, editado por Iain Gardner, Jason D. BeDuhn y Paul Dilley. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 87. Leiden: Brill, 2015.
- _____. "Augustine, Faustus, and the Jews". En *Manichaeism and Early Christianity. Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, editado por Johannes van Oort, 302-323. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 99. Leiden: Brill, 2020.

- _____. "Scripture in Augustine's Early Anti-Manichaean Treatises". En *The Bible in Christian North Africa. Part I: Commencement to the 'Confessiones' of Augustine (ca 180 to 400 CE)*. Vol. 2, editado por Jonathan P. Yates y Anthony Dupont, 266-288. Handbooks of the Bible and Its Reception, 4/1. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Bennett, Byard. "*Globus horribilis*: the Role of the *Bolos* in Manichean Eschatology and Its Polemical Transformation in Augustine's Anti-Manichean Writings". En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen, 427-440. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 74. Leiden: Brill, 2011.
- Berg, Jacob A. van den. *Biblical argument in Manichaean missionary practice: The case of Adimantus and Augustine*. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 70. Leiden: Brill, 2009.
- _____. "Biblical quotations in Faustus's Capitula". En *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012*, editado por Johannes van Oort, 19-36. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 83. Leiden: Brill, 2013.
- Bermejo Rubio, Fernando. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. "El sacrificio del Hijo de Dios en el maniqueísmo (Christiano-Manichaica II)". *Bandue* 3 (2009): 49-79.
- Bermon Emmanuel. "Persona". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 693-700. Basel: Schwabe, 2016.
- Berrouard, Marie-François. "Le Christ magicien". En *Oeuvres de Saint Augustin. Homélie sur l'évangile de saint Jean. Tractatus in Iohannis evangelium I-XVI*, editado por Marie-François Berrouard, 949-950. Bibliothèque Augustinienne, 71. Paris: Desclée, 1969.
- _____. "Le Christ, roi et prêtre". En *Oeuvres de Saint Augustin. Homélie sur l'évangile de saint Jean. Tractatus in Iohannis evangelium XVII-XXXIII*, editado por Marie-François Berrouard, 775. Bibliothèque Augustinienne, 72. Paris: Desclée, 1977.
- Bettetini, Maria. *La misura delle cose: Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*. Milano: Rusconi, 1994.
- Blázquez, Niceto. *Filosofía de san Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

- Bianchi, Ugo. "Sur le dualisme de Mani". En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen, 9-17. Manichaeic Studies, 1. Lovanii: Board, 1991.
- Bochet, Isabelle. «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique augustinienne*. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité, 172. Paris: Institut de Études Augustiniennes, 2004.
- _____. "L'herméneutique biblique dans le *Contra Faustum*". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 13-74. Bibliothèque Augustinienne, 18B. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.
- _____. "Judaïsme et christianisme selon Fauste dans les livres 17 à 19 du *Contra Faustum Manichaeum* d'Augustin". En *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, editado por Marie-Anne Vannier, 293-310. Turnhout: Brepols, 2015.
- _____. "L'herméneutique du Nouveau Testament dans le *Contra Faustum manichaeum* d'Augustin". En *Christian Discourse in Late Antiquity. Hermeneutical, institutional and textual perspectives*, editado por Anna Usacheva y Anders-Christian Jacobsen, 53-85. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2020.
- _____. "Puissance de Dieu et ordre de la nature (XXVI). Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey, 628-634. Bibliothèque Augustinienne, 18/C. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024.
- Boersma, Gerald P. *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Böhlig, Alexander. *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*. Nag Hammadi and Manichaeic Studies, 80. Leiden: Brill, 2013.
- Bonner, Gerald. *St. Augustine of Hippo. Life and controversies*. 2ª ed. London: The Canterbury Press Norwich, 1986.
- _____. "*Christus Sacerdos*. The Roots of Augustine's Anti-Donatist Polemic". En *Signum Pietatis Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, editado por Cornelius Petrus Mayer y Adolar Zumkeller, 325-339. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989.

- Brent, Allen. "Can There Be Degrees of Docetism?". En *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon*, editado por Joseph Verheyden, Reimund Bieringer, Jens Schröter y Ines Jäger, 5-26. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 402. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Broek, Roelof van den. "The gnostic Jesus". En *Alternative Christs*, editado por Olav Hammer, 16-32. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Brown, Peter. "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire". *The Journal of Roman Studies* 59 (1969): 92-103.
- _____. *Augustine of Hippo: A Biography*. 2ª ed. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Brown, Raymond E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, traducido por Luis Iglesias González. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 97. Salamanca: Sígueme, 2005 (traducción del original: *An Introduction to New Testament Christology*. New York: Paulist Press, 1994).
- Bruckner, Albert. *Faustus von Mileve: Ein Beitrag zur Geschichte des Abendländischen Manichäismus*. Basel: F. Reinhardt, 1901.
- Burns, Patout J. Jr. y Robin M. Jensen. *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*. Michigan: William B. Eerdmans, 2014.
- Calvo Madrid, Teodoro. "El martirio en San Agustín". *Augustinus* 51 (2006): 211-239.
- Cantalamessa, Raniero. *Dal Kerygma al Dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*. 2ª ed. Studia Patristica Mediolanensia, 26. Milano: Vita e pensiero, 2019.
- Cantaloup, Paul. *L'harmonie des deux Testaments dans le «Contra Faustum Manichaeum» de saint Augustin*. Thèse de doctorat. Institut Catholique de Toulouse, 1955.
- Canning, Raymond. *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*. Louvain: Augustinian Historical Institute, 1993.
- Cameron, Michael. "The Christological Substructure of Augustine's Figurative Exegesis". En *Augustine and the Bible. The Bible through the Ages*, editado por Pamela Bright, 74-103. Notre Dame: Notre Dame Press, 1999.
- _____. *Christ Meets Me Everywhere. Augustine's Early Figurative Exegesis*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- _____. "Augustine and the Scripture". En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey, 200-214. Oxford: Blackwell Publishing, 2015.
- Caruso, Giuseppe. "Un catechismo per vescovi: il *De fide et Symbolo* di Agostino". *Eastern Theological Journal* 1/1 (2015): 13-48.
- _____. "Agostino e la Bibbia greca nelle *Enarrationes in Psalmos*". *Latinitas* 3 (2015): 25-37.
- Catapano, Giovanni. *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, editado por Francesco Bottin. Subsidia Mediaevalia Patavina, 1. Padova: Il Poligrafo, 2000.
- _____. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010.
- _____. "Leah and Rachel as Figures of the Active and the Contemplative Life in Augustine's *Contra Faustum Manichaeum*". En «*Theoria*», «*Praxis*» and the *Contemplative Life after Plato and Aristotle*, editado por Thomas Bénatouil y Mauro Bonazzi, 215-228. Leiden: Brill, 2012.
- Chabi, Kolawole. *Augustin prédicateur de la Trinité. La Trinité dans l'histoire du salut et dans la vie du chrétien selon ses Sermones ad populum*. Studia ephemerides augustinianum, 159. Firenze: Nerbini Internacional, 2021.
- Chadwick, Henry. "The Attractions of Mani". *Compostellanum* 34 (1989): 158-179.
- Chatillon, François. "Adimantus Manichaei discipulus": *Revue du moyen age latin* 10 (1954): 191-203.
- Ciarlantini, Primo. "La mediación de Cristo en la Patrística". *Revista Agustiniana* 72 (1982): 325-379.
- _____. "Mediator: paganismo y cristianismo en «De Civitate Dei», VIII, 12-XI, 2, de San Agustín (V)". *Revista Agustiniana* 26 (1985): 5-47.
- Cipriani, Nello. "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino". *Augustinianum* 34/2 (1994): 253-312.
- _____. "Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino". *Augustinianum* 38 (1998): 413-428.
- _____. "Introducción a la Teología de san Agustín". En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por José Oroz Reta y José A. Galindo, 27-89. Valencia: Edicep, 2005.
- _____. "La biblioteca della Chiesa d'Ipbona". *Augustinianum* 45/2 (2005): 539-547.

- _____. *La retorica negli scrittori cristiani antichi: inventio e dispositio*. Sussidi patristici, 18. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2013.
- _____. *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*. Guadarrama: Editorial Agustiniana, 2013.
- _____. “Lo scisma donatista: un conflitto tra teologia e política”. En *I conflitti religiosi nella scena pubblica. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, editado por Luigi Alici, 149-197. Studi agostiniani, 22. Roma: Città Nuova, 2015.
- _____. *La teologia di sant’Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*. 2ª ed. Studia ephemerides augustinianum, 143. Firenze: Nerbini Internacional, 2020.
- _____. “El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de San Agustín”. *Augustinus* 55 (2010): 241-275.
- _____. *I Dialogi di Agostino. Guida alla lettura*. 2ª ed. Studia ephemerides augustinianum, 134. Firenze: Nerbini Internacional, 2020.
- Cirillo, Luigi. “From the Elchasaite Christology to the Manichaeon Apostle of Light”. En *Manichaeon Studies. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo. Il Manicheismo: nuove prospettive della ricerca. Napoli, 2-8 Settembre 2001*, editado por Aloïs van Tongerloo y Luigi Cirillo, 47-54. Manichaeon Studies, 5. Napoli: Brepols, 2005.
- Clancy, Finbarr G. “Redemption”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 702-704. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Clemmons, Thomas. *The Development of Augustine’s Christology in the Early Anti-Manichaeon Works*. Doctoral Dissertation. University of Notre Dame, 2016.
- Cong Quy, Joseph L. “Incarnatio”. En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3, editado por Cornelius Mayer, col. 564-568. Basel: Schwabe, 2004-2010.
- Coyle, John K. “Adimantum, Contra”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 7-8. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. “Epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, Contra”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 311-312. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

- _____. "Faustum Manichaeum, Contra". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 355-356. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. "Fausto manicheo". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 2, editado por Angelo Di Berardino, 1913-1914. Torino: Marietti, 2007.
- _____. *Manichaeism and its Legacy*. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 69. Leiden: Brill, 2009.
- _____. "Characteristics of Manichaeism in Roman Africa". En *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, editado por Jason D. BeDuhn, 100-114. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 64. Leiden: Brill, 2009.
- _____. "Jesus in Augustine's anti-Manichaean writings". En *From Logos to Christos. Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam*, editado por Ellen Leonard y Kate Merriman, 67-82. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2011.
- _____. "Jesus, Mani and Augustine". En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort, y Einar Thomassen, 363-376. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 74. Leiden: Brill, 2011. Paris: Brill, 2011.
- _____. "Moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (De-)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 82-88. Basel: Schwabe, 2012-2018.
- Courcelle, Pierre y Courcelle Jeanne. "Quelques illustrations du 'Contra Faustum' de saint Augustin". En *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 1-9. Catania: Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, 1964.
- Daley, Brian E. "Christology". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 164-169. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. "Incarnation". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 445-447. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. "Resurrection". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 722-723. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

- _____. "Christologie". En *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*, editado por Allan Fitzgerald y Marie-Anne Vannier, 224-232. Paris: Cerf, 2005.
- _____. *Cristo, el Dios visible. Retorno a la cristología de la edad patristica*, traducido por Juan M. Cabiedas Tejero. Verdad e imagen 214. Salamanca: Sígueme, 2020 (traducción del original: *God visible. Patristic Christology Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 2018).
- _____. "A Humble Mediator: The Distinctive Elements in Saint Augustine's Christology". *Word and Spirit* 9 (1987): 100-117.
- D'Andrea, Bruno N. "«Filius et seruus tuus». Solicitud pastoral y controversia eclesiológica en el libro XV del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona". *Teología y Vida* 62/3 (2021): 459-491.
- Di Berardino, Angelo. *Istituzioni della Chiesa Antica*. Venezia: Marcianum Press, 2019.
- Díez Macho, Alejandro. *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006.
- De Luis Vizcaíno, Pío. "Videte iura adoptionis (s. 51,16,26). Notas sobre la adopción en san Agustín". *Estudio agustiniano* 17/3 (1982): 349-388.
- _____. "Introducción". En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis, 3-52. Obras completas de san Agustín, 31. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- _____. "El Primer Hombre (II 3). Notas complementarias". En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis, 768. Obras completas de san Agustín, 31. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- _____. "Culto al sol y a la luna. Notas complementarias". En *San Agustín. Contra Fausto*, editado por Pío de Luis, 784-786. Obras completas de san Agustín, 31. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- _____. *La Eucaristía según san Agustín. Ver, creer, entender*. Caritas et veritatis, 1. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2017.
- Decret, François. *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine: les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1970.
- _____. *L'Afrique manichéenne (IV-Vè siècles). Étude historique et doctrinale*. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1978.

- _____. "Acta contra Fortunatum Manicheum". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, editado por Cornelius Mayer, col. 53-58. Basel: Schwabe, 1986-1994.
- _____. "L'utilisation des épîtres de Paul chez les manichéens d'Afrique". En *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, editado por Julien Ries, François Decret, William H. C. Frend, y Maria G. Mara, 29-85. Sussidi patristici, 5. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1989.
- _____. "Giustificazione e salvezza dell'«uomo nuovo» secondo Faustus Manicheo". *Augustinianum* 30 (1990): 21-29.
- _____. "Le dogme manichéen fondamental des deux principes selon Faustus de Milev". En *Manichaica selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen, 29-85. Manichaeen Studies, 1. Lovanii: 1991.
- _____. "Le problème du Saint Esprit dans le système manichéen". En *Studia Patristica*. Vol. 27, editado por Elizabeth A. Livingstone, 267-273. Leuven: Peeters, 1993.
- _____. "Le manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctifs?". *Augustinianum* 34 (1994): 5-40.
- _____. "La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus". *Augustinianum* 35 (1995): 443-455.
- _____. "Faustus de Milev, un évêque manichéen au temps de saint Augustin". En *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. Atti del 25º Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana*, 763-765. *Studia ephemeridis Augustinianum*, 58. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997.
- _____. "Introduzione generale". En *Santo Agostino. Contro i Manichei: Costumi della Chiesa cattolica e costumi dei Manichei - Disputa con Fortunato - Due anime - Natura del bene*, editado por François Decret, Antonio Pieretti y Luigi Alici. Opera Omnia di sant'Agostino, 13/1, 7-115. Roma: Città Nuova, 1997.
- _____. "La doctrine centrale du spiritalis saluator dans les sources manichéennes". En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongres zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 138-153. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- _____. "Faustum Manichaeum (contra-)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 1244-1252. Basel: Schwabe, 1996-2002.

- _____. "Faustus Manichaeus". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 1252-1255. Basel: Schwabe, 1996-2002.
- _____. *Early Christianity in North Africa*. Cambridge: James Clarke & Co, 2011.
- Dodaro, Robert. "Christus sacerdos: Augustine's Polemic Against Roman Pagan Priesthoods in *De ciuitate Dei*". *Augustinianum* 33 (1993): 101-135.
- _____. "«Omnes haeretici negant Christum in carne uenisse» (Aug., *serm.* 183.9.13): Augustine on the Incarnation as Criterion for Orthodoxy". *Augustinian Studies* 38/1 (2007): 163-174.
- _____. "Sacramentum". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 1258-1289. Basel: Schwabe, 2012-2018.
- Dolbeau, François. "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)". En *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, editado por François Dolbeau, 345-365. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité, 147. Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1996.
- _____. "Sermones (ad populum)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 244-320. Basel: Schwabe, 2019.
- _____. "Sanitas". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 54-58. Basel: Schwabe, 2019.
- Doresse, Jean. "La gnosi". En *Gnosticismo e manicheismo*, editado por Henri-Charles Puech, 3-65. Roma: Editori Laterza, 1988.
- Dorfbauer, Lukas J. "«Christiana religio absoluta et simplex». Eine Verbindung zwischen Ammianus Marcellinus und dem Manichäischen Bischof Faustus von Mileve?". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 60/3 (2011): 328-342.
- Drecoll, Volker Henning. "Manichaei". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3, editado por Cornelius Mayer, col. 1132-1159. Basel: Schwabe, 2004-2010.
- Drecoll, Volker H. y Mirjam Kudella. *Augustin und Manichäismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Drobner, Hubertus. *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona*. Philosophia Patrum, 8. Leiden: Brill, 1986.
- _____. "Grammatical Exegesis and Christology in St. Augustine". En *Studia Patristica*. Vol.18/4, editado por Elizabeth A. Livingstone, 49-63. Leuven: Peeters, 1990.

- _____. "Cristo, Mediador y Redentor". En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por José Oroz Reta y José A. Galindo Rodrigo, 385-430. Valencia: Edicep, 2005.
- _____. "Esbozos de la cristología de san Agustín". *Augustinus* 54 (2009): 105-141.
- Dubois, Jean-Daniel. "La christologie manichéenne (V,3)". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 405. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "La croix de lumière chez les manichéens". En *La Croix, Représentations théologiques et symboliques*, editado por Jean-Marc Prieur, 49-65. Genève: Labor & Fides, 2004.
- _____. "Le manichéisme. À la lumière des documents nouveaux". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 42-84. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "Les manichéens et les apocryphes (XIX, 3; XXII, 79; XXIII, 4; XXX, 4). Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 617-618. Bibliothèque Augustinienne, 18/B. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.
- _____. "Remarks about Manichaean Christology". En *The Medinet Madi Library of Manichaean Codices at 90: Papers from the Symposium at the Chester Beatty Library in Dublin, 18-19 October 2019*, editado por Jason BeDuhn, Paul Diley y Ian Gardner, 143-155. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 104. Leiden: Brill, 2023.
- Duffy, Stephen J. "Anthropology". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 24-31. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Dulaey, Martine, Alban Massie, Gregor Wurst y Michel-Yves Perrin. "Augustin et le *Contra Faustum*". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 9-84. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- Dulaey, Martine y Alban Massie. "Les circonstances de la rédaction". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 9-15 (Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018).

- Dulaey, Martine. "La figure de Jacob dans l'exégèse paléochrétienne (Gn 27-33)". *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 32 (2001): 75-168.
- _____. "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Années 386-389". *Revue des Études Augustiniennes* 48/2 (2002): 267-295.
- _____. "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Années 390-392". *Revue des Études Augustiniennes* 49/1 (2003): 43-84.
- _____. "In principio (1, 2, 3-4). Notes complémentaires". En *Sur la Genèse contre les Manichéens. Oeuvres de Saint Augustin*, 507-509. Bibliothèque Augustinienne, 50. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.
- _____. "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Années 393-394". *Revue des Études Augustiniennes* 51/1 (2005): 21-65.
- _____. "Le changement de vêtement du gran prêtre. Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 459-461. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "Les soixante-dix semaines de Dn 9,24-27 (XII,44)". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 466-468. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "Sources exégétiques d'Augustin dans le *Contra Faustum*". En *Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, editado por Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle y Camille Gerzaguët, 137-158. Instrumenta patristica et mediaevalia, 74. Tournhout: Brepols, 2017.
- _____. "Jossué, successeur de Moïse et figure du Christ (XVI,19-20). Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 611-613. Bibliothèque Augustinienne, 18/B. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.
- _____. "Abraham et Sara chez les rois étrangères (XXII,33-40)". Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey, 591-593. Bibliothèque Augustinienne, 18/C. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024.
- Eguiarte, Enrique A. "Homo Dei. La figura de Ambrosio como modelo de pastor de la Iglesia en las *Confesiones* de san Agustín". *Augustinus* 45 (2000): 359-382.

- _____. "Familia Christi. La eclesiología en el libro XII del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona". *Augustinus* 65 (2020): 323-369.
- _____. "El *Symbolum fidei* en san Agustín". *Ciudad de Dios-Revista Agustiniana* 234/4 (2021): 1-30.
- _____. "Ecclesia Sponsa Christi. La eclesiología en el libro XV del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona. Un diálogo con la Iglesia". *Augustinus* 66 (2021): 117-152.
- Eliade, Mircea. *Aspects du Mythe*. Collection idées, 32. Paris: Éditions Gallimard 1963.
- _____. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Vol. 2. Paris: Payot, 1978.
- Escher Di Stefano, Anna. *Il Manicheismo in S. Agostino*. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1960.
- Escribano, María V. "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d. C". *Studia Historica. Historia Antigua* 8 (1990): 29-48.
- Esmailpour, Abolqasen. *Manichaean Gnosis and Creation Myth*. Sino-Platonic Papers, 156. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005.
- Fernández, Samuel. *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*. Nueva Alianza, 253. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Fiano, Emanuel. "El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (I)". *Revista Teología* 132 (2020): 63-86.
- _____. "El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (II)". *Revista Teología* 133 (2020): 37-52.
- Fiedrowicz, Michael. *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, traducido por Carlo Danna. Biblioteca di teologia contemporanea, 151. Brescia: Queriniana, 2010 (traducción del original: *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg: Herder, 2007).
- Filoramo, Giovanni. *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Biblioteca Universale Laterza, 189. Roma: Editori Laterza, 1993.
- Fleteren, Frederick van. "Vera Religione, De". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 864-865. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Franzmann, Majella. "Jesus in the Manichaean Writings: Work in Progress". En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 220-246. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

_____. *Jesus in the Manichaean Writings*. London: T & T Clark, 2003.

Fredriksen, Paula. *Augustine and The Jews: a Christian defense of Jews and Judaism*. Yale: Yale University Press, 2010.

_____. "Augustine on Jesus the Jew". *Augustinian Studies* 42 (2011): 1-20.

Frend, William H. C. "The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa". *The Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953): 13-26.

_____. "Donatismo". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 1. 2ª ed., col. 1481-1492, editado por Angelo Di Berardino. Genova: Marietti, 2006.

Frey, Jörg. "«Docetic-like» Christologies and the Polymorphy of Christ: A Plea for Further Consideration of Diversity in the Discussion of «Docetism»". En *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon*, editado por Joseph Verheyden, Reimund Bieringer, Jens Schröter y Ines Jäger, 27-49. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 402. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

Fuhrer, Therese. "Disputatio". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 504-508. Basel: Schwabe, 1996-2002.

Gaans, Gijs van. "The State of Research on the Manichaean Bishop Faustus". En *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012*, editado por Johannes van Oort, 197-227. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 83. Leiden: Brill, 2013.

Galynina, Irina y Baker-Brian, Nicholas. "Contra Faustum". En *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Vol. 1, editado por Karla Pollmann, 196-203. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. "Die Textgeschichte und Rezeption des c. Faust. XX, 21 im Mittelalter". *Revue d'histoire des textes* 8 (2013): 111-169.

García Bazán, Francisco. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda, 1978.

Gardner, Iain. *Manichaean Christology: The Historical Jesus and the Suffering Jesus, with Particular Reference to Western Texts (i.e. Texts from a Christian Environment)*,

and Illustrated by Comparison with Marcionism and Other Related Movements. Tesis doctoral. University of Manchester, 1983.

_____. "The Manichaeon Account of Jesus and the Passion of the Living Soul". En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo, y Søren Giversen, 71-86. Manichaeon Studies, 1. Lovanii: Board, 1991.

_____. *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Gargano, Guido I. *Sant'Agostino e la Bibbia. Un vescovo legge, studia, vive, spiega le Scritture*. Milano: San Paolo, 2011.

Geerlings, Wilhelm. *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Tübinger theologische Studien, 13. Mainz: Matthias-Grünwald, 1978.

Georger, Alphonse. "La antigua Iglesia del África del Norte". En *El Cristianismo en el Norte de África*, editado por Ramón Lourido y Henri Teissier, 19-36. Madrid: Mapfre, 1993.

Geraci, Giovanni y Arnaldo Marcone. *Storia romana*. 4ª ed. Milano: Mondadori, 2016.

González de Cardedal, Olegario. "Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín". *Salamanticensis* 40 (1993): 21-56.

_____. "Veritas et persona veritatis. Platonismo y Cristología en san Agustín". *Salamanticensis* 40 (1993): 165-201.

Grabowski, Stanislaus. *La Iglesia. Introducción a la teología de san Agustín*, traducido por Manuel García Aparisi. Madrid: Rialp, 1965 (del original: *The Church: An Introduction to the Theology of St. Augustine*. London: B. Herder Book Co., 1957).

Grech, Prosper. "Ciò che era fin dal principio". *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*. Sussidi Patristici, 20. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2020.

Grillmeier, Alois. "Quod non assumptum – non sanatum". En *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 8, editado por Michael Buchberger, 954-955. Freiburg: Herder, 1963.

_____. *Cristo en la tradición cristiana*, traducido por Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Verdad e Imagen, 143. Salamanca: Sígueme, 1997 (del original: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 2ª ed. Freiburg: Herder, 1990)

- Grondjis, Lodewijk H. "Analyse du manichéisme numidien au IV siècle". En *Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. Vol. 3., 391-410. Paris: Études Augustiniennes, 1954.
- Grossi, Vittorino. *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*. Bologna: Dehoniane, 2012.
- _____. *Linee di ecclesiologia patristica. Il formarsi della coscienza di "Chiesa" nei primi sette secoli*. Roma: Borla, 2014.
- _____. "Divinización y/o filiación adoptiva en la teología espiritual de San Agustín". *Augustinus* 62 (2017): 319-334.
- _____. *Agustín de Hipona. Vida, escritos, legado histórico*. Estudios y Ensayos, 268. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2022.
- Granado, Carmelo. "Breve historia sobre el Símbolo apostólico". *Facies Domini* 4 (2012): 257-306.
- Harrison, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology an Argument for Continuity*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Haardt, Robert. *Gnosis. Character and Testimony*. Leiden: Brill Archive, 1971.
- _____. "Maniqueísmo". En *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*. Vol. 1-6, editado por Karl Rahner, 417-425 (Barcelona: Herder, 1972-1976).
- Hatrup, Dieter. "Confessiones 5. Der Übergang von Faustus zu Ambrosius". En *Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1-6*, editado por Norbert Fischer y Dieter Hatrup, 127-147. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004.
- Helderman, Jan. "Zum Dokerismus und zur Incarnationem in Manichäismus". En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen, 100-123. Manichaeon Studies, 1. Lovanii: Board, 1991.
- Helleman, Wendy E. "«Cristo, la Sabiduría de Dios». La lógica de atribución en "De Trinitate" 5-7 de Agustín". *Augustinus* 56 (2011): 75-81.
- Hombert, Pierre-Marie. *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Série Antiquité, 148. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- _____. "Augustin, prédicateur de la grâce au début de son épiscopat". En *Augustin prédicateur (395-400). Actes du Colloque International de Chantilly 1996*, editado

- por Goulven Madec, 217-245. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité, 159. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- _____. *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité, 163. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.
- Humfress, Caroline. "Controversialist: Augustine in Combat". En *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey, 323-335. Oxford: Blackwell Publishing, 2015.
- Izquierdo, César. "«Mediatoris sacramentum»: Cristo Mediador en san Agustín". *Scripta Theologica* 39/3 (2007/3): 735-763.
- Jolivet, Régis y Maurice Jourjon. "Dieu vu dans le Christ. Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Six traités anti-manichéens*, editado por Régis Jolivet y Maurice Jourjon, 773-774. Bibliothèque Augustinienne, 17. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.
- Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000.
- Jones, Daniel. *Christus Sacerdos In The Preaching of St. Augustine: Christ And Christian Identity*. Patrologia: Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 14. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.
- _____. "Relating *Christus Sacerdos* and *Christus Mediator* in St. Augustine's *S. Dolbeau 26*". En *Studia Patristica*. Vol. 49, editado por Jean Baun, Allan Cameron; Michael Edwards y Markus Vinzent, 197-202. Leuven: Peeters, 2010.
- _____. "Sacerdos, sacerdotium". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 1243-1257. Basel: Schwabe, 2012-2018.
- Justo Domínguez, Emilio J. *La salvación. Esbozo de soteriología*. Lux Mundi, 100. Salamanca: Sígueme, 2017.
- _____. "El estatuto epistemológico de la soteriología". *Scripta Theologica* 50 (2018): 303-319.
- Kaatz, Kevin. "The Light and the Darkness: the two natures, free will, and the scriptural evidence in the *Acta Archelai*". En *Frontiers of Faith. The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, editado por Jason D. BeDuhn y Paul Mirecki, 103-118. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 61. Leiden: 2007.

- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*, traducido por José M. Lozano-Gotor Perona. 2ª ed. Santander: Sal Terrae 2014 (traducción del original: *Jesus der Christus*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1974).
- Kudella, Mirjam. "Christologie in der antimanichäischen Polemik Augustins. Eine Frage der Abgrenzung". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 58 (2012): 1-39.
- _____. "Secundinus". En *Augustinus-Lexikon*, vol. 5, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 184-186. Basel: Schwabe, 2019.
- La Bonnardière, Anne-Marie. "Fauste de Milevi". En *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Vol. 16, fasc. 92, col. 729-731. Paris: Letouzey et Ané, 1912-1967.
- _____. "Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin". En *Augustinus Magister II. Congrès international augustinien, Paris 21-24 Septembre 1954*, 657-665. Paris: Études Augustiniennes, 1954.
- _____. "Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'oeuvre de saint Augustin". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 2 (1956): 335-363.
- _____. "L'gépître aux Hébreux dans l'oeuvre de Saint Augustin". *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 3/2 (1957): 137-162.
- _____. "L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* d'Éphésiens 5,32". *Recherches Augustiniennes* 12 (1977): 3-45.
- _____. "L'initiation biblique d'Augustin". En *Saint Augustin et la Bible*, editado por Anne-Marie La Bonnardière, 28-47. Bible de tous les Temps, 3. Beauchesne: Paris 1986.
- Lamberigts, Mathijs. "Peccatum". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4., editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 581-599. Basel: Schwabe, 2012-2018.
- Lamirande, Émilien. "«Sacerdos» dans la langue de saint Augustin. Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Traités Anti-Donatistes*, editado por Guy Finaert y Émilien Lamirande, 720-721. Bibliothèque Augustinienne, 32. Paris: Desclée de Brouwer, 1965.
- _____. "Cathecumenus". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, editado por Cornelius Mayer, col. 788-794. Basel: Schwabe, 1986-1994.
- _____. "Fidelis". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 1330-1333. Basel: Schwabe, 1996-2002.

- _____. “«Fidelis» et l’ecclésiologie de S. Augustin”. *Augustinianum* 41 (2001): 169-200.
- Lancel, Serge. *Saint Augustin*, Paris: Fayard, 1999.
- Lancel, Serge y James S. Alexander. “Donatistae”. En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 606-638. Basel: Schwabe, 1996-2002.
- Lancelloti, Maria G. “Il giovane Mani e la setta elcasaita. Codex Manichaicus Coloniensis”. En *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, editado por Aldo Magris, 51-88 (Brescia: Morcelliana, 2000).
- Langa Aguilar, Pedro. “Jesucristo en la vida de Agustín”. *Augustinus* 43 (1998): 79-105.
- Lausberg, Heinrich. *Manual de retórica literaria. Fundamento de una ciencia de la literatura*. Vol. 1-3, traducido por José Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1966 (traducción del original: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München: M. Hueber, 1960).
- Leal, Jerónimo, “Actas de los Mártires Escilitanos. Introducción”. En *Actas latinas de mártires africanos*, editado por Jerónimo Leal, 39-43. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.
- _____. *Retorica patristica: elocutio e clausole metriche. Una guida all’analisi degli scritti latini cristiani antichi*. Roma: Edusc, 2024.
- Le Boulluec, Alain. “Mani désguisé en monophysite”. En *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à J.-D. Dubois*, editado por Anna van den Kerchove y Luciana G. Soares Santoprete, 333-348. Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 176. Turnhout: Brepols, 2017.
- Lettieri, Gaetano. “*Sacrificium civitas est*. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De civitate Dei* di Agostino”. *Annali di Storia dell’Esegesi* 19/1 (2002): 127-166.
- Leurini, Claudia. “Per una storia degli studi sull’ecclésiologia manichea”. En *Varia Iranica*, editado por Carlo G. Cereti, Beniamino Melasecchi y Farrokh Vajidar, 137-181. Orientalia Romana 7. Roma: Istituto Italiano per L’Africa e l’Oriente, 2004.
- _____. “The manichaean Church between Earth and Paradise”. En *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, editado por Jason D. BeDuhn, 169-179. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 64. Leiden: Brill, 2009.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: Wunt, 1992.

- _____. *Manichaeism in the Mesopotamia & the Roman East*. Leiden: Brill, 1999.
- _____. "Introduction to Manichaean writings in Greek and Latin". En *Manichaean Cosmogony and Ethics (Greek and Latin Sources on)*, editado por Greg Fox y Samuel N. C. Lieu, 11-27. Corpus Fontium Manichaerum, Subsidia 6 (Turnhout: Brepols, 2010).
- _____. "«In the Name of Jesus». Observations on the Term «Jesus the Messiah» in Christian and Manichaean Texts from Central Asia". En *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à J.-D. Dubois*, editado por Anna van den Kerchove y Luciana G. Soares Santoprete, 399-412. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 176. Turnhout: Brepols, 2017.
- Lindt, Paul van. "Studies on the Manichaean Myth". En *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 387-397. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. London: University of California Press, 1995.
- Louzan de Solimano, Nelly D. "Los testigos en el proceso romano". En *Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo*. Vol. 4, editado por Adolfo Díaz-Bautista Cremades y Justo García Sánchez, 865-870. Madrid: Asociación Iberoamericana de Derecho Romano, 2021.
- Madec, Goulven. "Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne". *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 10 (1975): 77-85.
- _____. *Le Christ de Saint Augustine. La patrie et la voie*. Collection "Jésus et Jésus-Christ", 36. Paris: Desclée, 1989.
- _____. "Christus". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, editado por Cornelius Mayer. Basel: Schwabe, 1986-1994, col. 845-908.
- _____. *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques*. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité, 149. Paris: Institut de Études Augustiniennes, 1996.
- _____. "Christian Influences on Augustine". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 151-156. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

- _____. *Lectures Augustiniennes*. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité, 168. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001.
- Magris, Aldo. "Il manicheismo al tempo di Agostino". En *I conflitti religiosi nella scena pubblica. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, editado por Luigi Alici, 13-55. Studi agostiniani, 22. Roma: Città Nuova, 2015.
- Mandouze, André. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 1, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.
- _____. "Le livre V des *Confessions* de Saint Augustin". En «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. *Livri III-V. Lectio Augustini Settimana Agostiniana Pavese*, editado por Julien Ries, Armando Rigobello y André Mandouze. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984, 39-55.
- Marin, Marcello. "I Manichei e l'Antico Testamento in *Contra Faustum* 22,4 e 32,4". *Vetera Christianorum* 14 (1977): 176-179.
- Marrou, Henri-Irénée y La Bonnardière, Anne-Marie. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- Massie, Alban. *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum de saint Augustin*. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité 191. Paris: Études Augustiniennes, 2011.
- _____. "Les Juifs dans l'évangile de Jean selon Saint Augustin. Le rôle de la Loi et celui de la grâce", 275-290. En *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, editado por Marie-Anne Vannier. Judaïsme ancien et origines du christianisme, 8. Turnhout: Brepols, 2015.
- _____. "L'apport du *Contra Faustum manichaeum* à la christologie augustinienne". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 91-108. Bibliothèque Augustinienne, 18/B. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.
- _____. "La bipartition de la loi (VI,2). Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 411-414. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "Le Christ vrai Dieu et vrai homme selon Augustin (II,4)". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey,

- 411-414. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "Structure du livre XXII. Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey, 569-572. Bibliothèque Augustinienne, 18/C. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024.
- Mateo-Seco, Lucas F. "Escatología". En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por José Oroz Reta y José A. Galindo, 961-1008. Valencia: Edicep, 2005.
- McWilliam, Joanne. "Weaving The Strands Together: A Decade in Augustine's Eucharistic Theology". *Augustiniana* 41 (1991): 497-506.
- _____. "The Study of Augustin's Christology in the Twentieth Century". En *Augustine: From Rhetor to Theologian*, editado por Joanne McWilliam. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 1992.
- Meessen, Yves. "De la figure à la manifestation dans le Contra Faustum de Saint Augustin". En *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, editado por Marie-Anne Vannier, 109-125. Recherches en littérature et spiritualité, 23. Switzerland: Peter Lang, 2014.
- Mendoza, Mario. "La «regula fidei» en la teología de S. Agustín". *Estudio agustiniano* 27/1 (1992): 3-32.
- Marion, Jean-Luc. "*Substantia*. Notas sobre el uso de '*substantia*' en san Agustín y sobre su pertenencia a la historia de la Metafísica". *Augustinus* 53 (2018): 507-519.
- Merkel, Helmut. "Consensu euangelistarum (De-)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, editado por Cornelius Mayer, col. 1244-1252. Basel: Schwabe, 1986-1994.
- Merkt, Andreas. "Magia". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3, editado por Cornelius Mayer, col. 1085-1087. Basel: Schwabe, 2004-2010.
- Milano, Andrea. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Bologna: Dehoniane, 2017.
- Monceaux, Paul. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Paris: E. Leroux, 1901-1923.
- _____. *Le manichéen Faustus de Milev: restitution de ses Capitula*. Paris: Imprimerie Nationale, 1926.

- Morano, Enrico. "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns". En *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald Eric Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 398-429. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Moriones, Francisco. *Teología de san Agustín*. Colección Normal, 649. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Moro, Enrico. "*Mira profunditas eloquiorum tuorum*: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle *Confessiones* e nel *De Genesi ad litteram*". *Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale* 41 (2016): 11-40.
- Mortara Garavelli, Bice. *Manuale di Retorica*. Milano: Bompiani, 1997.
- Muller, Earl C. "The Priesthood of Christ in Book IV of the *De trinitate*". En *Augustine: presbyter factus sum*, editado por Joseph Lienhard, Earl Muller y Roland Teske, 135-149. Collectanea Augustiniana, 2. New York: P. Lang 1993.
- Müller, Hildegund y Karl-Heinz Schwarte. "Dispensatio". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por Cornelius Mayer, col. 487-498. Basel: Schwabe, 1996-2002.
- Muzzio, Mariano. *La humanidad de Cristo en Ambrosio de Milán*. Madrid: Ciudad Nueva, 2023.
- O'Donnell, James J. *Augustine*. Latin Literature, 759. Boston: Twayne Publishers, 1985.
- Oort, Johannes van. "Mani and Manichaeism in Augustine's *De haeresibus*". En *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 451-463. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- _____. "Augustine and Manichaeism in Roman North Africa. Remarks on an African Debate and Its Universal Consequences". En *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international. Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, editado por Pierre-Yves Fux, Jean-Michel Roessli y Otto Wermelinger, 199-210. Paradosis, 45/1. Fribourg: Éditions Universitaires, 2003.
- _____. "Mani(chaeus)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3, editado por Cornelius Mayer, col. 1121-1132. Basel: Schwabe, 2004-2010.
- _____. "The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Christian Church". En *The Apostolic Age in Patristic Thought*, editado por Anthony Hilhorst, 139-157. Vigiliae Christianae, Supplements, 70. Leiden: Brill 2004.

- _____. "Augustine and the Manichaean Dilemma in context" (Recensión). *Vigilia Christiana* 65 (2011): 558-564.
- _____. "Once Again: Augustine's Manichaean Dilemma". *Augustiniana* 66 (2016): 233-245.
- _____. "Manichaean Imagery of Christ as God's Right Hand". *Vigiliae Christianae* 72 (2018): 184-205.
- _____. *Mani and Augustine. Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine*. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 97. Leiden: Brill, 2020.
- Pacioni, Virgilio. *Agostino d'Ipbona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*. Milano: Ugo Mursia Editore, 2004.
- Pedersen, Nils A. "The Veil and Revelation of The Father of Greatness". En *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, editado por Johannes van Oort y Einar Thomassen, 229-234. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 74. Leiden: Brill, 2011.
- _____. "Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources". En *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5-9 1987*, editado por Peter Bryder, 157-190. Lund studies in African and Asian religions, 1. Lund: Plus Ultra, 1988.
- Pellegrino, Michelle. *Le "Confessioni" di Sant'Agostino. Studio introduttivo*. Roma: Studium, 1972.
- Perrin, Michel-Yves. "Hérésologies à l'oeuvre dans le *Contra Faustum*". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)*, editado por Martine Dulaey, 43-64. Bibliothèque Augustinienne, 18/C. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2024.
- Pettipiece, Timothy. "Coptic Answers to Manichaean Questions: The Erotapokritic Nature of the Kephalaia". En *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne*, 51-61, editado por Marie-Pierre Bussières. Instrumenta patristica et mediaevalia, 64. Turnhout: Brepols, 2013.
- Pietri, Charles. "L'échec de l'unité «impériale» en Afrique. La résistance donatiste (jusqu'en 316)". En *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Vol. 2, editado por Charles Pietri y Luce Pietri, 229-248. Paris: Desclée, 1995.

- _____. “Les difficultés du nouveau système en Occident: la querelle donatiste (363-420)”. En *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Vol. 2, editado por Charles Pietri y Luce Pietri, 435-451. Paris: Desclée, 1995.
- Pincherle, Alberto. *La formazione teologica di Sant’Agostino*. Roma: Edizioni Italiane, 1947.
- _____. “Sulla formazione della dottrina agostiniana della grazia”. *Rivista di storia e letteratura religiosa* 11 (1975): 1-23.
- Piñero, Antonio y José Montserrat Torrents. «Introducción general». *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, editado por Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán. Madrid: Trotta, 1997.
- Ployd, Adam. “«Non poena sed causa»: Augustine’s Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom”. *Augustinian Studies* 49 (2018): 25-44.
- _____. “‘As the Catholic Faith Believes’ (c. Sec. 5): Augustine’s *Unigenitus* as Pro-Nicene and Anti-Manichaeon”. *The Journal of Theological Studies* 70 (2019): 251–270.
- Plumer, Eric. “Diversis quaestionibus octoginta tribus, De”. En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 276-277. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Polotsky, Hans-Jacob. *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, editado por Claudia Leurini, Antonio Panaino, y Andrea Piras. Rimini: Il Cerchio, 1996 (traducción del original: “Manichäismus”. En *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Vol. 4, editado por Georg Wissowa, 19-117. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1935).
- Pose, Eugenio Romero. “La Gran Iglesia en la teología cristiana primitiva”. En *Scripta Collecta II. La siembra de los Padres*, 27-39. Studia Theologica Matritensia, 12. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2008.
- Prinzivalli, Emmanuela. “Antropología”. En *Literatura Patrística*, editado por Di Berardino, Angelo, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti y Fernando Rivas, 139-151. Madrid: San Pablo, 2010.
- Prinzivalli, Emmanuela y Manlio Simonetti. *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Letteratura Cristiana Antica, Nuova Serie, 26. Brescia: Morcelliana, 2012.
- Prinzivalli, Emmanuela y Andrés Sáez. “Le molteplici strade del vangelo (I-II secolo) e il consolidamento ortodosso del III secolo”. En *Storia del cristianesimo a teología*

- degli antichi cristiani (secoli I-V). 1. L'età antica (secoli I-VII)*, editado por Emmanuela Prinzivalli, 97-132. Frecce, 192. Roma: Carocci Editore, 2015.
- _____. “La Bibbia al centro: la formazione del canone e lo sviluppo dell’esegesi”. En *Storia del cristianesimo a teología degli antichi cristiani (secoli I-V). 1. L'età antica (secoli I-VII)*, editado por Emmanuela Prinzivalli, 133-158. Frecce, 192. Roma: Carocci Editore, 2015.
- Puech, Henri-Charles. *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine*. Publications du Musée Guimet-Bibliothèque de diffusion, 56. Paris: Civilisations du Sud, 1949.
- _____. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, traducido por María Cucurella Miguel. El Árbol del Paraíso, 49. Madrid: Siruela, 2006 (traducción del original: *Sur le manichéisme et autres essais*. Paris: Flammarion, 1979).
- Quinot, Bernard. “L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques* 8/2 (1962): 129-168.
- Ratzinger, Joseph–Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo en el Jordán hasta la Transfiguración*, traducción de Leonardo Rodríguez Duplá. En *Obras completas de Joseph Ratzinger*, VI/1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015 (del original: *Jesus Von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Tl/1. Freiburg: Herder, 2007).
- Rémy, Gérard. *Le Christ Médiateur dans l’œuvre de saint Augustin*. Paris: Champion, 1979.
- _____. “Mediator (mediatio)”. En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3, editado por Cornelius Mayer, col. 1223-1230. Basel: Schwabe, 2004-2010.
- Richter, Siegfried. “Bemerkungen zu verschiedenen ‚Jesus Figuren‘ im Manichäismus”. En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaen Studies (IAMS)*, editado por Johannes Van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst, 174-184. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 49. Leiden: Brill, 2001.
- Ries, Julien. “Saint Paul dans la formation de Mani”. En *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, editado por Julien Ries, François Decret, William H. C. Frend, y Maria G. Mara, 7-30. Sussidi Patristici, 5. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1989.
- _____. “Jésus Sauver dans la controverse anti-manichéenne de saint Agustin”. En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaen Studies*

- (*IAMS*), editado por Johannes van Oort, Otto Wermenlinger y Gregor Wurst, 185-194. *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, 49. Leiden: Brill, 2001.
- _____. "Le jugement porté sur le Manichéisme par saint Augustin à la lumière de son expérience relatée dans les Confessions". En *Studia Patristica*. Vol. 38, editado por Maurice Wiles, Edward Yarnold y Paul Parvis, 264-274. Leuven: Peeters, 2001.
- _____. "Maniqueísmo (rutas misioneras del)". En *Diccionario de las religiones*. 2ª ed., editado Paul Poupard, 1100-1102. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. "Les trois temps et la fin des temps dans la gnose de Mani". En *Les temps et la destinée humaine dans les religions et les cultures*, editado por Julien Ries y Natale Spineto, 193-203. *Homo Religiosus*, Série 2, 6. Turnhout: Brepols, 2007.
- _____. "Jésus la Splendeur, Jesus patibilis, Jésus historique dans les textes manichéens occidentaux". En *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, editado por H. Preissler, y H. Seiwert. Marburg: Diagonal-Verlag, 1994.
- _____. *L'Eglise gnostique de Mani*. *Homo Religiosus*, Série 2, 11. Turnhout: Brepols, 2011.
- Riggi, Calogero. "Fausto manicheo". En *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 1, editado por Angelo Di Berardino, col. 1336. Casale Monferrato: Marietti, 1983.
- Rivas Rebaque, Fernando. "El nacimiento de la Gran Iglesia". En *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre, 427-480. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Rivière, Jean. "Assumptus homo". En *Oeuvres de Saint Augustin. Exposés généraux de la foi: De fide et symbolo, Enchiridion*, editado por Jean Rivière, 359-361. Bibliothèque Augustinienne, 9. Paris: Institut d'Études Augustiniennes-Desclée, 1947.
- Robinson, James M. *The Manichaean Codices of Medinet Madi*. Eugene: Cascade Books, 2015.
- Roessli, Jean-Michel. "Fabula". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2, editado por C. Mayer, col. 1221-1225. Basel: Schwabe, 1996-2002.
- _____. "Mirabilia, miracula". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por R. Dodaro – C. Mayer, y C. Müller, col. 25-29. Basel: Schwabe, 2012.
- Ronzani, Roco. *Gesù Figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*. Sussidi Patristici, 21. Firenze: Nerbini Internacional, 2021.

- Rose, Eugen. *Die manichäische Christologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.
- Russel, Norman. "The Work of Christ in Patristic Theology". En *The Oxford Handbook of Christology*, editado por Francesca A. Murphy, 154-166. New York: Oxford University Press, 2015.
- du Roy, Olivier. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- Sala González, Ramón. *Médico y liberador. Introducción a la soteriología de San Agustín. Caritas et veritatis*, 3. Madrid: Agustiniiana, 2021.
- Scibona Giuffré, Concetta. «How Monotheistic Is Mani's Dualism?: Once More on Monotheism and Dualism in Manichaeism Gnosis». *Numen* 48 (2001): 444-467.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. 1, traducido por Alfonso Ortíz García. Koinonía 27. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990 (traducción del original: *Jésus-Christ l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Vol. 1. Paris: Desclée, 1988).
- Sfameni Gasparro, Giulia. *Enkrateia e antropologia: le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1984.
- _____. "Addas-Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West". En *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 546-559. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- _____. *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Sellier, Phillipe. "Pascal et le Contre Fauste". En *Augustin philosophe et prédicateur: Hommage à Goulven Madec; actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, editado por Isabelle Bochet y Goulven Madec, 523-536. Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité 195. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.
- Sheridan, Mark. *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*. Downers Grove: IVP Academic, 2014.
- Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Studia Ephemerides Augustinianum, 11. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

- _____. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Studia Ephemerides Augustinianum, 98. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.
- _____. "Le controversie cristologiche dal secondo al quarto secolo". En *Studi di cristologia postnicena*, 1-17. Studia Ephemerides Augustinianum, 98. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006.
- _____. "Agostino e gli ariani". En *Studi di cristologia postnicena*, 291-323. Studia Ephemerides Augustinianum, 98. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006.
- _____. "Ario-arianesimo". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 1. 2ª ed., col. 503-512, editado por Angelo Di Berardino. Genova: Marietti, 2006.
- _____. "Monarchiani". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 2. 2ª ed., col. 3330-3331, editado por Angelo Di Berardino. Genova: Marietti, 2006.
- _____. "Sebellio-sabelliani". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 3. 2ª ed., col. 4631-4632, editado por Angelo Di Berardino. Genova: Marietti, 2008.
- Siniscalco, Paolo. *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*. Roma: Laterza, 1999.
- _____. "Ratio y Auctoritas, fundamento del acceso personal de san Agustín a la fe". En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Vol. 2, editado por J. Oroz Reta y José A. Galindo, 93-114. Valencia: Edicep, 2005.
- Smagina, Eugenia. "Das manichäische Kreuz des Lichts und der «Jesus patibilis»". En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, editado por Johannes Van Oort, Otto Wermenlinger y Gregor Wurst, 243-249. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 49. Leiden: Brill, 2001.
- Söder, Joachim. "Natura". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 160-177. Basel: Schwabe, 2012-2018.
- Stroumsa, Guy G. *Savoir et salut*. Patrimoines. Paris: Cerf, 1992.
- Studer, Basil. "Jesucristo, nuestra justicia, según san Agustín". *Augustinus* 26 (1981): 253-282.
- _____. "Augustin et la Foi de Nicée". *Recherches Augustiniennes* 19 (1984): 133-154.
- _____. *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología*, traducido por Alfonso Ortiz García. Koinonía, 31. Salamanca: Secretariado

- Trinitario, 1993 (traducción del original: *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*. Düsseldorf: Patmos, 1985).
- _____. "Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus". *Cristianesimo nella Storia* 25 (2004): 1-24.
- _____. "Soteriologia". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 3. 2ª ed., col. 5059-5064, editado por Angelo Di Berardino. Genova: Marietti, 2008.
- _____. "Triteismo". En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 3. 2ª ed., col. 5480-5481, editado por Angelo Di Berardino. Genova: Marietti, 2008.
- Sundermann, Werner. "Christ in Manichaeism". En *Encyclopædia Iranica*. Vol. V, fasc. 5, editado por Nicholas Sims-Williams, Ahmad Ashraf, Habib Borjian y Mohsen Ashtiany, 335-339. Costa Mesa, 1992.
- _____. "Manichean Eschatology". En *Encyclopædia Iranica*. Vol. 8, fasc. 6, editado por Nicholas Sims-Williams, Ahmad Ashraf, Habib Borjian y Mohsen Ashtiany, 569-575. Costa Mesa, 1998.
- _____. "Cologne Mani Codex". En *Encyclopædia Iranica*. Vol. VI, fasc. 1, editado por E. Yarshater, 43-46. Costa Mesa, 1993.
- Tardieu, Michel. "La foi hippocentaure". En *Saint Augustin*, editado por Patric Ranson. Lausanne: Les dossiers, 1988.
- _____. "Le procès de Jésus vu par les manichéens". *Apocrypha* 8 (1997): 9-23.
- _____. "Les Symmachiens de Marius Victorinus et ceux du manichéen Faustus". En *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998*, editado por Simon-Claude Minmouni y Stanley Jones. Paris: Cerf, 2001.
- _____. *Manichaeism*. Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- Teissier, Henri. "La desaparición de la antigua Iglesia de África". En *El Cristianismo en el Norte de África*, editado por Ramón Lourido y Henri Teissier, 37-54. Madrid: Mapfre, 1993.
- Teske, Ronald. "St. Augustine, the Manichees, and the Bible". En *Augustine and the Bible*, editado por Pamela Bright, 208-221. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999.
- _____. "The Definition of Sacrifice in the *De ciuitate Dei*". En *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Fredric W. Schlatter, SJ*, editado por

- Douglas Kries y Catherine Brown Tkacz, 153-167. *American university studies. Series 7, Theology and religion*, 207. New York: Peter Lang, 1999.
- _____. "Augustine's Appel to Tradition". En *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church*, editado Ronnie J. Rombs y Alexander Y. Hwang, 153-172. Washington: Catholic University of America Press, 2010.
- Torchia, Joseph. "Agone Christiano, De". En *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, editado por Allan Fitzgerald, 15-16. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. "The Significance of the *communicatio idiomatum* in St. Augustine's Christology, with special reference to his rebuttal of later Arianism". En *Studia Patristica*. Vol. 38, editado por Maurice Wiles, Edward Yarnold y Paul Parvis, 306-323. Leuven: Peeters, 2001.
- Tornau, Christian. "Paganus". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 4, editado por Robert Dodaro, Cornelius Mayer y Christof Müller, col. 446-455. Basel: Schwabe, 2012-2018.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*. Verdad e Imagen, 218. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Vannier, Marie-Anne. "*Creatio*", "*Conversio*", "*Formatio*" chez S. Augustin. Paradosis, 31. Fribourg: Éditions Universitaires, 1991.
- _____. "L'Apport du Sermon Dolbeau 26". En *Studia Patristica*. Vol. 38, editado por Maurice Wiles, Edward Yarnold y Paul Parvis, 331-337. Leuven: Peeters, 2001.
- _____. "Augustin et l'Évangile de saint Jean". En *Saint Augustine et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005)*, editado por Gérard Nauroy, y Marie-Anne Vannier, 215-222. Recherches en littérature et spiritualité, 15. Berne: Peter Lang, 2008.
- _____. "Navidad o el motivo de la encarnación". En *San Agustín. Aproximaciones a su pensamiento teológico y espiritual*, vol. 2, editado por Jaime García Álvarez, 81-88. Delectat Audire, 2. Madrid: Agustiniana, 2017 (Traducción del original: "La création et son accomplissement chez saint Augustin". En *Noël*, editado por Marie-Anne Vannier, 34-49. Connaissance des Pères de l'Église, 115. Paris: Nouvelle Cité, 2009).
- Vergés Ramírez, Salvador. "La encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín". *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967): 73-112.

Verwilghen, Allbert. *Christologie et spiritualité selon Saint Augustin. L'Hymne aux Philippiens*. Paris: Beauchesne, 1985.

_____. "Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin". *Augustiniana* 41(1991): 469-482.

Vial de Amesti. "La «revolución silenciosa» en el estudio de san Agustín". *Scripta Theologica* 55 (2023) 597-623.

Viale, Adrián. "Algunas consideraciones sobre la conceptualización historiográfica de la tradición religiosa Maniquea". *Byzantion Nea Hellas* 31 (2012): 145-168.

Viciano, Alberto. "Aspects christologiques du 'Corpus Paulinum' dans la Controverse antimanicheenne de saint Augustin". En *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, editado por Alois van Tongerloo y Søren Giversen, 379-389. Manichaeen Studies, 1. Lovanii: Board, 1991.

Vidal Jacques. "Mito". En *Diccionario de las religiones*. 2ª ed., editado por Paul Poupard (Barcelona: Herder, 2003).

_____. "Magia y religión". En *Diccionario de las religiones*. 2ª ed., editado Paul Poupard, 1059-1061. Barcelona: Herder, 2003.

Villegas Marin, Raúl. "*Unanimitatem diligite*: La persecución del maniqueísmo durante el pontificado de León I (440-461)". *Polis* 16 (2004): 213-244.

Waldschmidt, Ernst y Wolfgang Lentz. *Die Stellung Jesu in Manichäismus*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1926.

Weber, Dorothea. "Genesi aduersus Manicheos (De-)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 3, editado por Cornelius Mayer, col. 132-140. Basel: Schwabe, 2004-2010.

Weis, Jean-Pierre. "La méthode polémique d'Augustin dans le *Contra Faustum*". En *Inventer l'Hérésie? Discours polémiques et pouvoir avant l'Inquisition*, editado Monique Zerner, 15-38. Nice: Centre d'Études Médiévales de Nice, 1998.

Weismann, Francisco J. "Características eclesiales-comunitarias de la Cristología de los «Tractatus in Iohannis Euangelium»". En *Signum Pietatis Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, editado por Cornelius P. Mayer y Adolar Zumkeller, 363-367. Cassiciacum, 40. Wurzburg, 1989.

Wilhite, David E. *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*. New York: Routledge, 2007.

- Williams, Rowan. "La cristología de Agustín". *Augustinus* 52 (2007): 9-21.
- _____. *Arrio. Herejía y tradición*, traducido por Francisco J. Molina. Verdad e Imagen, 183. Salamanca: Sígueme, 2010 (traducción del original: *Arius: Heresy and Tradition*. London: Darton, Longman and Todd, 1987).
- Windau, Bettina. "Faustus von Mileve". En *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, editado por Siegmund Döpp y Wilhelm Geerlings, 263-264. Freiburg: Herder, 2002.
- Wurst, Gregor. "Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus de Mileve (Augustinus, *contra Faustum* 20,2)". En *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, editado por Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann y Peter Zieme, 648-657. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- _____. "Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus de Mileve". En *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, editado por Johannes Van Oort, Otto Wermelinger y Gregor Wurst, 307-324. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 49. Leiden: Brill, 2001.
- _____. "Der lateinische Manichäismus im. Jahrhundert in Nordafrika und Italien". En *Augustin Handbuch*, editado por Volker H. Drecoll, 90-92. Handbücher Theologie, 19. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- _____. "Contra Faustum Manichaeum (Gegen den Manichäer Faustus)". En *Augustin Handbuch*, editado por Volker H. Drecoll, 312-316. Handbücher Theologie, 19. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- _____. "Les *capitula* de Fauste". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 9-84. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "«L'eschatologie manichéenne: le globus horribilis (II,5)». Notes complémentaires". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)*, editado por Martine Dulaey, 397-400. Bibliothèque Augustinienne, 18/A. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2018.
- _____. "La christologie de Fauste de Milev". En *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)*, editado por Martine Dulaey, 83-90. Bibliothèque Augustinienne, 18/B. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.

Zumkeller, Adolar. "Agone christiano (De-)". En *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, editado por Cornelius Mayer, col. 221-227. Basel: Schwabe, 1986-1994.

Zarb, Seraphim M. *Chronologia operum s. Augustini*. Romae: Pont. Inst. Angelicum, 1934.

Instrumentos de trabajo

Blaise, Albert, ed. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954.

Brandon, Samuel G. F, ed. *Diccionario de las religiones comparadas*. Vol. 1-2, traducido por Jesús Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1975 (traducción del original: *A Dictionary of Comparative Religion*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971).

Buchberger, Michael, ed. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 8. Freiburg: Herder, 1963.

Clackson, Sarah, Erica Hunter, Samuel N. C. Lieu y Mark Vermes, eds. *Dictionary of Manichean Texts Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*. Vol. 1. Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia 2. Turnhout: Brepols, 1998.

Comisión Internacional del Thesaurus, ed. *Thesaurus linguae latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur*. Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft, 1990.

Di Berardino, Angelo, ed. *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Vol. 1-3. 2ª ed. Genova: Marietti, 2006-2008.

Di Berardino, Angelo, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, eds. *Literatura Patristica*. Edición española preparada por Fernando Rivas. Madrid: San Pablo, 2010.

Ernout, Alfred y Antoine Meillet, eds. *Dictionnaire étimologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

Forcellini, Aegidio, ed. *Lexicon Totius Latinitatis*. Vol. 1-6. Patavii, 1940.

Gnoli, Gherardo, ed. *Il Manicheismo*. Vol. 1-2. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 2003-2008.

Green, Joel, B., Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2ª ed. Illinois: IVP Academic, 2013.

- König, Franz y Hans Waldenfels, eds. *Lexikon der Religionen*. Freiburg: Herder, 1988.
- Lampe, W. H. Geoffrey, ed. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Magris, Aldo, ed. *Il Manicheismo. Antologia dei testi*. Brescia: Morcelliana, 2000.
- Mikkelsen, Gunner B., ed. *Bibliographia manichaica*. Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia 1. Turnhout: Brepols, 1996.
- Mommsen, Theodor. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes I/2*. Berlin: Weidmann 1905.
- Pietri, Charles y Luce Pietri, eds. *Histoire du christianisme: des origines à nos jours*. Vol. 2. Paris: Desclée, 1995.
- Poupard, Paul, ed. *Diccionario de las religiones*. 2ª ed, traducido por Diorki. Barcelona: Herder, 2003 (traducción del original: *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985).
- Rahner, Karl, ed. *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*. Vol. 1-6. Barcelona: Herder, 1972-1976 (traducción del original: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Bd. 1-4. Freiburg: Herder, 1967-1969).
- Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta*. 8ª ed. Vol. 2. Stuttgart: Württemberischen Bibelanstalt, 1935.
- Schwertner, Siegfried M. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 3ª ed. Berlin: De Gruyter, 2017.