

MARIA EN EL COMENTARIO DE SAN AGUSTIN AL EVANGELIO DE SAN JUAN

1. INTRODUCCION

Toda gracia que el Señor concede a un miembro de la raza humana, por la regeneración en Jesucristo, es gracia no sólo para él, sino también para toda la Iglesia y para toda la humanidad. Así, debemos celebrar y bendecir al Señor por haber regalado al *totus Christus* la conversión y bautismo de San Agustín en la pascua del año 387, hace exactamente dieciséis siglos. Y para no dejar que pase desapercibida tan importante fecha conviene «confesar» la gracia del Señor, como lo ha hecho Agustín mismo. Es el sentido de este artículo, para el cual he elegido como tema la introducción a la reflexión agustiniana sobre otro don de la gracia: la vocación de María a participar en el misterio de nuestra salvación por Jesucristo.

Se trata de un tópico que Agustín amaba tanto, como se advierte por la gran cantidad de referencias a María en todas sus obras¹. Pero esto mismo está hablando ya de las necesarias limitaciones. En efecto, Agustín no tiene propiamente una mariología sistemática. Sería incluso anacrónico pretender pedírsela en ese estadio del desarrollo teológico.

¹ Como se puede constatar en S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, t. III, Aldecoa, Burgos 1974, p. 266-437.

1.1. ¿EN QUÉ SENTIDO SE PUEDE HABLAR DE UNA MARIOLOGÍA AGUSTINIANA?

Solamente en cuanto, recogiendo la tradición de los Padres anteriores a él, y reflexionando él mismo sobre el misterio de Cristo y de la Iglesia, por fidelidad a la Escritura no puede no reconocer constantemente lo que María significa para el misterio de su hijo, y las relaciones que ella tuvo con la Iglesia. Pero sería del todo extemporáneo buscar en él la estructura de una doctrina mariana que no se había desarrollado aún orgánicamente; o bien preguntarle sobre dogmas marianos en los que sólo tras varios siglos llegó a cristalizarse la fe de la Iglesia en respuesta de aceptación a la doctrina revelada². He aquí por qué es tan fácil encontrar retroproyectada en San Agustín, como defensa de mariologías posteriores, una serie de problemas teológicos que en él o no se encuentran o a lo más se puede intentar descubrir en germen remoto: con frecuencia logra el Santo Doctor atisbar ciertos aspectos de la doctrina sobre María que no parece lleguen a madurar ni en su mente ni en su expresión. Algunos de sus textos son, pues, confusos y han dado lugar por ello a múltiples disputas. Nos podríamos preguntar, por ejemplo, si Agustín estudió a fondo el problema de la «analogía de los misterios» que dentro de su propia teología debería regir entre la Inmaculada Concepción de María (si es que él la defendió realmente: cf. n.º 1.2.1), la no-condena a muerte física de María, por la ausencia de pecado (ya que, para Agustín, la muerte física es consecuencia del pecado original) y la Asunción de nuestra Madre³.

² Ha habido algunos intentos (demasiado escasos) de sintetizar la doctrina mariana de San Agustín. Yo sólo conozco, tras mucho buscar, Ph. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Bachem, Köln 1907, la más completa síntesis, y a la que se suele hacer referencia constantemente. Luego la tesis de F. DOMÍNGUEZ, *Ideología mariana de San Agustín*, Bogotá 1946 (presentada para el doctorado en teología en la Universidad Javeriana), libro un tanto apresurado si hemos de atender a las fechas que indica el autor en la *introd.*, p. 13 y 15: me ha dado la impresión de proyectar fácilmente en los textos de Agustín preocupaciones teológicas muy posteriores. Y la brevísimas síntesis de V. CAPÁNAGA, *La Virgen María según San Agustín*, Roma 1956.

³ Ciertamente, en el *Comentario al evangelio de San Juan* que nos ocupa, no trata absolutamente este tema, y más bien parece afirmar la muerte efectiva de María, en el único texto que toca el problema, al tratar sobre cómo Jesús encomendó a Juan que tuviese cuidado de su Madre: «Encomienda a su Madre al discípulo; la encomienda, ya que debía morir antes que su madre, el que había de resucitar antes que su madre muriese»: *In Jo. ev. tr. VIII*, 9, CCL 36, 88. Y en otro pasaje: «María, hija de Adán, murió a consecuencia del pecado, Adán mu-

1.2. TEMAS TRATADOS MÁS COMÚNMENTE

Habiendo revisado una muy amplia gama de artículos mariológicos agustinianos, que corren desde el principio de este siglo, me ha parecido que se ha gastado quizá mucha tinta y energías en la disputa sobre dos problemas que en Agustín quedan confusos:

1.2.1. *¿Enseñó Agustín la Inmaculada Concepción?*

No quiero entrar en la disputa, añadiendo otra opinión a las ya demasiadas, que podríamos separar en dos categorías: la de aquellos autores que quisieran ver en los dos textos en que el Santo Doctor parece referirse al tema, una clara base para afirmar que defendió la absoluta inmunidad de María de todo pecado desde su concepción⁴. Por otra parte, hay también autores que creen que leer así dichos textos sería anacrónico: María, siendo la primera redimida, habría sido *curada* de la herida del pecado original y *luego* llena de gracia para evitar todo pecado personal: sólo así se salvaría, según este Santo Padre, tanto la universalidad del pecado original como la de la absoluta y necesaria redención por Jesucristo⁵. Indudablemente que en esa época aún no se hablaba de la gracia *preservativa* en María, como también proveniente de la redención operada por Jesucristo, pero diversa de la *curativa* con que los demás cristianos somos sanados.

Este problema *no implicaría* el de la santidad personal de María, siempre, claro, en San Agustín. Era doctrina común en su época, y aun

rió por el pecado, y la carne del Señor nacida de María murió para destruir el pecado»: *En. in Ps.* 34, 3, CCL 38, 314.

⁴ Entre los defensores del «inmaculismo» en la doctrina agustiniana, cf. Ch. BOYER, *Bulletin augustinien: Gregorianum* 14 (1933) 93-96; L. SALTET, *Saint Agustin et l'Immaculée Conception: Bull. de Litt. Eccl.* 4 (1910) 165s.; F. S. MUELLER, «Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?», en *Miscellanea Augustiniana*, t. II, Poliglota Vaticana, Roma 1931, p. 885ss.

⁵ Así, por ejemplo, el ya citado Ph. FRIEDRICH, p. 202-210; DILLENCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1954; B. CAPELLE, *La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception: Rech. de Théol. Anc. et Méd.* 4 (1932) 361-370; G. JOUASSARD, «Marie a travers la patristique», en DU MANOIR D'H. (ed.), *Marie. Études sur la Sainte Vierge*, t. I, Beauchesne, Paris 1949, cf. p. 119. Un amplio estudio sobre esta disputa, con amplia bibliografía: I. M. DÍEZ, *Ist die hl. Jungfrau nach Augustinus Immaculata ab initio?: Augustiniana* 4 (1954) 362-411; H. GRAEF, *María*, Herder, Barcelona 1968, p. 103.

Pelagio la defendía⁶. Pero si el Santo Doctor condena esta opinión del hereje, no lo hace porque niegue tal santidad de María, sino porque su adversario la afirmaba como basándose en las *propias fuerzas* de la Madre de Jesucristo, a quien presentaba así sólo como un modelo de vida ascética. Agustín, en cambio, defiende esa santidad personal como un privilegio y, por tanto, como gracia.

1.2.2. El «sitio» de María en la Iglesia

Es uno de los temas favoritos cuando se escribe sobre la mariología agustiniana, y con razón, porque es también uno de los más ricos⁷. Pero hay discordancia entre los distintos autores en cuanto a precisar la naturaleza de esta relación. Así, para H. Graef, que cita un texto de Agustín:

«Sana es María, bienaventurada es María... mejor es la Iglesia que la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es una parte de la Iglesia, un miembro eminentísimo, pero, al cabo, sólo un miembro de todo el cuerpo y ciertamente es más todo el cuerpo, que el miembro. La cabeza es el Señor, y el Cristo total las dos cosas: la cabeza y el cuerpo»,

indicaría que, para el Obispo de Hipona, debía colocarse *dentro* de la Iglesia, como un miembro eminentísimo, y que «esta doctrina se abandonó en la edad media, cuando la Virgen fue puesta por encima de la Iglesia, entre Dios y las más altas jerarquías de los ángeles»⁸.

Según Y. Congar⁹, en todos los primeros Padres, incluido San Agustín, se habla de la Iglesia como Madre de los creyentes, y poquísimo se aplica a María este título. Por tanto, piensa este autor que retroproyectar ciertas doctrinas mariológicas de hoy en los Padres de los primeros siglos sería leer algunos textos sueltos de manera anacrónica y fuera de contexto; así, por ejemplo, el origen de la Iglesia en María como en su fuente, la corredención y la mediación universal de todas las

⁶ Cf. *De nat. et gr.* 42, PL 44, 267.

⁷ Cf., por ejemplo, T. JÁÑEZ BARRIO, *María y la Iglesia según el pensamiento agustiniano*: Rev Agust. de Esp. 3 (1962) 22-46; R. RODRIGO, *María Madre de la Iglesia según San Agustín*: Augustinus 16 (1971) 287-313; A. MUELLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Paulusverlag, Freiburg 1951; Y. CONGAR, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*: Rev. de Sc. Phil. et Théol. 38 (1914) 3-38.

⁸ H. GRAEF, o.c., p. 101, y ha citado S. Agustín de *Sermo Denis* 25,7.

⁹ Cf. Y. CONGAR, o.c., p. 10.

gracias. En cuanto al punto que estamos tratando, la teoría de una «continuidad directa» de la maternidad de María que pasase de Cristo cabeza a los miembros tampoco sería una doctrina desarrollada, sino apenas insinuada.

Otros autores, como A. Rivera, encuentran ya en San Agustín las bases de una supereminencia de María sobre la Iglesia, aun sin negar que aquélla pertenece a ésta como un miembro, si bien el más excelente. Y cita para ello el texto agustiniano, que, reconoce, es *el único* que se encuentra explícitamente afirmativo de la maternidad espiritual de María sobre los miembros del cuerpo de Cristo¹⁰. Este autor, sin embargo, concluye de dicho texto que

«aparece en él claramente insinuada su trascendencia (de María) sobre la misma Iglesia, por el influjo regenerador, maternal, sobre los miembros del Cuerpo místico. *En este aspecto*, pues, más bien subordinación de la Iglesia a María»¹¹.

1.3. EL PUNTO DE PARTIDA

Ya por lo dicho anteriormente se puede colegir que hay autores que se acercan a la mariología agustiniana (como, por otra parte, también sucede generalmente en mariología) a partir de la relación de María con Jesucristo. Así, la doctrina mariana quedaría encuadrada fundamentalmente en la cristología. Es, por ejemplo, el enfoque explícito que adopta V. Capánaga en su breve obra antes citada (cf. nota 2). Otros, en cambio, sitúan a María en el contexto de la Iglesia, como lo hace el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium*, capítulo VIII. La mariología en tal caso quedaría incluida o al menos relacionada íntimamente con la eclesiología¹².

¹⁰ Cita el texto del *De Sancta Virginitate* 6, PL 399, que el autor reconoce ser el único: «María, Madre de los miembros del Cuerpo Místico en la tradición patristica», en *María et Ecclesia* (Acta Congressus Mariol., Lourdes), t. VI, Roma 1959, p. 73; poco antes había reconocido (p. 65) que muchos mariólogos no descubren en este texto la afirmación de una superioridad de María sobre la Iglesia, ya que en conjunto Agustín siempre la considera *dentro* de la Iglesia, como un miembro el más excelente.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² Mucho se ha discutido sobre el puesto de la mariología en la teología de hoy. Cf. una breve síntesis en J. GALOT, *María, la donna nell'opera di salvezza*, Gregoriana, Roma 1984, p. 10ss. Este autor se inclina por darle un status de materia teológica suficientemente compleja y completa para no ser sólo un complemento de otros tratados. Pero en la patristica es diverso: la mariología no estaba aún

Al elegir como base el comentario al evangelio de San Juan no es posible sino el primer enfoque. Las relaciones entre María y la Iglesia son sumamente escasas. A decir verdad, tampoco se trata de una obra agustiniana especialmente rica en aspectos mariológicos. Sin embargo, además de ser éste un libro que representa su plena madurez teológica, nos ofrece dos puntos de sumo interés que conviene conocer a fondo: la importancia que el Santo Doctor da en esta obra a la *carne de Cristo* para la salvación del hombre, a tal punto que sin aquélla la humanidad permanecería en su pecado, y la conexión tan íntima de María con esa carne, de manera que reluce el servicio de María a la obra de su Hijo como algo muy humilde, pero a la vez muy digno e insustituible, según el proyecto divino.

2. MARIA Y LA CARNE DE CRISTO

El *Comentario al evangelio de San Juan* es, como acabamos de afirmar, una de las obras que San Agustín escribió en una época de plena madurez teológica¹³. Madurez que no significa un cambio total de cuanto pensaba en un tiempo de juventud, sino profundización, matización, enriquecimiento a la luz del misterio de Cristo, impulsado por los reclamos de la problemática que presentaban algunos herejes de su tiempo, y en concreto los donatistas y pelagianos. Así, por ejemplo, en su época juvenil, más entusiasmado por las categorías neoplatónicas, podía hablar de la salvación del hombre por la iluminación del Verbo; no lo niega en su madurez, pero ahora, en el comentario a Juan, nos dice que el Verbo ilumina al hombre *por su carne*: la humanidad de Cristo es la luz divina que alumbró la humanidad caída. Lo veremos en seguida. Y es que los pelagianos podían abusar del pensamiento filosófico, haciendo de él la doctrina revelada. Por eso Agustín acude al misterio de

tan desarrollada. Por eso los *elementos mariológicos* se encuentran siempre en el contexto de una relación o con Cristo o con la Iglesia.

¹³ Aunque se disputa sobre las fechas exactas de su redacción, normalmente se sitúa entre los años 416 y 418, es decir, hacia la época del fin de la disputa anti-pelagiana, y cuando el Santo daba los últimos retoques a su obra *De Trinitate*. Si bien algunos autores sostienen la tesis de que algunas de las homilias (pues el comentario consta de 124 «tractatus» u homilias, la mayor parte predicadas, algunas sólo dictadas) fueron pronunciadas antes de las fechas tradicionalmente defendidas: incluso hay quien coloca las 16 primeras homilias hacia los años 406/7. Sobre esta disputa, cf. A. VIA, *introd.* a SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, p. XVss.

la encarnación y muerte de Jesucristo, que supera toda filosofía; si bien el santo no renuncia a usar su razón (aún influida por el neoplatonismo) para intentar una aproximación intelectual al misterio. Por eso el Obispo de Hipona, cada día más, penetra en la realidad del pecado que necesita no sólo una iluminación, sino una positiva curación y, por tanto, una redención por la carne de Cristo: he aquí por qué en estas últimas obras la cruz juega en Agustín un papel teológico insustituible; una cruz que crucifica toda sabiduría humana, incluso la neoplatónica, a la que, sin embargo, el santo continuaba prodigando sus simpatías. Dice, por ejemplo, un experto en San Agustín que la crisis pelagiana forzó al gran teólogo a profundizar más que en su juventud en la diferencia entre la *gratia creationis* (a la que había dado tanto énfasis en sus primeros tiempos) y la *gratia redemptionis*, que suponía una doctrina del pecado original mucho más elaborada. Por ello, para hacer frente a un Pelagio demasiado optimista sobre las capacidades naturales del hombre, el santo se movía de la centralidad de la *gratia Dei* a aquella de la *gratia Christi*, subrayando además la mediación de la carne de Cristo: así, el pelagianismo caía en ruina total, al quitársele todo fundamento:

«Ya no bastaba la mera redención radical y universal, ni tampoco la fe individual y social, sino que era preciso descubrir la fuente de la energía moral para superar la tiranía del pecado en que vivimos sumergidos en nuestro orgullo. Y todo eso sólo podía realizarse en Cristo»¹⁴.

En este sentido, son dos los centros del misterio de Jesucristo que hacen resaltar su verdadera humanidad en la obra redentora: la encarnación y la cruz. En ambos ejes encuentra San Agustín el corazón mismo de la doctrina joánica, a la vez cristológica y soteriológica. Y es ahí precisamente, en esos polos en torno a los cuales gira lo más profundo de esta teología, donde el santo introduce su reflexión sobre el servicio humilde pero insustituible de María.

2.1. CRISTO, MARÍA Y LA IGLESIA

Debemos advertir, en forma preliminar, que no podemos tratar los asuntos referentes a la relación entre Cristo, María y la Iglesia de un modo estrictamente lógico, como si los misterios de la gracia debiesen

¹⁴ L. CILLERUELO, *El cristocentrismo de San Agustín*: Est. Agust. 18 (1983) 319.

caber dentro de las estructuras racionales del hombre. Al tocar los misterios que se realizan a nivel existencial humano, y en respuesta al proyecto salvífico libremente decidido por Dios, la manera de aproximarse a ellos es más bien analógica. Por eso tampoco podemos encasillar las relaciones entre María y la Iglesia dentro de rígidos esquemas del pensamiento. Lo ha entendido perfectamente, por ejemplo, H. de Lubac cuando en el último capítulo de su *Meditación sobre la Iglesia* contempla a María y la Iglesia en el plan de figura y tipo que mutuamente se iluminan con una especie de connaturalidad, sin llegar a explicarse en cuanto al corazón del misterio que ambas realidades conservan celosamente como su más profundo secreto. He aquí uno de tantos textos posibles:

«Como la función maternal de María es la de dar al mundo al Hombre-Dios, la función maternal de la Iglesia, que como ya hemos dicho tiene su cumbre en la eucaristía, es también la de darnos a Cristo... Las prerrogativas de una pasan así a la otra»¹⁵.

Así lo ha hecho San Agustín. Usando, por ejemplo, la imagen del matrimonio entre el Verbo y la humanidad representada en la carne de Cristo (y por tal matrimonio constituido en cabeza de la Iglesia), usa una analogía que escapa a todas las estructuras rígidas de la lógica para invitarnos a profundizar en el misterio: sucede *como* en un matrimonio consumado: en adelante tanto el esposo como la esposa conservan la propia identidad, pero no pueden ya existir ni «explicarse» si no es en relación al otro. El matrimonio nos descubre el misterio del amor entre el hombre y la mujer, pero con ello añade al misterio de ambos nuevas profundidades. Mas hay un punto en que la analogía *debe cesar* precisamente para dar paso al misterio, al que sirve no de explicación lógica, sino de signo.

En el comentario al evangelio de San Juan, San Agustín contempla como un esponsalicio la unión del Verbo con la humanidad, al unirse a la carne. Por ello queda constituido en cabeza de su Iglesia: *y esto sucede en el seno de María:*

«Aquí tiene a su esposa, a la que redimió con su sangre preciosa y ofreció el Espíritu Santo como prenda. La arrancó de las manos del diablo: murió por sus pecados y resucitó por su justificación. ¿Quién ha ofrecido tanto a una esposa?... El Verbo es el esposo, la esposa es la carne humana: y ambos constituyen un solo Hijo de

¹⁵ H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953, p. 285s.

Dios: y fue hecho cabeza de la Iglesia en ese útero virginal de María como en su tálamo; y así "salió como un esposo de su tálamo", según dice la Escritura»¹⁶.

En este estadio de la doctrina mariana, como advierte Y. Congar, no se desarrolla aún toda una teología de la maternidad divina de María sobre el *entero* cuerpo de Cristo, aunque no falten algunos indicios incipientes. Pero el énfasis se pone más bien en el esponsalicio entre Jesucristo y la humanidad, y se presenta el misterio de la Iglesia como el de una madre que engendra hijos para Dios: en ella se realiza la unión de los hombres con el Verbo,

«mas este misterio se cumple sobre todo en Jesucristo, cuyo cuerpo es la Iglesia. Los primeros Padres pueden, al afirmarlo, incluso ni siquiera nombrar a María, ya que aún su pensamiento no se ha inclinado al desarrollo de una teología mariana. Pero es evidente que María tiene un puesto en este misterio, puesto que Jesús recibe de ella su humanidad, y el primer acto de este misterio decisivo para todo cuanto sigue se cumple en ella»¹⁷.

2.2. EVA, FIGURA DE LA IGLESIA

En este comentario de San Agustín no he encontrado ningún texto en el cual se contemple a Eva como tipo de María¹⁸, sino sólo de la Iglesia. Por eso dice justamente Congar que la «ecuación» común en los Padres no es *Eva : María :: Adán : Cristo*, sino que el primer miembro de la analogía es *Eva : Iglesia*, y piensa que la primera fórmula correspondería a desarrollos muy posteriores¹⁹.

¹⁶ *In Jo. ev. tr.* VIII, 4, CCL 36, 84.

¹⁷ Y. CONGAR, o.c., p. 29. E inmediatamente se refiere, por supuesto, a San Agustín.

¹⁸ En el comentario, San Agustín menciona a Eva once veces. De éstas, sólo en una se refiere a María, y no como antitipo de Eva. Sólo usa la referencia a ésta para indicar en qué sentido la Biblia la llama «mujer» siendo aún virgen, en el Génesis, y, *por tanto*, que la palabra «mujer» aplicada a María no significa *lingüísticamente* la pérdida de la virginidad, sino sólo su pertenencia al sexo femenino: *In Jo. ev. tr.* X, 2, CCL 36, 101. En tres ocasiones se refiere al pecado de Adán y Eva: *In Jo. ev. tr.* VII, 21, CCL 36, 79; VII, 4, CCL 36, 83; VIII, 5, CCL 36, 84. En las siete referencias restantes, la tipología de Eva se refiere a la Iglesia.

¹⁹ Cf. Y. CONGAR, o.c., p. 4. Sin embargo, reconoce que de algún modo se encuentra ya relacionada en varios Padres Eva con María, en cuanto: a) lo que una mujer perdió, se ganó por la segunda; b) en cuanto María, al engendrar a Cristo,

En este libro que estudiamos, el Obispo de Hipona claramente relaciona Eva y la Iglesia: así como la primera se unió a Adán para procrear la humanidad pecadora, y recibió con Adán el mandato de Dios: «Por eso dejará el hombre a su padre, para unirse con su mujer, y serán dos en una carne» (Gén 2,24), así el Verbo se hizo carne, «dejando» a su Padre en cuanto se vació de la forma de la divinidad, para tomar la del siervo y unirse así a la Iglesia por su carne. Y concluye con tres líneas bellísimas:

«Adán duerme para que nazca Eva; Cristo muere para que nazca la Iglesia. Eva nace del costado del Adán durmiente; la Iglesia, del costado de Cristo muerto, traspasado para que de él brotasen los sacramentos»²⁰.

Otras breves referencias al tema que, pasando rápidas como un relámpago, iluminan apenas un punto, se encuentran más adelante: en la conversación de Jesucristo con Nicodemo contemplamos a éste que no puede entender lo que significa renacer de nuevo. Agustín reflexiona: es que solamente conocía el nacimiento carnal, que proviene de Adán y de Eva. Ignoraba el nacimiento que proviene de Dios y de la Iglesia, por el Espíritu²¹.

2.3. MARÍA VIRGEN, MODELO DE LA IGLESIA

Para entender ese lazo misterioso entre María y la Iglesia hemos de volver al principio del Cardenal de Lubac, que, siguiendo a Agustín, ve las dos unidas no directamente, sino en el misterio de Cristo:

es *tipo* de la Iglesia, «segunda Eva» que engendra hijos para el segundo Adán; c) en cuanto entre María y la Iglesia hay una cierta semejanza a la relación entre Cristo y sus miembros: *ibíd.*, p. 5.

Tiene razón Congar si se refiere a que en Agustín no se encuentra el paralelismo de *Eva* madre de la raza caída y *María* que engendra la raza redimida (más bien es la Iglesia la Madre de los que creen en Cristo). En efecto, en los textos en que (fuera del comentario a San Juan, y con frecuencia en sus sermones) el Santo Doctor habla de Eva y María, lo hace en el primer sentido de que trata Congar: por Eva entró el pecado en el mundo, en cuanto hizo pecar a Adán: por María entró *no la gracia* en el mundo, sino la carne de Cristo, mediadora de la gracia. La comparación resulta pues indirecta: cf. *Sermo* 12,12, PL 38, 105s; 232, 2, PL 38, 1108; 281, 3; PL 38, 1284s. En el mismo sentido cf. V. CAPANAGA, o.c., p. 18-20. Y para un estudio más completo cf. H. BARRÉ, *Le mystère d'Eve à la fin de l'époque patristique en Occident*: Et. Mar. 13 (1955) 61-97).

²⁰ *In Jo. ev. tr.* IX, 10, CCL 36, 96.

²¹ *Ibíd.*, XI, 6, CCL 36, 113.

«En Agustín recurre frecuentemente el tema: *también la Iglesia es Virgen y Madre*. En una y en otra él admira la misma virginidad fecunda, o la misma fecundidad virginal. Para celebrar esta virginidad de la gran "Madre de los Vivientes", que lo hace "imitar la Madre de su Señor", San Agustín trae a colación, entre otras razones, su fe siempre íntegra, su esperanza firme y su amor sincero. Así presenta a la misma luz esta "virgen sagrada", esta "madre espiritual", "en todo semejante a María", en su acto de dar a luz... La Iglesia da a luz multitudes, y las hace sus hijos reunidos de todos los lugares, otros tantos miembros de un cuerpo único; en modo semejante a como María, dando a luz a uno llega a ser madre de las muchedumbres, así la Iglesia, dando a luz a las muchedumbres, se convierte en madre de la unidad»²².

Aunque el Cardenal de Lubac cita en apoyo de su afirmación anterior una multitud de textos agustinianos, curiosamente prescinde totalmente del comentario al evangelio de San Juan. Razón de más para mirar que en este libro se encuentra una de las ideas mariológicas más firmes del Obispo de Hipona, pues afirma en ella exactamente lo mismo que en el resto de las obras citadas.

Adelante veremos otras conexiones íntimas entre la virginidad de María y el ser y la obra de Cristo. En cuanto al modelo de maternidad de la Iglesia, encontramos un largo texto en el comentario a *Jn* 3,19 sobre lo que significa engendrar virginalmente:

"Son diversos los miembros de la Iglesia, y veis que gozan de diversos dones por los que ejercitan sus capacidades: casados, casadas, viudos y viudas que permanecen tales, unos que permanecen vírgenes desde la infancia, otros que posteriormente consagran su virginidad. Son diversos sus ministerios, pero todos ellos forman una sola virgen. ¿Dónde está dicha virginidad? No ciertamente en el cuerpo, pero el cuerpo conserva la virginidad de la mente. ¿Y qué significa esa virginidad de la mente? Es la fe íntegra, la esperanza firme, la sincera caridad»²³.

Uno de los temas que suelen ser más socorridos en la mariología agustiniana es precisamente el hermosísimo de la concepción de Jesús por la fe antes de ser concebido carnalmente en el vientre de María. Y en tal sentido María es prototipo de la Iglesia, la cual engendra a los miem-

²² H. DE LUBAC, o.c., p. 281s.

²³ *In Jo. ev. tr.* XIII, 12, CCL 36, 137.

bros de Cristo por la fe en el bautismo, en modo virginal. Pero, a decir verdad, dicho tema se encuentra más explícito en otras obras de San Agustín²⁴. En la que nos ocupa apenas lo descubrimos insinuado en algunos textos, cuya inteligencia nos es posible precisamente gracias a los otros textos citados, en los cuales (y entonces el paralelismo con la Iglesia resulta más claro) la concepción de Cristo en el seno de María es totalmente obra de la gracia (trinitaria); la fe de María es sólo apertura libre y disposición de servicio. Así, la Iglesia engendra a sus hijos por la fe: es decir, el Espíritu, por el bautismo, los engendra en el seno de esta segunda virgen.

Sólo indirectamente encontramos esta bella idea en el comentario a San Juan, sobre Jn 2,12: «Descendió Jesús de Cafarnaúm, con su madre y sus hermanos.» ¿Es que María tuvo otros hijos?, se pregunta, y luego hace referencia a Lc 11,27-28. No. En la Escritura se llaman «hermanos» los parientes cercanos²⁵. Pero además son hermanos de Jesús sus discípulos, porque custodian por la fe su palabra. Y por ello es y ha sido María primeramente su Madre:

«Es como decir: la misma madre mía, a la que llamáis feliz, lo es porque guarda en su corazón el Verbo de Dios, no porque en ella se encarnó el Verbo para habitar entre nosotros; sino porque ha custodiado dentro de sí ese mismo Verbo por el cual ella misma fue creada, y que luego en ella se hizo carne»²⁶.

Y puesto que la maternidad de los miembros de Cristo es atribuida primariamente a la Iglesia y la de María es contemplada como el prototipo, tiene razón Congar cuando afirma que en Agustín la maternidad

²⁴ «No (se dignó tomar nuestra carne) según la concupiscencia del hombre y de la mujer: la virgen creyó, la virgen concibió, la virgen dio a luz, y permaneció virgen»: *Sermo* 170, 3, PL 38, 928. «La Virgen María no tuvo relaciones con un varón para concebir; sino creyó y concibió»: *Sermo* 233, 4, PL 38, 1114. «Afirmamos que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María, porque la santa concepción (de Cristo) en el útero de la Virgen no provino de la ardiente concupiscencia de la carne, sino de la ferviente caridad de la fe»: *Sermo* 214, 6, PL 38, 1069. Y sobre todo el ya clásico: «Dichosa María, la que dio a luz por la fe al mismo que había concebido por la fe, concibiéndolo antes en su mente que en su vientre»: *Sermo* 215, 4, PL 38, 1074.

²⁵ En dos ocasiones vuelve sobre el mismo tema: la Escritura llama «hermanos» a Abraham y Lot (Gen 13,8) por más que eran tío y sobrino (Gen 14,14). También Jacob llama «hermano» a Labán, que en realidad era hermano de su madre (Gen 11,27.34; 29,12-15): *In Jo. ev. tr.* X, 2, CCL 36, 101; XXVIII, 3, CCL 36, 278.

²⁶ *In Jo. ev. tr.* X, 2, CCL 36, 102. Y cf. *De Sancta Virginitate* 3, PL 40, 398: de nada le hubiese valido a María llevar a su hijo en el seno, si antes no lo hubiese llevado en su corazón.

espiritual de María respecto a los cristianos puede sólo afirmarse de manera indirecta, en cuanto hay por analogía un misterio de continuidad entre la maternidad de María y la de la Iglesia: *así como* en el seno de María fue concebida la carne de Cristo, cabeza de la Iglesia²⁷, misterio hecho posible por la fe de la Virgen, *así también* la Iglesia, por la fe virginal, recibe en su seno a los hijos engendrados por la gracia de Cristo:

«Hemos ya hablado del carácter virginal de esta maternidad, que consiste en el hecho de que todo viene de lo alto, de Dios, sin mezcla alguna de lo terreno. En este sentido María ha concebido por la fe, no porque su fe fuese la razón formal de su maternidad; sino porque de su parte no tiene ni ha tenido otra cosa fuera de su fe. Podríamos decirlo así: la fe de María no es la energía por la cual ella ha concebido y dado a luz a Jesús, sino más bien la disposición gracias a la cual el único poder, el del Espíritu Santo, ha podido actuar en ella»²⁸.

2.4. MARÍA Y LA HUMANIDAD DE JESUCRISTO

Comentando Jn 2,4, «¿qué nos va a ti y a mí, mujer? Aún no ha llegado mi hora», Agustín se vuelve a los herejes docetas y maniqueos, que, basados en dicho texto, niegan que María sea verdadera madre de Jesús, ya que éste se dirigió a ella llamándola no *madre*, sino *mujer*. Así, afirman, el Verbo no asumió una verdadera carne, sino sólo una apariencia. Esto, dice el santo, es violar la virginidad de la Iglesia, porque es destruir su fe, que tiene por fundamento la verdad. Y Cristo es la verdad, mientras el demonio es el padre de la mentira. Por ello quienes no nacen de la virginidad de la fe de la Iglesia viven poseídos de la vieja serpiente. Y concluye:

«Y Cristo de tal manera es la verdad, que debes aceptar como verdadero todo lo suyo: verdadero Verbo y Dios igual al Padre, verdadera alma, verdadera carne, verdadero hombre, verdadero Dios, verdadero nacimiento, verdadera pasión, verdadera muerte, verdadera resurrección»²⁹.

²⁷ Y. CONGAR, o.c., p. 29.

²⁸ *Ibíd.*, p. 32s. Pero, concluye Congar allí mismo, esta fe la cualifica formalmente no como Madre, sino como discípula, y por tanto como *miembro* de la Iglesia.

²⁹ *In Jo. ev. tr.* VIII, 5, CCL 36, 85.

Agustín está muy cerca del espíritu de Juan, que ya al escribir su evangelio y en seguida sus cartas tuvo que enfrentarse a los docetas. En el siglo V, el Obispo de Hipona hace lo mismo, sólo que la vieja herejía se le presenta en la versión maniquea, sobre todo en la doctrina de Fausto³⁰. La virginidad de María está entonces al servicio de la verdadera ontología de Jesús: como Hijo del Padre, no tiene padre terreno sino ha sido concebido virginalmente; como hijo de María se ha hecho en su seno verdadera carne. Sobre Jn 5,20 el santo dice:

«Y le mostrará obras aún mayores que éstas, y os admiraréis. Mostrará, habla en forma cuasi temporal; por tanto, refiriéndose casi al hombre hecho en el tiempo, ya que como Verbo de Dios no ha sido hecho, sino por él han sido hechos los tiempos; pero Cristo ha sido hecho hombre en el tiempo. Se sabe bajo qué consuelo y qué día fue concebido por el Espíritu Santo y cuándo María dio a luz a Cristo. Luego en cuanto hombre fue hecho en el tiempo aquel mismo Dios por el que fueron hechos los tiempos»³¹.

En cambio, ataca la herejía contraria, el arrianismo implícito, cuando, comentando Jn 7,27: «De éste sabemos de dónde viene; pero cuando venga el Cristo nadie sabrá de dónde viene», afirma que el no reconocimiento de la divinidad de Cristo se debe a que los judíos no reconocían (o incluso no sabían) su nacimiento virginal, pues veían en él la carne común de cualquier hombre, pero no su secreto, que apenas conocían María y José, este último como testigo fiel y protector del misterio. Si hubiesen reconocido, en cambio, su concepción virginal habrían sabido que, aun siendo verdadero hombre, procedía del Padre³².

³⁰ Por ello es tan rico este aspecto de la mariología agustiniana en su tratado *Contra Faustum Manichaeum*, en PL 42. Agustín murió en el año 430. Un año después sería definido el dogma de la maternidad divina de María, no precisamente para sólo alabar a María y defender la devoción de los monjes orientales a la *Theotókos*, sino cristológicamente para proteger la verdad tanto de la naturaleza divina como de la carne de Cristo.

³¹ *In Jo. ev. tr.* XXIII, 12, CCL 36, 241.

³² Cf. *ibíd.*, XXXI, 3, CCL 36, 295. Esta persuasión agustiniana que hace al teólogo ligar de manera indeseable la virginidad de la concepción de Jesús en el seno de María, y la «protección» (por la virginidad de María) de la doble naturaleza de Jesucristo, es tan profunda, que aparece con muchísima frecuencia en sus escritos. Esa virginidad es, por ejemplo, el signo de que ese hijo de María por una parte no tenía por qué considerar rapiña el ser igual a Dios, ya que como persona de la Trinidad había efectuado con poder esa concepción en el seno de María, y como su hijo en la carne había empezado a existir en la forma de siervo: cf. *De Trin* 2, 20, PL 42, 858; *id.* en *ibíd.*, 15, 46, PL 42, 1093s. «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros: porque se hizo hombre en María la Virgen, es hijo del hombre»:

2.5. MARÍA, «MADRE» Y «MUJER»

Profundizando en lo que significa la doble expresión que encontramos en Jn 2,1-4 para cualificar a María, el santo doctor responde a los docetas maniqueos que ambos términos indican la doble relación de María con Jesús. No es que el evangelio desconozca la maternidad de María, puesto que la llama primero y explícitamente «la Madre de Jesús». Luego si éste en seguida se dirige a ella como «mujer», no es por desconocerla como madre, sino para subrayar algún significado más profundo.

2.5.1. *María es creatura y engendradora, hija y madre*

Jesús se dirige a ella, según su naturaleza humana, como a su *madre*; según su divinidad, como a *mujer*:

«En cuanto Señor del mundo y Señor del cielo y de la tierra, es Señor también de María; en cuanto es creador del cielo y de la tierra, también creó a María; pero en cuanto está dicho: *engendra-do por una mujer, bajo la ley (Gal 4,4)*, es hijo de María. El mismo es Señor e hijo de María, creador y creado de María»³³.

No hay que extrañarse, sin embargo, de esta doble relación de Jesús con su madre, sino descubrir en ella la doble naturaleza del mismo en su única persona. Así, en el mismo texto San Agustín nos recuerda que también en otros casos Jesús indicó esta doble relación, como cuando propuso a los judíos el enigma de por qué el Mesías que habría de venir *sería* hijo de David, según las Escrituras; pero al mismo tiempo, y de acuerdo a la misma Palabra divina, *es* Señor de David (cf. Rm 1,3; Ps 109,1). Ya anteriormente el Obispo de Hipona había usado el mismo razonamiento cuando, reflexionando sobre el bautismo de Jesús, y refiriéndose a la dificultad que, según Mateo, encuentra el Bautista para ejercitar con Cristo su ministerio, debe, sin embargo, hacerlo conforme a la «justicia»: el mismo que como Dios había santificado a Juan en el vientre de su madre ahora debía, en cuanto hombre, ser por él bautizado³⁴.

In Jo. ev. tr. XIX, 15, CCL 36, 198; «Predicamos a Cristo, Verbo de Dios, hijo de Dios, por el que fueron hechas todas las cosas, que por dispensación de la gracia verdaderamente asumió una carne y nació de la Virgen: fue un niño en la carne, luego un joven en la carne, y finalmente padeció en la carne»: XIX, 10, CCL 36, 193.

³³ *In Jo. ev. tr.* VIII, 9 CCL 36, 88.

³⁴ *In Jo. ev. tr.* V, 4, CCL 36, 42s: «No os admiréis de lo que hizo con Juan,

2.5.2. *La «hora» de Jesús y la «hora» de María*

La referencia de Jesús a su «hora», que aún no había llegado, sirve a Agustán de clave para interpretar teológicamente este pasaje. En cuanto Dios, no tenía una «hora» ni una madre; en cuanto hombre, tenía una madre, y su «hora» no había llegado. Pero en todo el evangelio de Juan la «hora» de Jesús es el término pascual de su vida, y ni siquiera María había comprendido del todo el destino sacrificial de la carne de su hijo: al pie de la cruz un día debería ella (sin saberlo en el momento de las bodas de Caná) ejercitar plenamente su oficio de Madre, no en las circunstancias de la bodas. Porque el milagro lo hacía Cristo *en cuanto* Hijo del Padre que no reconocía ninguna madre; en cambio, debía morir como hijo de María: por ello en la cruz la reconocería como madre. Y así, para Agustín, las dos principales intervenciones de María en el evangelio de Juan están trabadas por una íntima y misteriosa ligazón que les da todo su significado teológico:

«Nuestro Señor Jesucristo era Dios y hombre: en cuanto Dios no tenía madre, como la tenía en cuanto hombre. María era su madre en cuanto a la carne, era madre de su humanidad, y madre de su debilidad que él asumió por nosotros. Pero el milagro que habría de hacer lo haría según su divinidad, no según su debilidad... Su madre le exigía un milagro; pero él, como si desconociese aquellas vísceras humanas, actuó con su divinidad, como si dijese: tú no engendraste aquello mío que hace el milagro, porque no engendraste mi divinidad; pero ya que engendraste mi debilidad, te reconoceré como madre cuando esa debilidad esté pendiente en la cruz»³⁵.

Así, la cruz no es solamente la «hora» de Jesús, sino también la «hora» de su madre. Entonces no sólo la reconoció como tal, sino que con el afecto de un hijo cumplió con su deber aun en medio de la más grave tribulación: en la cruz, actuando como hijo, nos dice el camino moral de la responsabilidad y el respeto de un hijo hacia sus padres. Así, «aquel madero en que estaban clavados los miembros del Jesús agonizante fue también la cátedra del Cristo maestro»³⁶.

pues lo mismo hizo con su madre. Pues de él se dijo: *Todo fue hecho por él*. Si todo lo hizo, entonces también hizo a María, de la que luego nació Cristo. Entienda vuestra caridad: Así como creó a María y luego fue creado por María, así bautizó a Juan y luego fue bautizado por él».

³⁵ *In Jo. ev. tr.* VIII, 9, CCL 36, 87. Y cf. *De vera rel.* 31, PL 34, 135; *Sermo* 218, 10, PL 38, 1086.

³⁶ *In Jo. ev. tr.* CIX, 2, CCL 36, 658.

Finalmente, hay otro elemento importante en la simbología agustiniana: el lazo profundo que hay entre el sepulcro nuevo y la virginidad de María. Ya mucho antes de la cruz el santo doctor había utilizado la misma misteriosa conexión para hablar de la perpetua virginidad de la Madre de Jesús: tratando sobre si quienes son llamados «hermanos de Jesús» son hijos de María según la carne, responde lo que ya hemos dicho antes (cf. nota 25); añadimos aquí la razón teológica, que resalta del símbolo:

«Por tanto, cuando oigáis hablar de los hermanos del Señor, debéis entenderlo como parientes de María, no en cuanto ella haya dado a luz otra prole. Pues así como en el sepulcro donde fue puesto el cuerpo del Señor no fue sepultado ningún otro muerto ni antes ni después, así el útero de María ni antes ni después concibió ningún otro mortal»³⁷.

Ahora, tras su muerte en la cruz, el Señor fue depuesto en un sepulcro nuevo. Agustín ve en ello una continuidad con el seno de María en el cual Cristo fue engendrado: de ambos parte la nueva vida como algo *nuevo*, como una intervención de Dios en esa «tierra virgen», y de esa novedad brota nuestra salvación³⁸.

3. MARIA Y LA SALVACION POR JESUCRISTO

Así pues, para Agustín la virginidad de María es el signo de toda una nueva dispensación, el signo de la gracia divina que actúa en quien se abre por la fe, sin intervención de la carne y de la sangre. Por ello, dice el santo, los judíos no comprendían a Cristo, porque todo lo juzgaban a la luz de la carne y de la sangre, incluida la gracia divina. Para ellos, la bendición del Señor (según el Antiguo Testamento) se concretizaba en los frutos de la tierra. Pero:

«¿Qué es el Antiguo Testamento? Una heredad que pertenece al hombre viejo. Nosotros fuimos renovados, fuimos hechos hombres nuevos, en virtud de que vino a nosotros aquel hombre nuevo. ¿Pues qué mayor novedad que nacer de una virgen? Y como no había en

³⁷ *Ibíd.*, XXVIII, 3, CCL 36, 278.

³⁸ *Cf. ibíd.*, CXX, 5, CCL 36, 662s.

él nada que debiese ser renovado, porque no tenía pecado, por ello nació según un parto nuevo. Y en ese nuevo parto nosotros también hemos sido hechos hombres nuevos»³⁹.

¿Y cuál es la novedad del Nuevo Testamento, que ha iniciado en el seno virginal de María? Que desde ese momento comienza a predicarse la Palabra de Dios *en la carne*, y a partir de entonces sabemos también por la fe que no hay ni ha habido una dispensación de la gracia de Dios que no sea también por la carne de Cristo. Así, comentando Jn 5,25: «cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y quienes la oyeren vivirán», nos dice que oír es obedecer, es creer, y tal obediencia y fe es lo que nos lleva a la vida. ¿Pero qué se ha de oír para creer y obedecer?

«Se predica a Cristo, el Verbo de Dios e Hijo de Dios, por el cual todas las cosas fueron hechas, y que la gracia de la disposición por la carne asumida en el que nació de la virgen, fue niño en la carne, joven en la carne, padeció en la carne, murió en la carne, resucitó en la carne, subió al cielo en la carne, y prometió nuestra resurrección en la carne y en la mente; aunque primero en la mente, luego en la carne»⁴⁰.

3.1. MARÍA Y LA TEOLOGÍA DEL «INTERCAMBIO»

En los Padres griegos, ya desde San Ireneo, el «intercambio» era una categoría bastante común para explicar teológicamente la obra salvífica de Jesucristo: el Verbo se ha hecho carne, a fin de que los hombres participemos de la naturaleza divina. Es una manera de proponer la función de Cristo que Agustín asimiló en su edad madura, y por ello se encuentra comúnmente en sus obras después del año 400. Podríamos decirlo con sus palabras: «Para que naciósemos de Dios, el Hijo ha na-

³⁹ *Ibíd.*, XXX, 7, CCL 36, 292s. Agustín se deleita en este tema. ¿Por qué ha comparado el seno virgen de María con el sepulcro nuevo? Porque para el Santo, María es la «tierra virgen» donde fue engendrado el nuevo Adán, cuyo signo era aquella otra tierra virgen de la que fue creado el primero: reluce así la intervención creadora y gratuita de Dios tanto en la primera creación del hombre como en su re-creación. Así, por ejemplo, comentando en otra obra *Gen* 2,6, nos dice: «La faz de la tierra, es decir la dignidad de la tierra, se entiende correctamente María la virgen madre del Señor, la cual regó el Espíritu Santo, que en el evangelio es llamado agua y fuente: como si hiciese así un tal hombre de una tal tierra»: *De Gen. contra Man.* 2, 37, PL 34, 216.

⁴⁰ *In Jo. ev. tr.* XIX, 10, CCL 36, 193.

cido primero de la carne humana»⁴¹. La novedad en el comentario a Juan es que aquí se contempla ese intercambio realizado precisamente por razón del nacimiento del Verbo en la carne de una mujer:

«Para que los hombres naciesen de Dios, primero Dios nació de ellos. Pues Cristo es Dios y es nacido de los hombres. No buscó sino una madre en la tierra, pues ya tenía un Padre en el cielo: nacido de Dios por el cual hemos sido creados, para que, nacido de mujer, nos re-crease. Por tanto, no te admires, oh hombre, de ser llamado hijo por la gracia, ya que naces de Dios según su Verbo»⁴².

3.2. MARÍA Y LA «HUMILDAD DE DIOS»

Agustín, al profundizar en la doctrina sobre el pecado, del que nos ha salvado Jesucristo, descubre que «la raíz de todo pecado es la soberbia»⁴³. El pecado será *de robo, de asesinato, de desobediencia*, pero todas estas acciones serán siempre manifestaciones de un mismo pecado oculto. Más aún, prosigue el mismo texto apenas citado: «El principio de toda soberbia es la apostasía de Dios.» Por ello tanto insiste el comentario a San Juan en considerar la salvación del hombre actuada por el Señor como una curación de la soberbia:

«A causa de la transgresión de la ley, los soberbios quedaron enfermos, y la enfermedad de los soberbios se convirtió en confesión de los humildes. Ahora que los enfermos reconocen su enfermedad, que venga el médico a curarlos»⁴⁴.

⁴¹ Cf. *In Jo. ev. tr.* II, 15, CCL 36, 19; *De Trin* IV, 2, 4, CCL 50, 164; *De civ. Dei* XXI, 15, CCL 48, 781, etc.

⁴² *In Jo. ev. tr.* II, 15, CCL 36, 18s. En *ibid* XX, 8, CCL 36, 125, la base de nuestra elevación a la dignidad de hijos de Dios se debe al «intercambio», cuyo fundamento teológico es que Cristo es Hijo de Dios e hijo de María: «Nacido de María, no se alejó del Padre. Debemos aceptar dos nacimientos en Cristo: uno divino, otro humano. Según el primero fuimos creados, según el segundo re-creados. Ambos nacimientos son dignos de admiración: el primero, sin madre, el segundo sin padre... Así, hermanos, Dios quiso ser hijo del hombre y que nosotros fuésemos hijos de Dios. El descendió por nosotros, para que pudiésemos por él ascender».

⁴³ *In Jo. ev. tr.* XXV, 15, CCL 36, 256. Y cf. *De Gen. ad litt.* XI, 5, 7, PL 34, 432; *ibid.*, 15, 19, col. 435s; *De Trin.* IV, 10, 13, CCL 50, 178; *De Civ. Dei*, XIV, 13, CCL 48, 434.

⁴⁴ *In Jo. ev. tr.* III, 2, 3, CCL 36, 20s; cf. *ibid.*, II, 4, p. 13s.

Y tal «médico» divino cura la enfermedad de la soberbia humana aplicando en su propia carne la medicina contraria, es decir, la humildad. Por ello Agustín usa tanto dicha categoría para llamar al Cristo salvador el «mediador de la humildad», que nos libra de nuestra soberbia, siendo él, en su carne, la «humildad de Dios»⁴⁵. Dos son los momentos clave en que la carne de Cristo se manifiesta especialmente como el signo de la «humildad de Dios»: la encarnación y la cruz: la primera como fundante, la segunda como manifestación culminante.

Es aquí precisamente donde, también ella humildemente, María es como el vaso en que se vuelca dicha humildad. El santo doctor, al comentar Jn 1,21, acude como un apoyo a Dn 2,34: «Y aquella piedra creció y se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra», y dice:

«Esta montaña es el reino judío, que no había llenado toda la tierra. De ella se desgajó aquella piedra, porque en él nació en carne el Señor. ¿Y por qué se dice "sin manos"? Porque una virgen lo dio a luz, sin que interviniese varón. Así el Señor se ha hecho la piedra desgajada no por mano de hombre, a los ojos de los judíos: pero era una piedra humilde»⁴⁶.

Y ésta es precisamente la más fuerte razón para hablar de la «humildad de Dios»: su pertenencia en la carne al pueblo de Israel, un pueblo pequeño y pobre, garantizada por haber tomado carne en el seno de una virgen israelita; y, sin embargo, no dejando de ser el Señor de ese pueblo, de toda la humanidad y de toda la tierra. Y tal humildad es nuestra salud:

«Escuchemos pues, como hermano, a quien escuchábamos como Creador; como Creador, porque desde el principio existía el Verbo; como hermano, porque nació de la Virgen María. En cuanto Creador existía ya antes de Abraham, de Adán, de la tierra, del cielo, y de cuanto existe corporal o espiritualmente. En cuanto hermano, por ser del linaje de Abraham y de la tribu de Judá, nacido de una virgen israelita. Por ello, si quien nos habla es Dios y hombre, debemos distinguir las palabras que nos dirige como Dios y como hombre. Porque en ocasiones nos dice lo que toca a su majestad, y en ocasiones lo que se refiere a su humildad. Es excelso el mismo que se ha hecho humilde para elevarnos a su excelsitud»⁴⁷.

⁴⁵ Cf. *In Jo. ev. tr.* XXV, 15s, CCL 36, 256ss. Y: «Así como el demonio soberbio ensoberbeciendo al hombre lo condujo a la muerte, así el Cristo humilde devolvió al hombre a la vida, mediante su obediencia»: *De Trin* IV, 10, 13, CCL 50, 178; cf. *De nat. et grat.* 24, 27, PL 44, 260.

⁴⁶ *In Jo. ev. tr.* IV, 4, CCL 36, 32.

⁴⁷ *In Jo. ev. tr.* XXI, 7, CCL 36, 216. En otra ocasión hablando de la «Madre Sion»,

3.3. MARÍA Y LA ABSOLUTA SANTIDAD DE CRISTO

Según toda la tradición doctrinal de la Iglesia, de la que San Agustín es un excelente representante, la impecabilidad de Cristo es indispensable para su obra redentora. No se trata solamente de una santidad *de facto* en cuanto Jesucristo no hubiese cometido ningún pecado actual, sino de la ausencia absoluta de todo pecado y de toda pecaminosidad, aun manteniendo la libertad humana. Coherente con la corriente de su pensamiento, el Obispo de Hipona descubre en la concepción virginal del Señor el signo de su absoluta santidad, que proviene de la unión de las dos naturalezas en una persona.

Y así, el que haya sido concebido virginalmente de María sería para el santo doctor la garantía de dos aspectos inseparables: primero, de la realidad de la condición divina de Jesús, que nace sin otro padre que el celeste: tal divinidad es la fuente de su santidad. Pero no menos importante para nuestra salvación es el segundo: el nacimiento de María Virgen por una parte garantiza que la carne de Jesús sea verdaderamente adamítica, es decir, humana, pero concebida *no según la carne adamítica*, que es carne de pecado⁴⁸.

«Todos nacen de aquella raíz y de aquella descendencia de la que canta, gimiendo, David: *He sido concebido en la iniquidad, en pecado me alimentó en su útero mi madre*» (Ps 51,7). Luego sólo aquel Cordero no nació así. Porque no fue concebido en la iniquidad, no fue concebido de la mortalidad; ni lo alimentó su madre en pecado, en su útero, pues lo concibió y dio a luz virginalmente: lo concibió en la fe, y en la fe lo recibió. Luego es el *Cordero de Dios*. No tiene pues la heredad de Adán, de quien recibió la carne, pero sin asumir su pecado»⁴⁹.

dice que «de ella tomó carne, porque de ella viene la Virgen María, en cuyo útero tomó la forma de siervo y se dignó aparecer humildísimo»: *In Jo. ev. tr. XVI, 7 CCL 36, 169*.

⁴⁸ He aquí un elemento de perplejidad al que da pie la doctrina agustiniana: pues si el pecado original se transmite por la fecundación natural, entonces en el caso de Jesucristo-hombre se puede afirmar que nació sin el pecado de Adán por haber sido concebido virginalmente. Pero entonces ¿no milita esta argumentación contra la posibilidad de la Inmaculada Concepción de María? De hecho así lo han interpretado muchos teólogos posteriores, precisamente tratando de ser fieles a San Agustín. Baste un autorizadísimo ejemplo: «Entre los hijos de los hombres únicamente el Señor Jesús nació inocente, porque sólo él fue concebido sin la polución de la concupiscencia carnal»: S. LEÓN MAGNO, *Sermo 25, 5, PL 54, 211*.

⁴⁹ *In Jo ev. tr. IV, 10, CCL 36, 36*. Es claro, según la teología agustiniana, que Jesús podía ser concebido en una carne adamítica *no mortal*, ya que la mortalidad

3.4. MARÍA Y LA LUZ DE CRISTO

Desde el principio de su vida cristiana Agustín apreció grandemente el neoplatonismo como un vehículo en muchos puntos apto para explicar en su tiempo la doctrina cristiana. Es muy conocida, por ejemplo, su filosofía de la «iluminación», que luego le ayudó a interpretar la salvación del hombre por la luz del Verbo que lo ilumina interiormente. Pero en ningún momento permitió a su fe en Jesucristo ceder ante las categorías filosóficas⁵⁰. Una vez llegado a la madurez de su pensamiento conservó la estima de su juventud por esa filosofía; pero ante la problemática que le presentaba un pelagianismo excesivamente confiado en la sabiduría humana, el santo doctor profundizó en su teología para subrayar aquellos elementos de la fe que eran irreductibles al pensamiento filosófico. Así, en el comentario a San Juan, como lo hemos visto varias veces, la salvación del hombre está centrada en la *carne de Cristo*. Es todavía el Verbo quien ilumina al hombre, pues en él estaba la luz desde el principio; pero lo hace *por la humanidad* visible que asumió en el seno virginal de María:

«Como el hombre Dios, nuestro Señor Jesucristo es Dios desde antes de todos los siglos y hombre en nuestro tiempo, Dios nacido del Padre y hombre de la virgen, es sin embargo uno y el mismo salvador y Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Dios y hombre. Juan fue ciertamente enviado antes que él, lleno de gracia, iluminado por aquel que es la luz... Se puede llamar también "luz" a Juan, pero no en cuanto él sea la luz, sino en cuanto fue iluminado. Porque

es el castigo del pecado en la carne. Por ello encuentra el valor de la muerte de Cristo (lo que de él heredó San Anselmo) en el hecho de que, *no debiendo morir*, asumió la muerte por pura liberalidad: cf. *In Jo. ev. tr.* III, 12s, CCL 36, 26. «Sufrió por nosotros la muerte que no le era debida, para que no nos dañase más la muerte que nos es debida»: *De Trin.* IV, 13, 17, CCL 50, 182; *In Jo. ev. tr.* XLI, 7, CCL 36, 361; *ibíd.*, XXXI, 6, p. 269s. Sobre la absoluta santidad de Cristo, debida en su carne a su concepción en un seno virginal, cf. además *In Jo. ev. tr.* X, 12, CCL 36, 108; XXXVI, 2, p. 324; XLIII, 9, p. 376; LXXIX, 2, p. 527.

⁵⁰ Un viejo y muy completo artículo de C. VAN CROMBRUGGE sobre la soteriología agustiniana, reconoce todos los elementos neoplatónicos que se encuentran en ésta, pero añade: «Pero por otra parte en ningún punto doctrinal de la cristología se hace sentir el influjo neoplatónico en detrimento de la ortodoxia... En el dominio de la cristología, así como en todos los otros campos, Agustín es ante todo el testigo y doctor de la fe de la Iglesia, y al mismo tiempo permanece fiel a su filosofía neoplatónica, pero solamente en cuanto se puede beneficiar de su adaptación al dogma eclesástico»: en *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*: Rev. d'Hist. Eccl. 5 (1904) 257.

es distinta la luz del que ilumina y la del que es iluminado; así nuestros ojos pueden ser llamados "luz", y sin embargo no ven en la oscuridad, aunque estén abiertos. Pero la luz que ilumina por sí misma es la luz también por sí misma, que no necesita de otra luz para poder iluminar; sino que todas las demás cosas la necesitan para poder brillar»⁵¹.

Y como de la luz del Verbo viene al hombre el conocimiento de Dios, quiere decir que nadie conoce a Dios sino por esa luz. En el fondo porque la luz y la verdad son el mismo Verbo. Pero el hombre no tiene más acceso a él, tras la encarnación, sino por la carne asumida. Por eso únicamente conocemos a Dios en la humanidad de Jesucristo; ésta, engendrada en el seno de la Virgen Madre, es el único camino, verdad y luz para que el hombre pueda llegar al conocimiento del Padre. Comentando Jn 8,32, nos dice Agustín:

«La verdad es inmutable. La verdad es el pan que alimenta la mente, y nunca falta. Transforma al que la come, pero ella no se transforma en él... La verdad misma es el Verbo de Dios, el unigénito que es Dios delante de Dios. Esta verdad tomó carne por nosotros y nació de la Virgen María... Era pues esta verdad la que estaba latente en la carne cuando hablaba a los judíos. Estaba latente no para que se le negase, sino para diferir su revelación; y ésta se difería para poder padecer en la carne; y padeció en la carne para que fuese redimida la carne de pecado. Siendo pues visible en su carne nuestro Señor Jesucristo, y oculto en su divinidad, dijo a aquellos que habían creído a su palabra: Si permaneciereis en mi palabra, seréis en verdad mis discípulos... y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres»⁵².

4. CONCLUSION: NOS SALVA LA CARNE DEL HIJO DE MARIA

En conclusión, podemos decir que la mariología agustiniana es riquísima, pero en un sentido diverso de como lo es hoy. No se puede pretender que en el siglo v apenas iniciado, y anteriormente al Concilio de

⁵¹ *In Jo. ev. tr.* XIII, 1, CCL 36, 141.

⁵² *Ibíd.*, XLI, 1, CCL 36, 357. Con cierta frecuencia vuelve sobre el mismo tema en este libro, si bien sólo en pocas ocasiones lo conecta directamente con María. En

Efeso, un Santo Padre nos responda ya a todas las cuestiones mariológicas surgidas a través de los siglos. No es justo forzar los textos para que digan lo que no dicen, por más que podemos reconocer ciertas semillas o atisbos de doctrinas posteriormente desarrolladas, aunque, a decir verdad, aún con frecuencia, en balbuceos. Ni hay que admirarnos, ya que la Iglesia crece cada día en la comprensión del misterio revelado (*DV*, 8).

Pero tampoco es necesario forzar los textos para descubrir la enorme riqueza y profundidad de la doctrina agustiniana. Respecto a la mariología, me parece que podríamos decir que se reduce en realidad a pocos principios, pero de una macidez indoblegable, porque están directamente conectados en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

La grandeza de María es su servicio a la carne de Cristo, y el valor de su misión, estar totalmente dedicada a la obra salvífica de su Hijo. Quienes leyesen superficialmente los textos agustinianos podrían correr el peligro de encontrar a María demasiado estática, pasiva. No es así. María proclama las grandezas del Señor y todas las generaciones la llamarán bienaventurada, *porque el Señor ha hecho en ella cosas grandes*. Pero ella ha ofrecido todo lo que tenía: su fe. Una fe que significa bíblicamente, como en el caso de Abraham, una entrega total y sin reservas. María es así el gran milagro del acogimiento de la gracia; de una gracia que no se queda en ella, sino que pasa por ella (como la carne de Jesús por su vientre virginal) para entregarse al mundo.

La grandeza de María es la carne de su Hijo. Y sin esa carne, según San Agustín, simplemente no hay salvación. Así, atacando a los doctas maniqueos que negaban la maternidad de María apoyados, falsamente, en la respuesta de Jesús, que la llama «mujer» (Jn 2,4), les advierte:

«Tenga cuidado de no creer que sabe, o se avergüence de confesar que no comprende tal respuesta (de Jesús), y así se vea obligado a creer o bien que el evangelista mintió cuando dijo: *Estaba ahí la Madre de Jesús*; o bien que Cristo mismo sufrió una muerte

un hermoso texto, en que condena a quienes quisieran imaginar a Dios según la fragilidad humana, les dice que ello es imposible, a menos que lo hagan a través de la carne de Cristo: así, a través de la carne, se puede conocer a Dios, y en esa carne «no sólo te invito, sino te impulso, a pensar en lo que ya conoces por tu humana fragilidad. Si tu fe es verdadera, entonces piensa en el Cristo nacido de María la Virgen, pero no pienses tales cosas (o sea la debilidad) de Dios. Fue niño, creció como un hombre, anduvo, tuvo sed y hambre, durmió como un hombre y finalmente sufrió, murió y fue puesto en el sepulcro como un hombre; y también como hombre resucitó y en la misma forma ascendió a los cielos ante los ojos de los discípulos, y como tal vendrá a juzgarnos»: *ibíd.*, XL, 4 CCL 36, 352. Y cf. *ibíd.*, XXVII, 4, CCL 36, 271; XIX, 15, CCL 36, 198; CXI, 2, CCL 36, 629.

falsa por nuestros delitos, o que fueron falsas las cicatrices que mostró por nuestra justificación... Porque si es ficticia su Madre, entonces también es falsa su carne, falsa su muerte, falsas las heridas de su pasión, falsas las cicatrices de su resurrección. Pero si es así, lo que salvará al creyente no será la verdad, sino la mentira»⁵³.

Pontificia Universidad Gregoriana
Roma

CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, S.J.

⁵³ *In Jo. ev. tr.* VIII, 7, CCL 36, 86.