



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CARLOS CHAVEZ SHELLY

GRACIA Y CIENCIA DE CRISTO EN SAN AMBROSIO

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

PAMPLONA

1992



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 21 mensis martii anni 1992

Dr. Marcellus MERINO

Dr. Dominicus RAMOS

Coram Tribunali, die 13 mensis iunii anni 1983, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXI n. 4



PRÓLOGO

Una de las más importantes tareas para la teología es la profundización en el misterio que encierra la Humanidad, asumida por el Hijo de Dios.

En el presente trabajo nos proponemos afrontar dos aspectos del estudio del Verbo Encarnado en los escritos de San Ambrosio, uno de los grandes Padres de la Iglesia en Occidente¹.

Se escuchan actualmente algunas voces discordantes, que han querido poner en duda la doctrina de la perfección de la Humanidad del Señor. Incluso ha habido quienes llegan a cuestionarse por qué razón se debe excluir de la Humanidad de Cristo el pecado, ya que al encontrarlo en la experiencia cotidiana de todo hombre, lo consideran como algo *esencial* de la existencia humana. Se ha sostenido también la ignorancia de Jesucristo con respecto a hechos concretos, como puede ser el día y la hora del Juicio universal².

El obispo de Milán nos presenta ya en el siglo IV «un sistema de las verdades cristianas desde un principio armónico, con la exclusión de todo error (...) hasta tal punto que era considerado como el mejor testimonio de la fe de las Iglesias de Oriente y Occidente»³. Por esto nos acercamos a la doctrina de este Padre⁴, para investigar si en sus escritos podemos encontrar formulada la doctrina de la perfección suma de la gracia, desde el instante mismo de la Encarnación, y de la plenitud del conocimiento humano del Señor.

La cristología de San Ambrosio ha sido objeto de pocos estudios⁵. O. Faller resume la aportación del Obispo señalando que «sus expresiones acerca de las dos naturalezas, divina y humana, unidas en la Persona divina del Verbo, eran tan felices que fueron repetidas en los Concilios de Efeso (a. 431) y Calcedonia (a. 451)»⁶.

Su posición en el debate cristológico de su tiempo se centra en el desenmascaramiento del apolinarismo⁷, del que era buen conocedor y al que combatió con las armas de que disponía⁸.

a) A San Ambrosio le correspondió el honor de bautizar a San Agustín, el *Doctor gratiae*, el 24 de abril del año 387⁹. No parece necesario advertir que su doctrina sobre la gracia no alcanzó las cumbres a las que más tarde llegaría San Agustín: en efecto, le tocó vivir al Obispo de Milán en la época anterior a la controversia pelagiana; en su tiempo los temas teológicos debatidos revestían caracteres muy diversos a los que darían, poco después, lugar a un desarrollo más profundo de la teología de la gracia. Es por ello bastante comprensible que los estudiosos de nuestro autor, dediquen muy poca o casi ninguna atención al estudio de la gracia¹⁰.

La cuestión de la gracia habitual estudiada en Jesucristo en cuanto hombre y en virtud de la unión hipostática, no ocupa, *a se*, un lugar preponderante, ni tiene un desarrollo especial en los estudios ambrosianos¹¹. Nuestro autor habla sólo ocasionalmente de la gracia de Cristo al hilo de otras cuestiones. Lo vemos principalmente en dos de sus obras dogmáticas: *De Fide*, donde trata fundamentalmente de la divinidad del Hijo, y *De Spiritu Sancto*, cuyo fin es mostrar la divinidad de la tercera Persona de la Santísima Trinidad.

b) La ciencia o conocimiento humano de Jesucristo han sido objeto de algunos estudios¹², sobre todo en base a *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, donde profundiza acerca de la ciencia adquirida o experimental de Nuestro Señor. Sobre la ciencia infusa sólo hay algunas alusiones, sin propósito de profundizar en el tema¹³. Acerca de lo que, en el decir teológico se denominaría la ciencia de visión de Cristo, parece que hasta ahora nadie se ha ocupado de investigar en los escritos de nuestro Autor.

Estos son los dos aspectos de la Tesis doctoral que se publican: la gracia y la ciencia de Cristo desde la perspectiva de su naturaleza humana. La temática global de la Tesis es la siguiente:

En la primera parte se procura mostrar, en la enseñanza del doctor milanés, la realidad de la existencia de la gracia de Cristo, en base a diversos textos que nos hablan de la santidad de la naturaleza humana del Señor. Esta realidad —la existencia de la gracia de Cristo— será confirmada y reafirmada ampliamente en el capítulo siguiente donde se trata de la plenitud de esa gracia: plenitud entendida en cuanto que no es susceptible de aumento. Algunos fragmentos, principalmente del libro *De Spiritu Sancto*, hablan por

sí solos. La inmunidad de pecado, aspecto negativo de la plenitud de gracia de Nuestro Señor, cierra esta parte y el estudio de la gracia de Cristo *in se*.

Terminamos tratando en la segunda parte el tema de la ciencia humana del Verbo Encarnado, fundamentalmente en base a fragmentos del libro *De Fide* y del Tratado *De Incarnationis Dominicae Sacramento*. Se hace hincapié en la perfección de esa ciencia y en la inmunidad de toda ignorancia.

Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al Dr. D. Marcelo Merino, por la guía y dirección de este trabajo, que no habríamos llevado a cabo sin su ayuda. Hacemos extensiva esta gratitud a D. José Antonio Riestra —que nos ofreció el tema del presente estudio—, D. Domingo Ramos-Lissón, D. Claudio Basevi, D. José Miguel Odero y D. Luis Alonso, por los consejos que contribuyeron a hacer posibles estas páginas.



CITAS PRÓLOGO

1. «Enuncia con mucha firmeza lo que es la fe de la Iglesia» (J. TIXERONT, *Historia de los Dogmas I: De San Atanasio a San Agustín (318-430)*, Pamplona 1913, p. 52; «Nos conecta más directamente con el *depositum* de la Tradición Apostólica, fuera de toda posible «contaminación» racionalista y todo *a-priori* filosófico: el valor de sus enseñanzas radica en que están por encima de enfoques particulares de escuela. La Cristología de los Padres occidentales no puede ser una cristología «alejandrina» ni una «antioquiense», porque ellos no estaban en condiciones de presentar sistemáticamente elaborado el contenido de la Revelación; y puesto que se limitan a reafirmarlo con gran fuerza y con la más esmerada fidelidad son unos testigos particularmente valiosos del contenido de la fe en Cristo» (C. BASEVI, *La Humanidad y la Divinidad de Cristo: Las controversias cristológicas del s. IV y las cartas sinodales del Papa S. Dámaso (366-377)*, «Scripta Theologica» 3 (1979), p. 955.
2. Se trata de algunos autores contemporáneos a los que se refieren, por ejemplo, C. BASEVI, *o.c.*, pp. 998-999 y D. OOS, *Reflexions sur l'actualité de la christologie de saint Thomas*, en «Doctor Communis» 34 (1981), pp. 58-71.
3. B. ALTANER, *Patrología*, 4ª ed., Madrid 1956, p. 328.
4. Escribe un gran conocedor y estudioso de nuestro autor: «En una primera lectura de los escritos ambrosianos, lo que más llama la atención es la presencia, o más bien, la preeminencia de Cristo: no hay página, no hay capítulo donde no resuene su nombre. Todos los escritos de S. Ambrosio son de carácter cristológico: Cristo es el gran protagonista. De modo que hablar de Cristo en San Ambrosio significa en cierto sentido tratar globalmente de toda la obra ambrosiana: en Ambrosio la cristología es también exégesis, es eclesiología, es teología trinitaria y sacramentaria, es doctrina moral y mística, es poesía» (G. COPPA, *Cristo in sant'Ambrogio*, en «Bessarione» 1 (1979), pp. 43-44).
5. Cfr. F.H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford, 1935 II, pp. 591 ss.; J. GAPP, *o.c.*, (según R. CANTALAMESSA, esta obra es hasta ahora el estudio más serio sobre el tema: cfr. R. CANTALAMESSA, *Ambrogio e i grandi dibattiti teologici del suo secolo*, en *Ambrosius Episcopus*, I, Milano 1976, p. 500); K. SCHWERDT, *Studien zur Lehre des hl. Ambrosius von der Person Christi*, Bückenburg 1937 (consultar también las recensiones a esta obra, de B. CAPELLE, en «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale» 3 (1938), p. 197 y de J. LEBON en «Revue d'histoire ecclésiastique» 34 (1938), p. 146); M. DRZECNIK, *Doctrina S. Ambrosii de Christo Deo-Homine*, Maribor 1938; W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, München 1958, que deriva de la cristología a la soteriología. Para la contribución de San Ambrosio al debate cristológico, puede verse J.N.D. KELLY,

- Early Christian Doctrines*, London 1958, pp. 481-484; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965, pp. 318 ss.; R. CANTALAMESSA, o.c., pp. 394-503.
6. O. FALLER, *Ambrogio*, en «Enciclopedia Cattolica», I, Città del Vaticano 1948, col. 996.
 7. Cfr. J. GAPP, o.c., pp. 16 ss.; G. MADEC, *Ambroise, Athanase et l'Apollinarisme*, en *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974; E. BELLINI, *Per una lettura globale del «De Incarnationis Dominicae Sacramento»*, en «La Scuola Cattolica» 102 (1974), pp. 389 ss.; C. BASEVI, *Alle fonti della dottrina agostiniana dell'Incarnazione: l'influenza della cristologia di sant'Ambrogio*, en «Scripta Theologica» 7 (1975), pp. 508 ss.; R. CANTALAMESSA, o.c., pp. 483 (nota 1) y 498-499; D. RAMOS-LISSON, *En torno a la reacción de Ambrosio de Milán frente al Apolinarismo en el «De Incarnationis Dominicae Sacramento»*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp. 441 ss. (Se trata del estudio más reciente que hemos consultado sobre el argumento).
 8. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, o.c., p. 450; véase también lo que decimos en I, C, 4 y en II, C, 1.
 9. A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano, 1960, pp. 389-412.
 10. Por ejemplo, DUDDEN, indica, después de hacer un estudio acerca de la doctrina ambrosiana sobre las relaciones entre gracia y voluntad humana, que «It is evident that Ambrose's teaching on the divine grace is not strictly logical or consistent. This, however, is not surprising in the case of a teacher who was not a systematic divine and who was trying to grapple with a subject which was still comparatively new and undeveloped. But, though his conclusion is somewhat confused it is clear that Ambrose is far from inculcating the view afterwards formulated by Augustine...» (F.H. DUDDEN, o.c., II, pp. 633-634). Ni LARGENT, *Saint Ambroise*, en DTC, t. I, col. 924-953, ni FALLER, o.c., por citar algunos ejemplos, llegan a abordar este tema al analizar la doctrina de nuestro autor. Sin embargo, es justo señalar, como lo hacen algunos estudiosos, que el obispo de Milán «preparó el terreno de Agustín, quien más tarde se acordará con afecto de él, llamándolo 'plantator et rigator meus'» (R. CANTALAMESSA, o.c., o. 539); «con la claridad y constancia de su terminología supera con mucho a todos los autores latinos precedentes y prepara las fórmulas definitivas de Agustín» (O. FALLER, o.c., col. 996); «ofreció a Agustín esquemas de pensamiento que él (Agustín) desarrollará profundamente, en la línea aprendida del obispo de Milán» (A. PAREDI, o.c., p. 439).
 11. Es sintomático que, en las tesis doctorales y algunos estudios que versan sobre aspectos de la cristología o afines, en los escritos del obispo de Milán, que hemos investigado (Cfr. notas 5, 9 y 10), el tema de la gracia de Cristo-hombre apenas si se menciona, y cuando así ocurre, se hace desde un punto de vista meramente negativo (su impecabilidad) y muy brevemente (Cfr. por ejemplo, J. GAPP, o.c., p. 25; M. DRZECNIK, o.c., p. 32: ambas son tesis doctorales en Sagrada teología por la Universidad Gregoriana de Roma; W. SEIBEL, o.c., pp. 156 ss., etc.). Hemos acudido por ello a estudios de otros aspectos de la teología ambrosiana para acercarnos por otras vías al objeto de nuestro trabajo: por ejemplo, a través de la soteriología,

- por la estrecha relación que hay entre la gracia de Cristo y la obra del Salvador (cfr. A. MADEO, *La dottrina soteriologica di S. Ambrogio*, Bergamo 1943: ver especialmente el apartado «La giustificazione per mezzo della grazia» pp. 66-68; D. RAMOS-LISSÓN, *La doctrina de la 'salus' en la 'Expositio Evangelii secundum Lucam' de S. Ambrosio*, en «Scripta Theologica» 5 (1973), pp. 629-666; ID., *El Misterio de la Salvación en los escritos catequéticos de San Ambrosio*, en «Scripta Theologica» 8 (1976), pp. 281-305); a través de la eclesiología, principalmente en base a G. TOSCANI, *Teologia della Chiesa in sant'Ambrogio*, Milano 1974, que nos ofrece interesantes ideas sobre la gracia de Cristo en cuanto participada a su Cuerpo que es la Iglesia: ver especialmente los capítulos VI y VII; cfr. también la recensión a esta obra hecha por D. RAMOS-LISSÓN en «Scripta Theologica» 7 (1975), pp. 900-903) y a A. L. FENGER, *Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand*, Bern 1981.
12. Parece que el estudio más completo hasta ahora es el de E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, en «Forschungen zur Literatur und Dogmengeschichte» XII (1941), pp. 61-68.. 13. Cfr. D. PETAVIO, o.c., *De Incarnatione*, 1, XI, c., IV, n. 9; J. GAPPI, o.c., p. 34; M. DRZECNIK, o.c., p. 33; R. TABARELLI, *De Verbo Incarnato*, nuova edizione a cura di C. FABRO, Roma 1964, p. 232.



ÍNDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
TABLA DE ABREVIATURAS	5
INTRODUCCION	6
CAPITULO I: LA EXISTENCIA DE LA GRACIA DE CRISTO	28
A. Planteamiento de la cuestión	29
B. Cristo posee la gracia creada	33
1. Dos textos significativos	33
2. La Santidad de la Humanidad de Jesucristo	38
C. La Unción de Cristo	51
1. Introducción	51
a) Significado de la Unción	52
b) Cristo, el Ungido, el Mesías	53
2. La unción de Cristo en San Ambrosio	58
a) Unción-Santificación de la naturaleza humana de Cristo	58
b) La gracia del Espíritu Santo es el óleo de la Unción de Cristo	64
c) La temporalidad de la Unción de Cristo y su significación	67
i. La Unción en la Encarnación	67
ii. La Unción en el Bautismo	70
CAPITULO II: LA PLENITUD DE LA GRACIA DE CRISTO	77
A. La obra del Espíritu Santo en el alma de Jesucristo	79
1. Un texto de « <i>De Spiritu Sancto</i> »	90
2. La plenitud del Espíritu Santo en Jesucristo	90
3. Los dones del Espíritu Santo en Cristo	109
B. Imposibilidad de crecimiento	114
C. La impecabilidad de Cristo	127
1. Cristo no contrajo el pecado original	130
2. La impecancia de Cristo	136
3. Jesucristo no tenía el « <i>fomes peccati</i> »	141
4. Impecabilidad y alma humana de Cristo	142

* La paginación se refiere al original de la Tesis que está depositado en la Secretaría de la Facultad.

CAPITULO III: CRISTO FUENTE DE TODA SANTIDAD	146
A. Cristo Cabeza de la Iglesia	147
1. Relaciones entre la cabeza y el cuerpo	150
2. Aplicación de esta doctrina a las relaciones entre Cristo y la Iglesia	154
B. La gracia de Cristo y su capitalidad	166
1. Cristo « <i>Principium et auctor gratiae</i> »	166
2. « <i>Omnia subiecta sunt Christo</i> »	177
C. La gracia de Cristo comunicada a su Cuerpo	180
D. La acción de la gracia de Cristo en los miembros de su Cuerpo	193
1. La llamada a la gracia	193
2. La donación-infusión de la gracia	195
3. La pérdida y la recuperación de la gracia	200
CAPITULO IV: LA CIENCIA DE JESUCRISTO	207
A. La ciencia adquirida o experimental de Cristo	209
B. Indicios en el « <i>corpus ambrosianum</i> » de la existencia en Cristo de otros modos de conocimiento	218
1. La «sabiduría de Dios» en Jesucristo	219
2. Conocimiento directo de la Divinidad	224
C. La perfección de la ciencia de Jesucristo	235
1. La inmunidad de toda ignorancia	235
a) Enfoque de la cuestión	235
b) Interpretación ambrosiana de Mt 24,36	237
2. Aspecto positivo de la plenitud de la ciencia de Cristo	243
CONCLUSIONES	252
BIBLIOGRAFIA	262
INDICE DE CITAS DE SAN AMBROSIO	277
INDICE DE CITAS DE LA SAGRADA ESCRITURA	281



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES

A. Obras de San Ambrosio

Abreviaturas	Ediciones
Abr	<i>De Abraham</i> , ed., C. Schenkl (CSEL 32,1), Wien 1897.
Ap.D.I.	<i>De apologia David</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2), Wien 1897.
Ap.D.II.	<i>Apologia David altera</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2), Wien 1897.
Cai	<i>De Cain et Abel</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,1), Wien 1897.
Epi	<i>Epistolae</i> , ed. J.P. Migne (PL 16), Paris 1845; ed. O. Faller (CSEL 82,1), Wien 1968.
Exa	<i>Exameron</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,1), Wien 1897.
Fid	<i>De fide (ad Gratianum Augustum)</i> , ed. O. Faller (CSEL 78), Wien 1962.
Fug	<i>De fuga saeculi</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2), Wien 1897.
Iac	<i>De Iacob et vita beata</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2), Wien 1897.
Inc	<i>De incarnationis dominicae sacramento</i> , ed. O. Faller (CSEL 79), Wien 1964.
Inst. V.	<i>De institutione virginis</i> , ed. J.P. Migne (PL 16), Paris 1845.
Int	<i>De interpellation Iob et David</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2), Wien 1987.
Ios	<i>De Ioseph</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2) Wien 1897.
Isa	<i>De Isaac vel anima</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,1), Wien 1897.
Luc	<i>Expositio evangelii secundum Lucam</i> , ed. M. Adriaen (CCL 14), Turnhout 1957.
Mys	<i>De mysteriis</i> , ed. O. Faller (CSEL 73), Wien 1955.
Of	<i>De officiis ministrorum</i> , ed. J.P. Migne (PL 16), Paris 1845.
Pae	<i>De paenitentia</i> , ed. O. Faller (CSEL 73), Wien 1955.
Par	<i>De paradiso</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,1), Wien 1897.
Pat	<i>De patriarchis</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 32,2) Wien 1897.
Ps 1,35,...	<i>Explanatio super psalmum I,XXXV, etc.</i> , ed. C. Schenkl (CSEL 64), Wien 1919.

Ps 118	<i>Expositio Psalmi CXVIII</i> , ed. M. Petscheing (CSEL 62), Wien 1913.
Sac	<i>De sacramentis</i> , ed. O. Faller, (CSEL 73), Wien 1955.
Spi	<i>De Spiritu Sancto</i> , ed. O. Faller, (CSEL 79), Wien 1964.
Sym	<i>Explanatio symboli</i> , ed. O. Faller (CSEL 73), Wien 1955.

B. *Otras Fuentes (Manuales y Diccionarios)*

- BILLOT, L. *De Verbo Incarnato*, Prati 1912.
- BLAISE, A. *Dictionnaire Latine-Française des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954.
- CASARES, J. *Diccionario ideológico de la Lengua Española*, 2ª ed., Barcelona 1963.
- CEUPENS, P. F. *Theologia Biblica, III: De Incarnatione*, Taurini-Romae 1950.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *De Christo Salvatore*, Romae 1946.
- HUGON, E. *Tractatus Dogmatici. III: De Verbo Incarnato et hominum Redemptore ac de B.V.M. Deipara*, Parisiis 1920.
- LEBRETON, J. *Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris 1919.
- PESCH, C. *Praelectiones Dogmaticae. IV: De Verbo Incarnato; y V: De gratia. De Lege Divina Positiva*, Friburgi Brisgoviae 1916.
- PETAUVIO, D. *Dogmata theologica. II: De Trinitate; y VI: De Incarnatione Verbi*, Parisiis 1867.
- QUASTEN, J. *Patrologia*, tomos I-IV, Ed. BAC, Madrid, años diversos progresivos.
- SCHMAUS, M. *Teología Dogmática. III: Dios Redentor*, Madrid 1959.
- STENTRUP, F. A. *Praelectiones Dogmaticae de Verbo Incarnato*, I-II, Oeniponte 1882.
- TABARELLI, R. *De Verbo Incarnato*, nuova edizione a cura di C. Fabro, Romae, 1964.
- TANQUEREY, A. *Synopsis theologiae Dogmaticae. II: De Verbo Incarnato*, Romae-Tornaci-Parisiia 1911.
- TIXERONT, J. *Histoire des Dogmes dans l'antiquité Chrétienne*, 10ª ed. Paris 1931.
- VARIOS AUTORES *Dictionnaire de la Théologie Catholique (DTC)*, Paris 1903-1950.
- XIBERTA, B. M. *Enchiridion de Verbo Incarnato*, Matriti 1957.

2. ESTUDIOS

- ALTANER, B. *Patrologia*, 4ª ed., Madrid 1956.
- ARANDA, A. *Cristología y Pneumatología*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, pp. 649-669.

- BANTERLE, G. *Opera omnia di sant'Ambrogio. 13: I Doveri*, Milano 1977.
— *Opera omnia di sant'Ambrogio. 1: I sei giorni della creazione*, algunas notas de I. Biffi, Milano 1979.
— *Opera omnia di sant'Ambrogio. 4: I Patriarchi. La Fuga del mundo. Le Rimostranze di Giobbe e di Davide*, Milano 1980.
— *Opera omnia di sant'Ambrogio. 17: La spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, Milano 1982.
- BASEVI, C. *Alle fonti della dottrina agostiniana dell'Incarnazione: l'influenza della cristologia di sant'Ambrogio*, en «Scripta Theologica» 7 (1975) 499-529.
— *La Humanidad y la Divinidad de Cristo: Las Controversias cristológicas del s.IV y las cartas sinodales del Papa S. Dámaso (366-377)*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 953-1001.
- BELLINI, E. *Per una lettura globale del «De Incarnationis Dominicae Sacramento»*, en «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 389-402.
- BROGLIE, A. de *Saint Ambroise*, Paris 1899.
- CAMPENHAUSEN, H. von *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929.
— *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962.
- CANTALAMESSA, R. *Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo*; en *Ambrosius Episcopus*, I, Milano 1976.
- CASCIARO, J. M^a *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982.
- CONGAR, Y. *Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique*, en «Revue des sciences philosophiques» 63 (1979) 435-442.
- CONNOLLY, R. H. *Some Disputed Works of St. Ambrose*, en «Downside Review» 65 (1947) 7-20; 121-130.
- COPPA, G. *La religione cattolica (colec. I classici della religione, IV)*, Torino 1969.
— *Opera omnia di sant'Ambrogio, 11-12: Esposizione del Vangelo secondo Luca*, Milano 1978.
— *Cristo in sant'Ambrogio*, en «Bessarione» 1 (1979) 41-59.
- DIEPEN, H. M. *L'«assumptus homo» patristique. Saint Ambroise*, en «Revue Thomiste» 63 (1963) pp. 363-377.
- DRZECNIK, M. *Doctrina Sancti Ambrosii de Christo Deo-Homine*, Maribor 1938.
- DUDDEN, F. H. *The Life and Times of St. Ambrose*, I-II, Oxford 1935.
- FALLER, O. *Sant'Ambrogio*, en *Enciclopedia Cattolica*, t.I, Città del Vaticano, 1948, col. 948-1000.
- FENGER, A. L. *Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand*, Bern 1981.
- GALTIER, P. *Petau*, en DTC t. XII, col. 1313-1337.
- GAPP, J. *La doctrine de l'Union hypostatique chez saint Ambroise*, Indre 1938.
- GARIGLIO, A. *Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario*, en «Atti Accademia delle Scienze di Torino» 90 (1955-1956), pp. 356-370.

- GARRIDO BONAÑO, M. S. *Ambrosio de Milán. Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, Madrid 1966.
- GEROLA, G. *Perfection y gracia de Cristo en Santo Tomás* tesis de doctorado pro manuscrito, Pamplona 1982.
- GRILLMEIER, A. *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London 1965.
- ILLANES, J. L. *Cristología «desde arriba» y cristología «desde abajo». Reflexiones sobre la metodología cristológica*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, 00. 143-156.
- KELLY, J. N. D. *Early Christian Doctrines*, London 1958.
- LABRIOLLE, P. de *Saint Ambroise et l'exégèse allégorique*, en «*Annales de philosophie chrétienne*» 155 (1907-1908) 591-603.
- LARGENT, A. *Saint Ambroise*, en DTC, t. I, col. 924-953.
- LAZZATI, G. *Esegesi e poesia in sant'Ambrogio*, en «*Anuario dell'Università Cattolica del S. Cuore*» (1957-58; 1958-59) 75-91.
— *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Milano 1960.
- LUCCHESI, E. *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden 1977.
- LUCIDI, F. *Opera omnia de sant'Ambrogio. 5: Le due apologie di David*, Milano 1981.
- LYS, D. *L'onction dans la Bible*, en «*Etudes theologiques et Religieuses*» 3 (1954) 3-54.
- MADEC, G. *Ambroise, Athanase et l. Apollinarisme*, en *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974.
- MADEO, A. *La dottrina soteriologica di S. Ambrogio*, Bergamo 1943.
- MARA, M. G. *Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas*, en *Patrologia*, III, Madrid 1981.
- MARCELIC, J. J. *Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium*, Romae 1967.
- MARIC, J. *De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa*, Zagabriae 1914.
- MELONI, P. -a3--a3-L'interpretazione patristica di Cantico 1,3. Il Profumo dell'imortalità, Roma 1975.
- MORESCHINI, C. *Opera omnia di sant'Ambrogio. 16: Lo Spirito Santo*, Milano 1978.
- ODERO, J. M. *Cristo y el Espíritu Santo. Esbozo de una cristología pneumatológica*, tesis doctoral, pro manuscrito, Pamplona 1980.
— *La Unción y el Bautismo de Cristo en San Cirilo de Alejandría*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, pp. 519-540.
- OLS, D. *Reflexions sur l'actualité de la Christologie de Saint Thomas*, en «*Doctor Communis*» 34 (1981) 58-71.

- ORBE, A. *Estudios Valentinianos. III: La Unción del Verbo*, Roma 1961.
— *Nondum receperat typum* (S. Ambrosio, *Expos. Ev. sec. Lucam X*, 166), en «Gregorianum» 42 (1961) pp. 107-112.
- PALANQUE, J. R. *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933.
- PAREDI, A. S. *Ambrogio e la sua età*, Milano 1960.
- PASTERIS, E. *Sant'Ambrogio. L'Esamerone ossia dell'origine e natura delle cose*, Torino 1937.
- PICCOLO, G. *Per lo studio della spiritualità ambrosiana: I sermoni «De Isaac vel anima»* en «La Scuola Cattolica» 98 (1970) 32-74.
— *Saggio diu bibliografia ambrosiana: ambienti, fonti, esegesi e spiritualità*, en «La Scuola Cattolica»-ca-98 (1970) 187-207, en suplemento.
- PIOLANTI, A. *Dio nel mondo e nell'uomo*, Roma 1959.
- PIZZOLATO, L. F. *La «Explanatio psalmorum XII». Studio letterario sull'esegesi di sant'Ambrogio*, Milano 1965.
— *La Sacra Scrittura, fondamento dell metodo esegetico di sant'Ambrogio*, en *Ambrosius Episcopus*, I, Milano 1976.
— *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978.
— *Opera omnia di sant'Ambrogio. 7-8: Commento a dodici salmi*, Milano 1980.
- POTTERIE, I. de la *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, en «Nouvelle Revue théologique» 90 (1958) 225-232.
- RAMOS-LISSÓN, D. *La Doctrina de la «Salus» en la «Expositio Evangelii secundum Lucam» de S. Ambrosio*, en «Scripta theologica» 5 (1973) 629-666.
— *El Misterio de la Salvación en los escritos catequéticos de San Ambrosio*, en «Scripta theologica» 8 (1976) 281-305.
— *La tipología de Jn 9,6-7 en el «De Sacramentis»*, en *Ambrosius Episcopus*, II, Milano 1976.
— *En torno a la reacción de Ambrosio de Milán frente al Apolinarismo en el «De Incarnationis Dominicae Sacramento»*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, pp. 441-450.
- RICHARD, M. *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens*, en «Mélanges de science religieuse» 4 (1947) 5-54.
- RIESTRA, J. A. *Historicidad y santidad en Cristo según Santo Tomás*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, pp. 893-907.
- RONDET, H. *Gratia Christi*, Paris 1948.
- SAENZ OLARTE, J. F. *La consubstancialidad del Hijo en S. Ambrosio de Milán*, tesis de doctorado, pro manuscrito, Pamplona 1981.
- SAVON, H. *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*, Paris 1977.
- SCHULTE, E. *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, en «Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte» XII (1914) pp. 61-68.

- SCHUSTER, I. *Sant'Ambrogio, vescovo di Milano*, Milano 1940.
- SCHWERDT, K. *Studien zur Lehre des hl. Ambrosius vom der Person Christi*, Bückenburg 1937.
- SEIBEL, W. *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958.
- SIMONETTI, M. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- SWIERZAWSKI, W. *El memorial dinámico del Señor, en Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, pp. 917-927.
- SZABÓ, F. *Le Christ createur chez saint Ambroise*, Roma 1968.
- TOSCANI, G. *Teologia della Chiesa in sant'Ambrogio*, Milano 1974.
- TROMP, S. *Corpus Christi quod est Ecclesia. II: De Christo Capite Mystici Corporis*, Roma 1960.
- VARIOS AUTORES *Cento anni di bibliografia Ambrosiana (1874-1974)*, Milano 1981.
- VECCHI, A. *Appunti sulla terminologia esegetica di S. Ambrogio*, en «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 24 (1967) 655-664.
- YUBERO, D. *Unción*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. XXIII, Madrid 1975, pp. 8-10.

TABLA DE ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Roma)
CCL	<i>Corpus Christianorum, series Latina</i> (Turnholt)
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Wien).
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER, <i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum</i> , 33ª ed., Barcinone-Romae 1965.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> (Paris).
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i> (Madrid).
PG	<i>Patrologie Coursus Completus. Series Graeca</i> , edit., J.P. MIGNE (Paris).
PL	<i>Patrologiae Coursus completus. Series Latina</i> , edit. J.P. MIGNE (Paris).

Para las abreviaturas de las obras de San Ambrosio véase la *Bibliografía*.



GRACIA Y CIENCIA DE CRISTO EN SAN AMBROSIO

I. LA EXISTENCIA DE LA GRACIA DE CRISTO

A. Planteamiento de la cuestión

El Hijo de Dios asumió una naturaleza humana completa y perfecta, un cuerpo humano unido a un alma humana¹. Sin asumir dicha naturaleza no hubiera podido satisfacer a Dios por los pecados de los hombres como un ser humano real, un verdadero representante de la raza de Adán. Ya que esta naturaleza humana es la naturaleza de una Persona, que es el Hijo de Dios, es simplemente natural que tenga toda la perfección posible, que no se oponga al propósito de la Encarnación: la Redención de la humanidad.

En el orden de la gracia divina la naturaleza humana de Cristo es la más perfecta de todas. Por estar el alma de Cristo tan íntimamente unida a la Persona del Hijo de Dios, es completamente razonable que su alma haya sido santificada por la gracia de Dios. La gracia divina hizo a su alma santa y agradable a Dios, tal como hace con las almas de los demás hombres. Además, el alma de Cristo estaba destinada a ser la fuente de todos los actos sobrenaturales mediante los cuales habría de cumplirse la redención del hombre; y como la gracia santificante es necesaria para los actos meritorios sobrenaturales, de aquí viene que al alma de Cristo le haya sido dada esta gracia².

La existencia de la gracia habitual en Jesucristo consta claramente por la Sagrada Escritura. Se suele citar el pasaje de *Isaías* 11,2, en el que se dice que el Espíritu de Yahvé 'reposará' sobre Jesucristo, derramando sobre El la plenitud de los dones. Ahora bien, Dios no está de una manera permanente en el alma si no es

por la gracia habitual, de la cual fluyen los dones del Espíritu Santo. Mucho más expresivo es San Juan en su evangelio «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad... Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia»³. La gracia habitual que nosotros recibimos proviene de Jesucristo, por tanto, ésta existe en El en su plenitud. San Lucas afirma que Jesús crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y que la gracia de Dios estaba en El⁴. Luego, la tenía; y la tenía en plenitud, tal como nos transmite San Juan, en su Evangelio («lleno de gracia»), donde poco más adelante añade que le fue dada la gracia «sin medida»⁵.

El Magisterio de la Iglesia no ha definido esta verdad solemnemente, pero la ha enseñado de múltiples maneras. Por ejemplo al decir que en El se encuentran los dones del Espíritu Santo, como se desprende de la Acta del Concilio Romano del año 382, en tiempos del Papa San Dámaso⁶; que Jesucristo es nuestro Redentor y Salvador; que nadie se salva a no ser por el mérito de Jesucristo; que la gracia se nos da por El, que es causa meritoria de nuestra justificación; en definitiva, porque Cristo mereció nuestra Redención, y la gracia es el principio del mérito.

Por tanto, no se puede decir que sea una verdad de fe, aunque sería temerario negar la existencia de la gracia habitual en Jesucristo, sobre todo teniendo en cuenta las afirmaciones tan claras y terminantes de los Santos Padres⁷ y de la Sagrada Escritura⁸.

Después de esta breve exposición sobre la existencia de la gracia de Cristo en las fuentes de la Revelación, es nuestra intención desvelar el contenido doctrinal, al respecto, en los escritos de San Ambrosio.

B. Cristo posee la gracia creada, según S. Ambrosio de Milán

1. *Dos textos significativos*

El capítulo 10 del libro IV del *De Fide* lo dedica el Obispo de Milán a analizar la cita de la Sagrada Escritura «Sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivit propter me» (*Io* 6,57): aquí encuentra San Ambrosio una

razón de la unidad de la naturaleza divina entre el Padre y el Hijo, poniendo particular relieve en la frase «ego vivo propter patrem»; comenta nuestro autor:

«Confieso que de igual manera que existe unidad de vida celestial entre el Padre y el Hijo por la unidad de la divina sustancia, así también confieso que, salvo el privilegio de la divina naturaleza o de la encarnación del Señor, hay en el Hijo *comunidad de vida espiritual con nosotros* gracias a la unidad de naturaleza humana, pues ‘cual es el celestial, tales son los celestiales’ (1 Cor 15,48)».⁹

Según el pensamiento de San Ambrosio, nosotros no tenemos en común con Cristo hombre ni la naturaleza divina (*excepto privilegio divinae naturae*), ni la concepción milagrosa (*excepto privilegio dominicae incarnationis*); en cambio, sí tenemos merced a la unidad de naturaleza humana con El, esa *societas vitae spiritualis*. La *vita spiritualis* es sinónimo de la vida del alma¹⁰, ya aquí en la tierra y también en el cielo. Es decir, según nuestro autor, además de la semejanza por la igualdad de naturaleza —Cristo es *perfectus homo*¹¹—, somos semejantes también a Nuestro Señor Jesucristo en razón de algo más elevado: por la vida del alma.

Una idea muy semejante nos encontramos en una cita del libro III del *De Spiritu Sancto*, capítulo X, donde el Obispo de Milán estudia el tema: «*Quia deus spiritus secundum evangelium*». Se trata de una de las muchas argumentaciones que ofrece San Ambrosio, para hacer ver a los detractores¹², que la divinidad del Espíritu Santo es una verdad plenamente contenida en los evangelios; nuestro autor escribe:

«Os pregunto pues: ¿Por qué si no se duda que nosotros renacemos *por* medio del Espíritu Santo, se duda que renacemos *del* Espíritu Santo, siendo que el mismo Señor Jesús nació y renació del Espíritu Santo?».

Admitís, sí, que (Jesús) nació del Espíritu Santo (*Mt* 1,20); *Lc*, 1,35), porque no lo podéis negar; en cambio negáis que ha *renacido* (*renatum*) (*Mt* 3,16-17); es grande vuestra insensatez, puesto que admitís lo que es peculiar de Dios, pero negáis *lo que es común de los hombres*. Y por eso, con razón se os ha dicho lo que se dijo a los ju-

díos: «Si os he hablado de cosas terrenas y no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales? (Jn 3,12)»¹³.

Las palabras del Obispo de Milán nos enseñan claramente que Cristo nació y renació por el Espíritu Santo. Nació santo: para hacérselo ver nos remite a dos pasajes escriturísticos en relación con la Encarnación (*Mt* 1,20 y *Lc* 1,35). Pero además, puesto que *commune est hominum*, y Cristo es verdadero hombre, *perfectus homo, renatus est*: en esta ocasión nos remite a un pasaje relativo al bautismo del Señor de manos de Juan Bautista (*Mt* 3,16-17). La frase *commune est hominum* sugiere una referencia a la gracia que los hombres recibimos en el bautismo¹⁴, y nos recuerda aquella otra analizada en el texto precedente: *societas nobiscum vitae spiritualis*.

Podemos entonces concluir, en esta primera aproximación a la doctrina del Obispo de Milán sobre la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que, al menos implícitamente, y hablando a propósito de otros temas, nuestro autor sostiene que la naturaleza humana del Salvador fue adornada con lo que nosotros llamamos gracia habitual o santificante.

2. La santidad de la humanidad de Jesucristo

Al comentar el salmo 1, el Obispo de Milán procura centrar la exégesis, como en toda la obra *Explanatio psalmorum XII*, atendiendo al sentido mesiánico, mientras procura deducir lecciones morales útiles para la concreta situación eclesial de su tiempo¹⁵. San Ambrosio glosa el versículo 3 de este salmo¹⁶ de la siguiente manera:

Por tanto, el que es *santo*, será imitador del Señor Jesús, que es el árbol de la vida, árbol de la sabiduría, *plantado en el seno de una virgen*, por voluntad del Padre, que lo plantó para que permaneciera perpetuamente y diera fruto a su tiempo. No se pudo secar esta plantación que *lleva dentro de sí la perenne fecundidad de la gracia espiritual*. Así, 'Jesús, lleno del Espíritu Santo, partió del Jordán'¹⁷.

Evidentemente, nuestro autor está hablando de Cristo en cuanto hombre (*plantatum in uterum virginis*).

Destacamos las palabras subrayadas en el texto ya que por primera vez encontramos en nuestro estudio la expresión *gratia spiritualis*, y referida precisamente al Hijo de Dios en cuanto encarnado; esta gracia es, además, algo que lleva dentro (*in se*).

Es interesante observar algunos detalles de éste párrafo: en primer lugar, el Obispo de Milán nos presenta a Cristo en cuanto poseedor de esa perenne fecundidad de gracia, como modelo a imitar para quien desee ser santo¹⁸. *A fortiori* el modelo es santo también necesariamente. En segundo lugar, San Ambrosio establece aquí una estrecha relación entre esa santidad y la *gratia spiritualis*, enseñándonos que para ser santos, tenemos que imitar a Nuestro Señor Jesucristo precisamente en eso: en llevar dentro de nosotros mismos la gracia. Por último señalamos que, nuestro autor acude a un pasaje de las Sagradas Escrituras, el versículo final de la narración del bautismo de Jesús, de donde partió *plenus spiritu sancto*, para remarcar la idea que acaba de mostrar: que llevaba dentro de sí esa perenne fecundidad de la gracia; en otras palabras, para nuestro autor son expresiones equivalentes, como para tantos Santos Padres¹⁹, estar «lleno del Espíritu Santo» y «lleno de gracia».

Por otra parte, merece la pena detenerse un momento para estudiar a qué se refiere más concretamente nuestro autor con la expresión *in se*, y para ello acudimos a algunos textos del *corpus ambrosianum* donde al tratar de la gracia en el hombre en general—recordemos que para San Ambrosio Cristo es *perfectus homo*—, asienta este don sobrenatural de la gracia en el alma humana²⁰.

Recogiendo el hilo de nuestro discurso, subrayamos que, efectivamente, para San Ambrosio, Cristo es, pues, Santo, también en su humanidad. Muchas veces, al glosar *Lc 1,35*²¹ nos enseña su doctrina al respecto.

En su *Tratado* sobre el tercer Evangelio²², al comentar el pasaje de la presentación de Jesús en el Templo²³, el Obispo de Milán escribe:

«Todo varón que abre el seno materno será llamado *santo* para el Señor (*Ex 13,12*): estas palabras de la Ley prometían el fruto de la Virgen verdaderamente santo,

porque era sin tacha. Por lo demás, que El es el que la Ley designa, lo manifiestan las mismas palabras repetidas por el ángel: El niño que nacerá de tí será llamado *santo*, Hijo de Dios (*Lc 1,35*). Pues ningún comercio humano ha podido penetrar el misterio del seno virginal, sino que una semilla sin tacha ha sido depositada en sus entrañas inmaculadas, por el Espíritu Santo; efectivamente, el único de entre los nacidos de mujer que es *perfectamente santo es el Señor Jesús*, que no padeció los contagios de la corrupción terrena por la novedad de su parto inmaculado y fue apartado por su majestad celeste»²⁴.

Por cuatro veces en este pequeño párrafo, nuestro autor llama Santo a Nuestro Señor Jesucristo; termina, además, diciendo que su santidad es única (*solus... sanctus*) entre todos los nacidos de mujer, entre todos los hombres.

Siguiendo su comentario al Evangelio de San Lucas, nos encontramos con otro pasaje significativo; ahora glosa el texto del testimonio de Pedro²⁵. Reflexionando acerca de los motivos por los que los judíos confundían a Nuestro Señor con otros personajes bíblicos escribe:

«Sin embargo, podemos preguntarnos por qué la multitud no veía en El más que otro Elías, Jeremías o Juan Bautista. Elías, tal vez, porque fue llevado al cielo; pero Cristo no es Elías; uno es arrebatado al cielo, el otro regresa; uno, he dicho, ha sido arrebatado, el otro no ha creído una rapiña ser igual a Dios (*Phil 2,6*); uno es vengado por las llamas que él invoca (*1 Reg 18,38*), el otro ha querido mejor sanar a sus perseguidores que perderlos. Mas ¿por qué lo han creído Jeremías? Tal vez porque él fue santificado en el seno de su madre. Pero El no es Jeremías. *Uno es santificado, el otro santifica*; la santificación de uno ha comenzado con su cuerpo, el otro *es el Santo del Santo*. ¿Por qué, pues, el pueblo creía que era Juan? ¿No será porque estando en el seno de su madre percibió la presencia del Señor? Pero El no es Juan: uno adoraba estando en el seno, el otro era adorado; uno bautizaba con agua, Cristo en el Espíritu, uno predicaba la penitencia, el otro perdonaba los pecados»²⁶.

Primeramente diremos que este texto, como el anterior, relaciona la santidad de Cristo con su nacimiento inmaculado: está hablando de nuevo de Cristo-hombre²⁷: la preposición *ex* de 'sanctus ex sancto' nos recuerda aquella otra que encontramos en el anuncio de Gabriel a la Virgen María²⁸: «quod nascetur ex te».

Jeremías es santificado²⁹ y su santificación ha comenzado con su cuerpo³⁰. Nos advierte San Ambrosio que Cristo Nuestro Señor no es Jeremías, es decir, la santificación del Salvador —siempre en cuanto hombre— no puede comenzar por su cuerpo: El no necesita ser santificado en su cuerpo, El es *Santus ex sancto*. Como hemos visto, según nuestro autor la santificación no hace relación al cuerpo sino al alma y, por medio de la gracia; por ello, no es acertado confundir a Jeremías con Jesucristo. Además —y ésta es otra diferencia notable—, Jeremías no puede santificar a otros, Cristo sí; Jeremías viene llamado a ser tan sólo un profeta más: Cristo nos trae la gracia. Estamos ya en otra dimensión: el Antiguo Testamento cede paso al Nuevo. *Ille sanctificatur, Iste sanctificat*.

Terminamos este apartado estudiando otro texto ambrosiano que hace de nuevo referencia a *Lc* 1,35: esta vez tomado del comentario al salmo 45.

Alegorizando, el Obispo de Milán glosa el versículo 5 del salmo 45³¹ y escribe que ese 'santuario' de Dios es el cuerpo de Cristo:

«Aquel cuerpo que la Virgen concibió, del que dijo el ángel Gabriel: 'Y por esto el Hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios' (*Lc* 1,35). Excelente tabernáculo, que ningún pecado pudo obscurecer. Admirable Templo de Dios y Aula celestial, libre de corrupción, resucitado al tercer día por obra del mismo que parecía muerto... *la gracia de Dios nunca abandonó su alma*, sino que *permaneció* inseparablemente unida a ella, pues se mantuvo inmaculada de toda impureza y pecado. Por esto, el Hijo pudo decir al Padre: 'No abandonarás mi alma en el infierno' (*Sal* 15,10)»³².

De sumo interés resulta aquí el hecho de que por primera vez nos encontremos, en un texto ambrosiano, un verbo preciso, concreto, que trasluce y nos deja ver la mente del Obispo de Mi-

lán acerca del cómo de la existencia de la gracia en el alma humana: «*in ea mansit*». Nuestro autor emplea pues el verbo *manere* en su forma de pretérito perfecto en este caso. Algunos de los sentidos más usados por la tradición cristiana de esta palabra son precisamente *habitar en*, *residir*, *permanecer*, etc. y precisando más, los Padres le dan sobre todo, un sentido espiritual: *estar* en estado de gracia, con sentido de duración y persistencia³³.

«La gracia de Dios nunca abandonó su alma» (*non reliquit animam eius dei gratia*): tenemos en esta frase un compendio de lo que el Obispo de Milán nos ha dicho hasta ahora en el presente capítulo: Cristo en cuanto hombre (*corpus illud quod virgo generavit*) tiene la gracia; esa gracia adorna su alma; un alma humana como la nuestra, correspondiente a un cuerpo, del que se separó por la muerte y al que se volvió a unir al resucitar. Nos dice además, que la gracia siempre ha estado residiendo en esa alma, esto es, desde el primer momento de la Encarnación³⁴.

Después de esta primera aproximación al tema de la existencia de la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, estamos ya en condiciones de declarar que, según San Ambrosio, y en base a algunas afirmaciones suyas —no del todo explícitas, pero sí lo suficientemente claras— Jesucristo ha recibido la gracia del Espíritu Santo (*renatus est*), gracia que habita, que reside en El (*in se manet*) de forma semejante a como sucede con los demás hombres —ya en El es *perfectus homo*—. Por ello se puede hablar de una *societas vitae spiritualis* entre el Hijo del hombre y los que participan también en ese don divino infundido en sus almas. Además, merced a la gracia, Cristo es también santo en cuanto hombre. En resumen, el Obispo milanés sostiene que la naturaleza humana de nuestro Salvador fue adornada con lo que nosotros llamamos gracia habitual o santificante.

3. Un texto de «*De Spiritu Sancto*»

Una vez que hemos visto lo que nos dice el Obispo de Milán acerca de la existencia de la gracia habitual o santificante de Nuestro Señor Jesucristo, el siguiente paso que hemos de dar será investigar si nuestro autor hace alguna mención al grado de perfección con que posee ese don sobrenatural el Verbo encarnado. Sa-

bemos que en el orden de la gracia divina, la naturaleza humana de Cristo es la más perfecta de todas, perfección entendida como la posesión de la gracia con toda la intensidad posible, que excluye, por tanto, cualquier posibilidad de crecimiento o mejora.

Por tanto nos planteamos: ¿De alguna forma habla nuestro autor acerca de esta plenitud de gracia en el alma de Jesucristo? ¿Llega a formular San Ambrosio de algún modo la imposibilidad del aumento de ese don divino?.

El Obispo de Milán no afronta directamente el tema de la gracia de Cristo en cuanto hombre —y por tanto tampoco la cuestión de la plenitud de esa gracia—, pero se pueden citar algunos textos del *corpus ambrosianum* que hacen referencia indirecta, pero clara, a dicha cuestión. Destaca por su nitidez una cita del capítulo VII del libro I de su tratado acerca del Espíritu Santo. En este capítulo, que titula «*Quia replet omnia spiritus*»³⁵, San Ambrosio está aportando argumentos en favor de la divinidad del Espíritu Santo.

Algunos pasajes de la Sagrada Escritura que hablan acerca de que el *Spiritus* lo llena todo³⁶, como el Padre y el Hijo —de quienes supone incuestionable la divinidad—, le proporcionarán a nuestro autor un camino más para su propósito. En el desarrollo del argumento alude, tangencialmente, a la gracia de Cristo, con las siguientes palabras:

«Pero Dios dice: ‘derramaré de mi Espíritu’ (*Act* 2,17; *Joel* 2,28 (3,1)). No dice «*spiritum*», sino «*de spiritu*». En verdad nosotros no podemos *acoger* la plenitud del Espíritu Santo, sino que lo *recibimos* solamente tanto cuanto nuestro árbitro haya repartido del suyo, ‘conforme a su voluntad’ (*Hebr* 2,4). Pues así como el Hijo de Dios no reputó como botín codiciable ser igual a Dios, antes se anonadó a sí mismo (cfr. *Fil* 2,6) de modo que nosotros podamos *acogerlo* en nuestra alma, y se anonadó no para vaciarse de su plenitud, sino para ser infundido en mí en proporción a mi capacidad, dado que yo no podría *contener* ‘su plenitud’ (*Jn* 1,16). (...). Igualmente también el Padre dice derramarse ‘*de spiritu*’ *Sancto* (*Act* s,17; *Joel* 2,28 (3,1)) sobre toda carne. No lo derramó todo, pero lo que derramó fue abundante para todos los hombres. Sobre nosotros pues ha sido derramado ‘de Spiritu Sancto’, mien-

tras que sobre el Señor Jesús, *cuando estaba en forma humana, el Espíritu permanecía*, así como está escrito: 'sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo' (*Jn 1,33*). En relación a nosotros es la generosidad del que da *con medida* de su sobreabundancia, en El (en Cristo) *permanece para siempre la plenitud del Espíritu*»³⁷.

El Obispo de Milán utiliza en este pasaje³⁸ el término *spiritus* en dos formas diversas, a las que da valores distintos:

a) en ablativo, precedido de la preposición *de*: es como se derrama el espíritu (*de spiritu*) en nosotros, es decir *con medida —cum modo*³⁹— en proporción a nuestra capacidad. Justifica esta primera acepción en base a *Joel 2,28* y *Act 2,17*, donde el Padre habla de derramar '*de spiritu*' sobre toda carne (en todos los hombres);

b) en acusativo, sin preposición (*spiritum*) o en nominativo (*spiritus*). A esta segunda forma le da un valor de plenitud, y sólo es aplicable al Verbo encarnado. En esta ocasión se apoya en *Jn 1,33*.

Por otra parte, como dirá pocas líneas después⁴⁰ y como señala expresamente en otros pasajes de esta misma obra⁴¹, usa el término *spiritus* como sinónimo de la gracia espiritual⁴².

Para subrayar aun más lo afirmado, San Ambrosio ha hecho antes una comparación: nosotros no podemos recibir, como Cristo hombre, la plenitud de la gracia del Espíritu Santo, así como tampoco podíamos contener en nuestra alma la plenitud de la divinidad de Nuestro Señor. Por ello el Verbo, sin vaciarse de su divinidad, se anonadó, se abajó, se humilló a sí mismo ('*semet ipsum exinanivit*': *Fil 2,6*) al nivel de la humanidad y al nivel de mi capacidad: *ut nos eum nostris animis percipere possimus... pro eo quod capere possim infunderetur, ita etiam 'de spiritu' sancto pater...*⁴³.

Es indudable que nuestro autor afirma aquí, que es en cuanto hombre (*cum in forma esset hominis*) como Cristo recibe el *spiritus*, y en cuanto hombre, en El *manebat*. Además, añade, *manet* en *plenitud*, que significa la totalidad de la gracia, sin posibilidad de aumento alguno, y, de una vez para siempre (*in illo totius manet in aeternum spiritus plenitudo*).

En definitiva, lo que el Obispo de Milán nos señala es que sólo Cristo recibió en toda plenitud el Espíritu Santo, la plenitud de la gracia; y los demás hombres recibimos sólo una participación⁴⁴.

San Ambrosio termina este texto con las siguientes palabras:

«Derramó, pues, lo que juzgó suficiente para nosotros, y lo que ha sido derramado no ha sido separado ni dividido, sino que lo que tiene la unidad de la plenitud es tal que ilumina la vista de nuestro corazón según la posibilidad de nuestra virtud. En una palabra, nosotros acogemos tanto cuanto adquiere el progreso de nuestra alma. Inseparable es pues la plenitud de la gracia espiritual pero en nosotros es participada según la capacidad de nuestra naturaleza»⁴⁵.

Subrayamos aquí dos detalles: en primer lugar se ve de nuevo que en la mente de San Ambrosio son equivalentes las expresiones «*plenitudo sancti spiritus*» y «*plenitudo gratiae spiritualis*» como ya hemos hecho notar⁴⁶. En efecto, durante todo el discurso anterior, el obispo de Milán nos ha venido hablando de la *plenitud del Espíritu* que nosotros no somos capaces de acoger por la limitación de nuestra condición, y ahora, al final del párrafo, cambia la expresión y habla de la *plenitud de la gracia espiritual*, que en sí misma es inseparable, que no se divide⁴⁷ —por ser la plenitud del Espíritu Santo—, pero que *pro nostrae facultate naturae*, es participada⁴⁸. En segundo lugar queremos destacar el esfuerzo que lleva a cabo nuestro autor a lo largo del texto que hemos ido estudiando, para mostrarnos cómo los hombres —y por tanto incluye también a Nuestro Señor Jesucristo— recibimos la gracia en nuestras almas. Antes hemos visto ya que utiliza el verbo *manere*; aquí de nuevo lo usa en dos ocasiones (*manebat spiritus*; *manet in aeternum*) siguiendo a la Sagrada Escritura. Además ahora nos presenta en el corto espacio de unas líneas, cuatro verbos más que son parecidos, casi iguales: *capere* (*capere possumus*; *tantum capimus quantum*), *accipere* (*tantum accipimus quantum*); *percipere* (*percipere possumus*) y *sustinere* (*sustinere non possumus*)⁴⁹.

Resumimos pues afirmando que según este interesante texto del *corpus ambrosianum*, la naturaleza humana de Nuestro Señor

Jesucristo fue adornada, por obra de la Santísima Trinidad, con la plenitud de la gracia del Espíritu Santo.

4. *La plenitud del Espíritu Santo en Jesucristo*

No es, ni mucho menos, el texto presentado en el apartado anterior, el único en el que el Obispo de Milán trata acerca de la plenitud de gracia de Nuestro Señor Jesucristo. Veremos ahora cómo en diversas obras y a propósito de diferentes argumentos, nuestro autor insiste en lo que hemos dicho hasta el presente.

El *De Sacramentis*, trata en seis homilías de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía) que el Obispo de Milán predicaba a los neófitos de su diócesis⁵⁰. He aquí un párrafo de aquellas instrucciones:

«Bajó Cristo, bajó también el Espíritu Santo. ¿Por qué bajó primero Cristo y luego el Espíritu Santo, cuando resulta que, según el rito habitual del Bautismo, primero se consagra la fuente y luego desciende allí el bautizado? (...) Sin embargo, Cristo descendió antes, y después vino el Espíritu Santo. ¿Por qué razón? Para que no pareciera que el Señor Jesucristo tenía necesidad de recibir el misterio de la santificación, sino para que El mismo obrara la santificación, y también el Espíritu Santo»⁵¹.

Con gran claridad y sencillez nuestro autor afirma que Nuestro Señor Jesucristo no tenía necesidad de la santificación que ocurre en el Bautismo (*non quasi ipse egere dominus Iesus sanctificationis mysterio videretur*); por eso —interpreta— descendió al Jordán primero Cristo y luego el Espíritu Santo, para que ni por asomo pareciera que el Verbo Encarnado carecía de la gracia del Espíritu⁵². De hecho, hemos visto que según San Ambrosio, fue en la Encarnación donde Nuestro Señor Jesucristo fue ungido en plenitud, por la gracia del Espíritu Santo, en su naturaleza humana.

El pasaje de Jesús en medio de los doctores⁵³ dará oportunidad al Obispo de Milán para hablar una vez más de la plenitud de gracia de Nuestro Señor. Escribe en el comentario a San Lucas:

«Y cuando llegó a la edad de doce años' (*Lc* 2,42) ... No sin motivo, olvidándose de sus padres según la carne, *el que aún en su carne mortal estaba lleno de la sabiduría de Dios y de su gracia*, al cabo de tres días fue encontrado en el templo...»⁵⁴.

Es quizá esta una de las afirmaciones más categóricas, acerca de la plenitud de la gracia y de la ciencia de Cristo en cuanto hombre, del *corpus ambrosianum*: «secundum carnem *utique...* implebatur». Resulta lógico el comentario del Obispo de Milán, ya que está glosando *Lc* 2,42; sin embargo poco más adelante del texto evangélico llegamos a un punto importante: la exégesis ambrosiana del controvertido pasaje de *Lc* 2,51 («Jesús *crecía* en sabiduría y edad y *gracia* ante Dios y ante los hombres»). Como es sabido este es uno de los textos escriturísticos clásicos que utilizaban los arrianos para negar la divinidad del Hijo⁵⁵; San Ambrosio era un batallador incansable en su lucha contra el arrianismo⁵⁶, luego, es lógico que haya prestado atención especial al tema; sin embargo, nos encontramos que, en todo el *corpus ambrosianum*, sólo en dos ocasiones cita este versículo⁵⁷, y en ambas pone el punto de mira en el crecimiento de la sabiduría, de la ciencia humana de Nuestro señor Jesucristo —cuestión que estudiaremos en su momento— dejando de lado el progreso en gracia que insinúa el evangelio⁵⁸.

Este hecho que en principio parece desconcertante, tiene —una vez más— una explicación satisfactoria y congruente si atendemos a las controversias doctrinales y teológicas con que tuvo que enfrentarse el Obispo de Milán: la gracia de Cristo en cuanto hombre no era un tema que se encontrara entonces en primer plano de la palestra teológica: sobrevendrá luego como consecuencia del error de Nestorio y, sobre todo, de Teodoro de Mopsuestia, y encontrará la respuesta adecuada con los Concilios de Efeso, Calcedonia y II y III de Constantinopla⁵⁹, que afrontarán decisivamente las consecuencias (*consectaria*) de las dos naturalezas de Cristo: dos voluntades o querer naturales, dos operaciones naturales, dos ciencias, etc.⁶⁰. Se puede decir que el gran debate teológico sobre Cristo, iniciado en el siglo IV quedará concluido definitivamente con San Máximo el Confesor (580-662)⁶¹ y en el 681 en el Concilio Constantinopolitano III.

Volviendo al hilo de la cuestión sobre la plenitud de gracia de Cristo en las diversas obras del Obispo de Milán, nos encontra-

mos ante una cita del comentario al Salmo 18⁶²; es particularmente interesante porque hace referencia a *Jn* 1,16⁶³.

En la vigésima homilía, glosando el versículo 159 del salmo⁶⁴, nos invita el Obispo de Milán a que nos llenemos de la caridad de Cristo (*ut plenum caritatis suae...*), como se llenaron David, Zacarías, San Pablo, los corintios⁶⁵:

«El *santo* se ofrece cada día, cada día se hace evidente, y *no aparece vacío*. Pues no está vacío el que recibe *de su plenitud* (cfr. *Jn* 1,16). No estaba vacío David, que dijo '*repletum est gaudium os nostrum*' (*Sal* 125,2), porque el gozo es fruto del Espíritu Santo (cfr. *Gal* 5,22). Y así como de la plenitud del Verbo todos hemos recibido, como dijo Juan (cfr. *Jn* 1,16), así también el Espíritu Santo de su plenitud llenó toda la tierra. No estaba vacío Zacarías, que lleno del Espíritu Santo anunciaba la venida del Señor Jesús (cfr. *Lc* 1,67). No estaba vacío Pablo que evangelizaba abundantemente y por tanto '*repletus erat*', y que por los efesios fue recibido en oblación y sacrificio de fragante y suave olor (cfr. *Ef* 5,2). No estaban vacíos los corintios en los que abunda la *gracia* de Dios, según testimonio del mismo apóstol (cfr. *1 Cor* 1,7)»⁶⁶.

Vemos en este párrafo cómo San Ambrosio entiende, en el mismo sentido que interpretarán luego Padres y teólogos, esas palabras del más joven de los apóstoles. Todos los justos reciben, participan de la gracia de quien la tiene en plenitud (*et de plenitudine eius nos omnes accepimus*), sea antes de la venida de Cristo, en el Antiguo Testamento cuando imperaba la ley de Moisés (David, Zacarías), sea en el régimen de la nueva ley, la ley de la gracia y de la caridad, del Nuevo Testamento.

Cabe señalar, sin embargo, que aquí no queda claro si el Obispo de Milán se refiere a Cristo en cuanto Dios o en cuanto hombre: el hecho de que cite en dos ocasiones el versículo 16 del capítulo I de San Juan nos inclina a pensar que habla del Verbo Encarnado, ya que necesariamente nuestro autor tendrá presentes los versículos anteriores: «y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de *Unigénito* del Padre, lleno de gracia y de verdad» (vv. 14-15), que son, si cabe, los

pasajes escriturísticos más claros y universalmente reconocidos acerca de la asunción de la naturaleza humana por la Persona divina del Verbo⁶⁷.

No obstante, por otra parte da la impresión de que San Ambrosio alude también a la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, al plantear la comparación con el Espíritu Santo, que también llenó de su plenitud todo el orbe. (*ita etiam spiritus sanctus de plenitudine sua replevit orbe terrarum*); en el caso de la tercera Persona de la Trinidad Beatísima, que no se encarnó, esa *plenitudo* hace referencia necesariamente a la plenitud de la divinidad. Además, el hecho de usar aquí el término *verbum* (*de plenitudine verbi*) para designar a Cristo, aunque no sea definitivo induce a pensar en la naturaleza divina de nuestro Salvador.

Sea como fuere, de todas formas subyace la idea de la gracia de Cristo y la plenitud de la misma.

Bastante más claras son, en cambio, otras citas de varias obras exegéticas de nuestro autor. Una la encontramos en la *Apolo­gía David altera*⁶⁸ donde el Obispo de Milán está buscando un significado alegórico al pasaje del pecado de David con Betsabé; en concreto, al analizar la etimología del nombre de la esposa de Urías escribe:

«Betsabé significa ‘Hija del Sábado’, ‘hija plena’ y también ‘pozo del juramento’. ¿Qué cosa más clara que la hija del Sábado es la carne de Cristo, puesto que Dios envió a su Hijo nacido de una mujer, nacido bajo la ley? Al mismo tiempo ella es ‘hija plena’ porque en la pasión de la carne de Cristo se realiza la plenitud o *porque en ella está la plenitud del Espíritu Santo*. Pues Cristo, lleno del Espíritu Santo regresó del Jordán (cfr. *Lc 4,1*). También es llamada ‘pozo del juramento’. Y justamente es llamada ‘pozo’ porque de su vientre correrán ríos de agua viva. Asumiendo pues para sí la carne humana, el Dios-Verbo hizo legítima esta unión. Tal misterio ha sido prefigurado en las bodas descritas en el Cantar de los Cantares, a través de las cuales la Iglesia se desposa con Cristo y *el espíritu con la carne*. Por ello corría alrededor del Dios-Verbo y lo buscaba por todos lados: porque estaba herida, porque estaba desnuda, porque era una adúltera en todos los otros, aunque inmaculada en Cristo: la mísera carne buscaba al Redentor»⁶⁹.

De nuevo nos encontramos la idea de que el Espíritu Santo, con su acción santificadora, colma la naturaleza humana de Nuestro Señor Jesucristo: en ella está la plenitud (*quia plena Spiritu Sancto*). En este pasaje, nuestro autor sin duda habla de Cristo en cuanto hombre, y también sin duda, sugiere a través de esta peculiar interpretación etimológica del nombre de Betsabé⁷⁰, que la carne de Cristo, esa carne que el Verbo divino ha asumido y con la cual se ha desposado, es inmaculada, llena de gracia.

De mucho interés resulta también, en este punto, estudiar la otra acepción que nos ofrece el Obispo de Milán: *puteus iuramenti*, porque *flumina de ventre eius fluent aquae vivae* ¿Qué es esta agua viva de que habla aquí nuestro autor? Nos lo responde en un pasaje paralelo tomado del libro I del *De Spiritu Sancto*, en que está tratando acerca del Paráclito en cuanto que es *fons vitae*, como lo es el Padre y lo es el Hijo:

«*Apud te, inquit, fons vitae*’ (*Sal 35,10*)... En esta cita, sea que se entienda al Padre o al Hijo, en todo caso nosotros entendemos no la fuente de esta agua, que ha sido creada, sino *la fuente de la gracia divina, esto es, del Espíritu Santo: es El el ‘agua viva’*. Por tal motivo, dice el Señor: ‘si conocieras el don de Dios y quien es el que te dice dame de beber, tu le habrías pedido y El te habría dado agua viva’ (*Jn 4,10*). De esta agua tuvo sed el alma de David, de las aguas de esta fuente tiene deseo el ciervo (cfr. *Sal 41, 2-3*), que no tiene sed del veneno de las serpientes. *El agua viva es la gracia espiritual* porque purifica el interior del alma y lava todo pecado del alma y limpia todo error de ‘pensamientos ocultos’»⁷¹.

Con toda nitidez nos encontramos en estos pasajes del *corpus ambrosianum* la triple identificación de la gracia, el agua viva y el Espíritu Santo:

- *divinae illius gratiae, hoc est spiritus sancti.*
- *ipse est enim aqua viva.*
- *viva est enim aqua gratia spiritalis.*

Es la misma gracia de la que el Hijo de Dios hecho hombre está lleno, pleno, colmado; es el agua viva que promete a la samaritana y es la misma que corre, que fluye en forma de ríos impetuosos, de su vientre, de su naturaleza humana asumida, a toda la

Iglesia, a todos los que tienen sed de ella. Por eso, la humanidad herida, desnuda y adúltera buscaba incansablemente a su Redentor Cristo Jesús, circundando, dando giros en derredor suyo⁷².

Para terminar este apartado, estudiaremos un texto más tomado esta vez del *De Patriarchis* donde el Obispo de Milán comenta ampliamente dos capítulos del Pentateuco⁷³ que contienen las bendiciones de Jacob a sus descendientes y la de Moisés a las tribus de Israel. Este comentario está lleno de alusiones mesiánicas, por ejemplo la que recogemos de la glosa de la bendición de Jacob:

«Llevará su veste, dice (Jacob), en vino’. Buena veste es la carne de Cristo que cubrió los pecados de todos, que escondió los errores de todos; buena veste que a todos revistió con el hábito de la alegría. Lavó esta veste en el vino, ya que, mientras era bautizado en el Jordán, el Espíritu Santo descendió en forma de paloma y se *posó* sobre El (cfr. *Jn* 1,28.32). *Esto significa que en El habitó la plenitud indivisa del Espíritu Santo que nunca lo abandonó.* De ahí que el evangelista diga que ‘Jesús regresó del Jordán lleno del Espíritu Santo’ (*Lc* 4,1). Jesús, pues, lavó su veste no para lavar su propia inmundicia pues no había tal, sino la nuestra. Finalmente (Jacob) añadió: ‘en el jugo de la uva su manto’, esto es, con la pasión de su cuerpo a los pueblos, con su sangre. Los pueblos son el manto del Verbo, como está escrito: ‘Por mi vida, dice Yahvé, que te revestirás de ellos como de ornamento’ (*Is* 49,18) y en otro lugar: ‘Los mudas como un vestido y se cambian’ (*Sal* 101,17). Con su propia sangre purificó, no sus pecados que no existían, sino los delitos cometidos por nosotros. Y con razón Jacob habló de ‘uva’, porque como uva pendió del madero. El es la vid, El es la uva: vid adherida al madero, uva porque de su costado abierto por la lanza del soldado salió agua y sangre. Así pues Juan dijo que ‘brotó sangre y agua de el’ (*Jn* 19,34), agua por el lavado, sangre por el rescate. Con el agua nos lavó, con la sangre nos redimió»⁷⁴.

Este precioso texto ambrosiano repara una vez más en esa plenitud del Espíritu Santo que *mansit* en Nuestro Señor Jesucris-

to. Es de observar en esta ocasión que San Ambrosio nos quiere explicar más: no se contenta con citar de nuevo los textos de la Sagrada Escritura sino que procura profundizar en ese ‘permanecer’ del Espíritu en Cristo hombre, por eso escribe: «*Quo significatur quod...*», utilizando una manera nueva de decir: (*in eo fuerit nec recesserit*) en El estuvo, en El habitó, en El fue esa plenitud indivisible, y nunca lo dejó, nunca se apartó, nunca hubo retroceso ni acción de alejamiento.

Destaquemos de paso el fuerte sabor soteriológico del pasaje, amén de lo repetitivo de la afirmación de la impecabilidad de Cristo —tema que abordaremos más adelante— y el atinado manejo del Antiguo Testamento así como su exégesis a la luz del Nuevo.

5. *Imposibilidad de crecimiento*

Tomamos ocasión del comentario de San Ambrosio al verso del Cantar de los Cantares «*Unguentum exinanitum est nomen tuum*»⁷⁵ que aparece en el libro I del *De Spiritu Sancto* para preguntar, por otra vía, al Obispo de Milán sobre la plenitud de la gracia de Cristo y la imposibilidad de su crecimiento. En efecto, en este pasaje, nuestro autor, tomando ocasión de la Sagrada Escritura, compara el nombre de Cristo a un ungüento perfumado: Un *unguentum inclusum*, recluido por siglos en un vaso cerrado que era el pueblo judío, que con el advenimiento de Cristo se derramará y difundirá por todos los pueblos⁷⁶.

Nos encontramos ahora con que *la efusión de la gracia* de Cristo en los hombres es, en la doctrina alegórica ambrosiana, equivalente a *la efusión de su nombre*⁷⁷.

«La *efusión de este nombre* significa, pues, un generoso y abundante derramarse de las gracias y los bienes celestiales; puesto que todo lo derramado proviene de Aquél que sobreabunda»⁷⁸.

Y no es de extrañar esta singular identificación, ya que poco antes, el Obispo de Milán había escrito:

«Lo que se derrama (lo que se infunde), *no puede ser algo común de las creaturas*, sino que es algo peculiar de la divinidad»⁷⁹.

Y concluye diciendo que ese nombre de Cristo indentificado con la gracia en cuanto derramada en las naciones, no conoce aumento, pues posee la plenitud:

«Ciertamente, después de haber iluminado todo el mundo con su venida, sin duda extendió a toda creatura su divino nombre, *nombre no repleto por añadidura alguna —ya que la ‘plenitud’ desconoce el aumento—* sino que llena lo vacío, en cuanto que es ‘admirable su nombre en toda la tierra’ (*Sal 8,2*)»⁸⁰.

Varias aclaraciones merecen estos interesantes pasajes del *corpus ambrosianum*. Para empezar diremos que esa gracia que se vierte sobre los hombres, en la frase ambrosiana *cum craturis non posse esse comune*, indica simplemente que no es de la esencia de la naturaleza humana el poseer la gracia, sino que es algo que está sobre ella, es sobre-natural en el más estricto sentido de la palabra; el Obispo de Milán dice simplemente que es *speciale divinitatis*⁸¹; es algo divino, no humano: procede de Dios.

Añadimos, pues, a la concepción ambrosiana de la gracia un nuevo elemento o mejor dicho una nueva forma de decir. Puesto que lo que Cristo ha derramado es el Espíritu, o bien la gracia del Espíritu, y puesto que, por otro lado, lo derramado es su mismo nombre, nos encontramos ya con una cuádruple ecuación de identidad: la gracia se identifica con el Espíritu Santo, con el agua viva y con el mismo nombre de Cristo en cuanto *effusum* en los hombres. Y todo esto —que en el fondo es una sola cosa *speciale divinitatis*— lo posee el Hijo de Dios en plenitud, en su naturaleza humana, sin posibilidad ya de ninguna *añadidura o aumento (accesione vel augmento)* empleando términos usados por San Ambrosio⁸².

Cabe también señalar el aspecto soteriológico contenido en el pensamiento del Obispo de Milán, aspecto que encontramos siempre presente cuando está tratando de Cristo-Hombre, ya que, ante todo, la Encarnación fue para salvarnos, para redimirnos⁸³.

En el último párrafo transcrito, nuestro autor nos hace ver que con su *exinanitio*, Cristo lo ha iluminado todo con su advenimiento llenando de su gracia a todos los hombres que estábamos vacíos de ella (*replens vacua*), y así, los hombres participamos también de su plenitud. El da la vida a todos los que están en la muerte, salva a los que están perdidos; ya sea aquéllos que estaban preparados para la salvación por el ‘pedagogo’ que era la ley (el perfume del Antiguo Testamento) o aquéllos otros que estaban temporalmente excluidos⁸⁴: Cristo pudo llenar a todos los hombres porque El era la plenitud⁸⁵.

Además de estos textos sacados del *De Spiritu Sancto*, hemos localizado, en otras obras, pequeñas alusiones, dichas de pasada, acerca del no-progreso en gracia y virtud de Cristo.

En el comentario al tercer Evangelio, a propósito de la parábola del grano de mostaza⁸⁶ escribe:

«Y no desprecies este grano de mostaza; es cierto que es el más pequeño de todos los granos, pero, cuando crece, llega a ser la mayor de todas las plantas. Si este grano de mostaza es Cristo, ¿Cómo puede ser Cristo el menor o estar sujeto a crecimiento? *Realmente por naturaleza no puede crecer, pero lo hace según apariencia*»⁸⁷.

Y en el *De Fide*, al glosar los pasos evangélicos ‘*et dilexisti eos, sicut et me dilexisti*’⁸⁸ y ‘*Estote perfecti, sicut et pater meus, qui in caelis est, perfectus est*’⁸⁹ añade:

«El (Cristo) ‘*es perfecto*’ (Lc 6,36) según la plenitud de su majestad, en cambio nosotros somos ‘*perfectos*’ de acuerdo al progreso de la virtud que vamos consiguiendo; de igual forma, el Hijo es amado por el Padre en cuanto que la plenitud de la caridad permanece siempre en El, en cambio nosotros nos vamos mereciendo el amor de Dios en proporción al progreso de nuestra virtud»⁹⁰.

Y una más en su Epístola 46 escrita a Sabino:

«¿Acaso (Cristo) pudo de alguna forma ser acrecentado o disminuido? ¿Qué perdió Aquél de quien es propio no ser menos en nada? No tenía belleza ni encanto, pero te-

nía la plenitud de la divinidad. Estaba considerado el último, y sin embargo no carecía del poder de Dios»⁹¹.

Es clara la doctrina de nuestro autor en estos tres pasajes. Nosotros progresamos en gracia y en virtud, nosotros merecemos: *nos autem perfecti secundum virtutem accedentis profectum; in nobis caritatem Dei virtutis emeretur profectus*; en cambio, Jesucristo *perfectus est*: El —*semper manentis plenitudinem caritatis*— no pudo ni disminuir ni aumentar, pues tenía la plenitud que no puede ser menguada (*minui*) ni acrecentada (*augeri*), y si acaso ante nuestros ojos estaba sujeto a crecimiento, eran meras apariencias (*per speciem*) pues *non per naturam excrescit*.

Presentamos un texto del *De Patriarchis* —el único que hemos encontrado contrario a nuestra tesis—, donde nuestro autor afirma que Cristo crecía en gracia. En esta obra, San Ambrosio se propone demostrar que los textos veterotestamentarios que contienen las bendiciones de Jacob a sus descendientes y la de Moisés a las tribus de Israel⁹², se refieren íntegramente, por virtud profética, a la venida de Cristo⁹³. Este es el texto que comenta la bendición de Jacob a su hijo José:

«¿Por qué motivo el padre (Jacob) se extendió más en las bendiciones a José que con todos los otros hijos sino porque veía prefigurado en él los misterios de Cristo? Pues bendiciendo más bien al que era esperado (Cristo) que al que era visto (José) dijo: 'José, hijo mío, destinado a ser más grande'. ¿Quién sino Cristo es destinado a ser más grande, *cuya gracia aumenta siempre* y cuya gloria no tiene fin en su proceder? Acerca de El también dijo Juan: 'Es necesario que El crezca y yo disminuya' (*Jn 3,30*), porque en su nombre, perfecto y saludable, la gracia se ha acumulado y sobreabundado en este mundo. 'Hijo mío, destinado a ser más grande': precisamente porque sus hermanos lo veían crecer empezaron a enviarlo. José, empero, es una figura, y fue objeto de envidia de parte de aquéllos a quienes más amaba. Por eso decía: 'No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel' (*Mt 15,24*). Y ellos decían: '*no sabemos de dónde es*' (*Jn 9,29*). El los curaba y ellos lo negaban»⁹⁴.

No parece difícil explicar este pasaje que aparentemente va contra todo lo que el Obispo de Milán nos ha ido diciendo en el resto de los textos estudiados. Primeramente nos parece oportuno insistir en lo lejos que está de los propósitos ambrosianos hablar directamente del tema de la gracia creada de Cristo y de su plenitud y no-crecimiento; esto explica, en parte lo que escribe en esta obra (*De Patriarchis*), pues sus objetivos son otros, como hemos visto.

Pero quizá lo más significativo para aclarar este aparente desliz ambrosiano es atender a la exégesis del pasaje. Claramente San Ambrosio, en atención al paso veterotestamentario que comenta —*Filius ampliandus meus Ioseph (Gen 49,22)*— al sobreponer la figura de Cristo en la de José, se ve obligado a decir que así como José estaba «destinado a ser más grande», en el caso de Cristo ocurría lo mismo⁹⁵, y para subrayarlo recurre a las palabras del Bautista (*Jn 3,30*) donde encuentra el apoyo necesario en un texto del Nuevo Testamento: «illum oportet crescere». Nuestro autor, pues, cede, en aras del sentido espiritual⁹⁶.

Por último, cabe añadir, que no está claro que al escribir «*cuius gratia semper augetur*», San Ambrosio tuviera presente todo lo que anteriormente⁹⁷ había escrito acerca de la plenitud de la gracia del Verbo Encarnado; ni está claro tampoco que en este pasaje el Obispo de Milán esté hablando de la gracia en el mismo sentido que lo hace en los otros textos que hemos estudiado, principalmente en el *De Spiritu Sancto*: no está de más recordar que ésta es una obra dogmática —de las pocas que escribió—, escrita con un fin *dogmático* muy concreto, y en la que por tanto pondría especial atención en cada palabra y cada afirmación; en cambio el *De Patriarchis* es una de las muchas obras exegéticas, en las que en ocasiones se permite claros excesos⁹⁸.

Terminamos pues, reafirmando que pese a esta última cita del *corpus ambrosianum*, se puede concluir⁹⁹, que según San Ambrosio, Cristo tuvo desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María, la plenitud de una gracia que nunca creció o aumentó, ni podía de hecho crecer o aumentar, pues era —es— *plenitudo* en el sentido más estricto del término.

II. LA EXISTENCIA DE LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO

Cristo tiene dos naturalezas, una divina y otra humana, unidas en la Persona del Verbo: en cuanto Dios posee la ciencia divina; en cuanto hombre, posee también toda la ciencia de que es capaz la inteligencia humana —porque Cristo es *perfectus homo*—, bien por adquirirla con sus fuerzas naturales, bien por recibirla sobrenaturalmente de Dios.

La ciencia humana de Cristo es consecuencia de la verdad de la Encarnación. El Hijo de Dios asumió una naturaleza humana *íntegra y perfecta*, es decir, con un alma no sólo sensitiva sino también racional, *conditio sine qua non* para poseer una ciencia creada, como la nuestra. Es decir, Cristo conocía con su inteligencia humana, además de conocer, en cuanto Dios, por el intelecto divino.

Después de tratar de la gracia de Cristo y de su plenitud, vamos ahora a investigar qué dice San Ambrosio sobre la ciencia humana de Cristo, y en particular sobre la plenitud de esa ciencia.

Para nuestro autor, *scientia*, en un sentido amplio abarca todo conocimiento; es el ejercicio de la inteligencia¹⁰⁰, movido por el deseo natural del hombre de conocer la verdad¹⁰¹.

A. La ciencia adquirida o experimental de Cristo

La existencia en Jesucristo de una ciencia adquirida tiene en los escritos de la Revelación divina un fundamento muy fuerte. Tal es el que constituyen las preguntas de Cristo acerca de diversas cosas¹⁰², su admiración¹⁰³ y su progreso en sabiduría, no sólo ante Dios, sino también ante los hombres¹⁰⁴. Todas estas cosas, aunque no arguyan de una manera necesaria la existencia de la ciencia adquirida en Jesucristo, se entienden mucho mejor a través de ella que de otra manera. Pues, en caso de no darse aquella ciencia, la vida de Cristo estaría mezclada de ficción y de algo que se parece más a comedia, cosas ambas que no están en conformidad con el Ser que es la Verdad por esencia.

El *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, significa un paso notable en la exposición del misterio de Cristo¹⁰⁵. De hecho, el capítulo 7 de esta obra es citado con frecuencia como *auctoritas*

por muchos teólogos¹⁰⁶ sobre todo a partir de que el mismo Santo Tomás de Aquino lo cita textualmente¹⁰⁷.

Por ello, veamos a continuación los fragmentos más importantes de dicho capítulo, donde se contiene la enseñanza de la existencia en Cristo de una ciencia humana adquirida.

El contexto próximo de estos pasajes es sencillo: previamente nuestro autor demuestra con claridad, oponiéndose a los apolinaristas, que Cristo asumió realmente un alma humana, y que por tanto tiene una naturaleza completa como la nuestra, y que además El es impecable¹⁰⁸. A partir de estas verdades, nuestro autor deduce unas consecuencias interesantes: en Cristo hay una inteligencia humana distinta de la divina, y por tanto una ciencia humana sujeta a un progreso real:

«Yo..., Dios antes de la Encarnación, Dios encarnado, asumí la perfección de la naturaleza humana, *Tomé una inteligencia de hombre* (Suscepi sensum hominis)... con esta inteligencia de hombre ‘progresé’, como está escrito: ‘Y Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres’ (*Lc 21, 52*)»¹⁰⁹.

Cabe destacar aquí que nuestro autor utiliza el término *sensus* con el significado de ‘facultad de pensar, inteligencia, razón o comprensión’, según es frecuente en los escritos eclesiásticos de su época¹¹⁰. Pero sobre todo, llama la atención la originalidad de San Ambrosio en la interpretación de *Lc 2,51*, ya que, como hemos dicho, este texto escriturístico, usado repetidamente por los arrianos para demostrar que el *Logos* es una creatura¹¹¹ era explicado por algunos Padres¹¹² no en el sentido de un real progreso en ciencia —pues para ellos en Cristo sólo había una sabiduría, la divina del *Logos*— sino como una progresiva manifestación de la perfecta ciencia divina, ante los hombres¹¹³.

Una vez que San Ambrosio ha establecido que Cristo asumió esa inteligencia humana, y que gracias a ella, Nuestro Señor crecía en sabiduría el Obispo de Milán lo demuestra planteando un dilema: o se admite en Cristo una sabiduría humana, distinta de la divina, y por tanto sujeta a un progreso real, o se admite un devenir de la sabiduría divina:

«¿Cómo habría podido progresar la sabiduría de Dios? Presta atención al orden de las palabras. Creció en edad y en sabiduría, *pero en la humana*. Se dice primero ‘en edad’, para que creas que se habla de El en cuanto hombre; pues la edad no se refiere a la divinidad, sino al cuerpo. Luego, si crecía en edad humana; *crecía también en sabiduría humana*. La sabiduría crece por medio de la inteligencia... ¿Cuál inteligencia progresaba? Si la humana, entonces debemos admitir que ésta ha sido asumida; si la divina, entonces debemos admitir que es mudable en cuanto que progresa, pues lo que progresa, evidentemente se cambia en mejor. Pero lo que es divino no cambia; por lo tanto, lo que cambiaba tampoco era divino; luego, la inteligencia que cambiaba era la humana. Por lo tanto (Cristo) *asumió una inteligencia humana*’¹¹⁴.

Nuestro autor aprovecha pues, su exégesis del controvertido texto lucano para desvelar, por un camino más, el error apolinarista ya que, en el caso de interpretar el *proficiebat sapientia* de la Escritura como un progreso de la sabiduría humana del Salvador, entonces necesariamente hay que admitir que Cristo *asumió* verdaderamente un alma humana, con su correspondiente inteligencia humana verdadera, que realiza las correspondientes operaciones naturales como pensar, comprender, y también progresar, crecer (*proficere*): *si humanus, ergo et ipse susceptus est*. En cambio, si no aceptan esta hipótesis, el Obispo de Milán les hace ver que entonces no queda más camino que caer en la negación de la inmutabilidad divina: *si divinus, ergo mutabilis per profectum*. Realmente los coloca entre la espada y la pared. Por ello, no dudará nuestro autor en concluir taxativamente: *sensum ergo suscepit humanum*.

Sin embargo, el doctor milanés no sólo se apoya en la fuerza de los argumentos, sino que, sobre todo, para reafirmar lo que ha dicho recurre a una variada gama de citas escriturísticas que testifican lo que ha afirmado¹¹⁵.

En primer lugar recurre al mismo Evangelio de San Lucas, pocos versículos atrás, donde dice que «El Niño *crecía* y se fortalecía lleno de *sabiduría*»¹¹⁶ destacando que a propósito usó el autor sagrado la palabra ‘Niño’ (*Puer*), para que nos diéramos cuenta de que hablaba de Cristo en cuanto hombre (*ut sciamus quia secun-*

dum hominem loquebatur), ya que 'Niño' es un nombre que indica la edad, algo humano y no divino como ya dijo anteriormente. Además de la palabra 'Niño', destaca también especialmente la expresión 'se fortalecía' (*confortabatur*), y demuestra, apoyándose en san Pablo¹¹⁷, que esto no se puede predicar de la sabiduría divina de Cristo, ya que el poder de Dios no puede fortalecerse, ni Dios puede progresar, ni pueden colmarse las profundidades de su sabiduría, ni la plenitud de la divinidad, puesto que El mismo subió al cielo para colmarlo todo.

Por tanto, concluirá una vez más que la sabiduría que va progresando, no es la divina, sino la humana: la nuestra —dice—, la que es semejante a la nuestra puesto que Cristo es verdadero hombre: *Quae igitur 'implebatur', erat non dei, sed nostra sapientia*.

Por último, acudirá al Antiguo Testamento, trayendo a colación unas palabras del capítulo 8 del profeta Isaías, relativas al tiempo en que el Niño era incapaz de conocer —con su inteligencia humana— a sus padres:

«¿A qué inteligencia se refería Isaías cuando dijo que 'antes de que el Niño conozca al padre o a la madre, tomará las riquezas de Damasco y el botín de Samaría' (*Is 8,4*)? Pues a la sabiduría de Dios no se escapan las cosas futuras y ocultas; pero los niños, carentes aun de conocimientos por su humana ignorancia, desconocen aquello que aún no han aprendido»¹¹⁸.

En este fragmento vemos que el Obispo de Milán opone la *sapientia* a la *imprudencia*¹¹⁹; esta falta de conocimiento o ignorancia que predica aquí nuestro autor de Jesús Niño, se refiere, al igual que su edad, únicamente a su condición de hombre, por eso la califica con el adjetivo 'humana' (*per humanam imprudentiam*); exclusivamente referida a su ciencia adquirida o experimental se puede decir del Dios hecho hombre que *ignorat*, que es *expers agnitionis*¹²⁰.

Se puede concluir pues que el Obispo de Milán afirma clara y atinadamente una distinción importante con referencia a la naturaleza humana de Cristo: Nuestro Señor asumió, al tomar para sí un averdadera alma humana, una inteligencia creada (*sensum suscipit humanum*) distinta de la divina, y que con ella iba conociendo como cualquier otro hombre: paulatinamente, progresando paso a

paso en esos conocimientos adquiridos (*sensus igitur proficiabat humanus*).

B. Indicios en el «corpus ambrosianum» de la existencia de otros modos de conocimientos en Cristo

Leyendo detenidamente algunos fragmentos de San Ambrosio, da la impresión que, nuestro autor, además de afirmar positivamente la existencia en Cristo de ese conocimiento adquirido o experimental que hemos estudiado, parece intuir algunas otras formas de conocimiento referidas a la naturaleza humana de Nuestro Señor. Esto, pues, será nuestro inmediato objetivo de investigación.

1. La «sabiduría de Dios» en Jesucristo

Los problemas de interpretación que plantean dos pasajes de las Sagradas Escrituras, el primero *Mt* 24,36 acerca de la ignorancia de Nuestro Señor Jesucristo del día y la hora del juicio final, y el segundo *Lc* 2,52 acerca del progreso en sabiduría de Jesús niño, son los que llevarán a nuestro autor a profundizar en el tema de la ciencia de Cristo. De la solución que nos ofrece, parece intuirse que San Ambrosio abre un camino a los teólogos posteriores: la existencia en Cristo de una ciencia que posee en su naturaleza humana, pero no por su naturaleza humana, sino por la divina (*in natura humana, sed non ex natura humana*).

Estudiemos algunos textos donde trata del tema. Primeramente en el libro V del *De Fide*, el Obispo de Milán no se atreve a predicar de Cristo ignorancia alguna, ni sobre el día del juicio ni sobre ningún otro tema, tal como lo hacen otros autores basados en *Lc* 2,52, a los que llama *freti* (confiados en sí mismos, seguros de lo que dicen)¹²¹; en cambio él se autodenomina *timidior*¹²². En todo caso San Ambrosio dice que Nuestro Señor habla así por su sabiduría y no por su ignorancia, puesto que a nosotros nos aprovecha más ignorar el día del juicio que conocerlo, ya que ello nos impulsa en la lucha contra el pecado¹²³. Además, se apoya en la Sagrada Escritura: «*Non es vestrum scire tempo-*

ra et annos» (Act 1,7), y comenta: «*Non es vestrum dixit, non meum... vestrum ergo dixit, non meum*»¹²⁴. Por tanto, nuestro autor reconoce, en esta obra, tan sólo una ignorancia aparente, económica¹²⁵, en vistas de nuestro bien.

En cambio, en el *De Incarnatione Dominicae sacramento*, escrito después del *De Fide*, con ocasión del paso lucano citado (2,52), nuestro autor llega a admitir en Cristo, como hemos visto, un real progreso en su ciencia humana; y por tanto una ignorancia previa¹²⁶. La interpretación a esta aparente incongruencia estriba en que en el primer caso, San Ambrosio está hablando no de la ciencia adquirida, sino de otro modo de conocer, sobre el que no osa pronunciarse¹²⁷ la ciencia que teólogos posteriores bautizarán con el nombre de *infusa*¹²⁸.

Existen, además, en el *corpus ambrosianum* algunos otros textos que parecen dar pie a pensar que nuestro autor intuyó realmente la existencia en Jesucristo de ese otro modo de conocer que llamamos ciencia infusa.

Por ejemplo, en el tratado sobre el Evangelio de San Lucas, con ocasión del suceso del niño perdido y hallado en el templo (Lc 2, 41-52), habla de que Jesús niño, en cuanto hombre estaba lleno de la sabiduría de Dios¹²⁹: al matizar *secundum carnem*, San Ambrosio parece descartar que la *sapientia dei* se refiera únicamente a la ciencia divina, sino que podría interpretarse referida a una sabiduría que Dios comunica a Jesús en cuanto hombre: ¿La ciencia infusa? Esta interpretación puede venir confirmada por lo que añade casi a continuación:

«Lo que (en Cristo) sobrepasa la naturaleza, la edad, la costumbre, no ha de ser atribuido a las facultades humanas, sino referido a las energías divinas»¹³⁰.

El conocer el día y la hora del juicio, y otros muchos misterios, no puede ser atribuido a la ciencia adquirida natural de Cristo, puesto que la sobrepasan (están *supra naturam*) y las enseñanzas que un niño de doce años impartía a los Doctores de la Ley, estaban *supra aetatem et consuetudinem*; luego, Cristo conocía en su naturaleza humana esas cosas por infusión divina: *divinis potestatibus*.

En la glosa al salmo 39, el Obispo de Milán nos presenta a Noé como figura del Cristo esperado, en quien se dará la plenitud de la sabiduría, una nueva sabiduría tal que nunca ningún ojo vió ni oído oyó, una sabiduría tal que nos desvelará misterios del todo desconocidos para nosotros¹³¹.

2. Conocimiento directo de la Divinidad

En el libro II del *De Officiis ministrorum*, después de hacer un somero repaso, en diversos filósofos precristianos, acerca de la esencia de la felicidad (*vita beata*)¹³², San Ambrosio, siguiendo fielmente a la Sagrada Escritura, nos expone cristalina y claramente en qué consiste, según él, la verdadera bienaventuranza: en el conocimiento y la fruición de Dios:

«En cambio, la Escritura divina puso la vida eterna en el *conocimiento de la divinidad* y en el premio de las buenas obras... En efecto, acerca de esa *ciencia* dijo el Señor Jesús: 'Esta es la vida eterna: que te conozcan a Tí, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien Tú has enviado' (*Jn 17,3*) ...»¹³³.

Como ya hemos visto, para San Ambrosio, ciencia es conocimiento. Aquí vemos que también con referencia al conocimiento de Dios que origina su contemplación (*in cognitione divinitatis*) nuestro autor habla de una *scientia*: la ciencia de visión, la ciencia beata, que llamarán posteriormente los estudiosos de la ciencia sagrada.

La doctrina que afirma que Cristo hombre poseía la visión beatífica desde el primer momento de su concepción, ciertamente no se encuentra explícitamente revelada en la Sagrada Escritura, sin embargo son numerosos los textos, especialmente en el cuarto Evangelio, que, junto con otros de las epístolas de San Pablo, han sido el fundamento de esta doctrina¹³⁴.

A partir de estos textos, los teólogos argumentan diciendo que las cosas que Cristo predicaba en cuanto hombre las conocía en cuanto hombre, puesto que las palabras proceden del conocimiento intelectual humano, lo contrario supone como cierta la tesis del Obispo de Laodicea, Apolinar: el Verbo hacía las veces del

alma racional de Cristo. El Verbo encarnado nos ha dado a conocer las cosas que vió junto al Padre, en su seno antes de la Encarnación. Por tanto, y por eso también dice «que he oído»¹³⁵ ya que propiamente no pertenece a su sabiduría en cuanto Dios, sino en cuanto hombre.

Entre los primeros Padres, el tema no se plantea directamente, por no ser una cuestión debatida, pero con el transcurso del tiempo y al paso de las sucesivas controversias cristológicas, se va profundizando en el estudio del conocimiento humano del Verbo Encarnado: especialmente a partir del Apolinarismo —contra el que nuestro autor combate decididamente, como hemos visto— y del monofisismo. Distinguen ya la ciencia humana de la divina.

Veamos ahora si a partir de los comentarios ambrosianos a algunos de los pasajes citados de la Sagrada Escritura, situados en el contexto de la lucha doctrinal contra el arrianismo, y contra —precisamente— el Obispo de Laodicea y sus seguidores, podemos encontrar algún indicio o algunas referencias —a pesar, insistimos, de que es prematuro para su época— de la doctrina de la existencia de la ciencia de visión en Cristo, punto de reflexión en autores posteriores.

En el capítulo tercero del libro III del *De Fide ad Gratianum*, que nuestro autor titula: «*Cum Deum scriptura dicit sine adiectione Patris aut filii, interdum filium designari*», argumentando siempre acerca de la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, el Obispo de Milán hace ver a su interlocutor que el Hijo —incluso una vez realizada la Encarnación— permanece siempre junto al Padre, en la gloria eterna:

«*El Hijo, estando en la tierra, no está sin el Padre, ¿Y piensas que el Padre pueda estar en el cielo sin el Hijo?.* El Hijo existe en la carne —al decir ‘existe en la carne’ o ‘está en la tierra’, me refiero a la época del Evangelio, pues ‘ahora ya no conocemos a Cristo según la carne’ (2 Cor 5,16)— luego, el Hijo existe en la carne, y no está sólo, según lo que está escrito: ‘no estoy solo porque el Padre está conmigo’ (Jn 16,32), ¿y juzgas que el Padre puede estar solo en la gloria?»¹³⁶.

Lo importante de esta cita para nuestro estudio, es la confesión implícita que hace nuestro autor de la situación del Hijo ya

encarnado (*in carne, secundum evangelii tempora*, o más sucintamente lo dicho: *in terris*), que a la vez sigue estando junto al Padre en la bienaventuranza eterna, expresado por una locución frecuentemente usada por los Padres para designar el cielo: *in luce*¹³⁷. El doctor milanés acude aquí, a una de las citas joanasas (*Jn 16,21*) más clásicas y claras sobre el tema, ya que el Verbo *Encarnado* afirma explícitamente su continua permanencia junto al Padre¹³⁸.

Apoyándose de nuevo en el cuarto Evangelio, San Ambrosio escribe en su tratado sobre el Espíritu Santo¹³⁹.

«Y así también la Sabiduría dice de sí haber salido 'de la boca del Altísimo' (*Eccl 24,5*), no en el sentido de que esté fuera del Padre, sino junto al Padre, porque 'el Verbo estaba junto a Dios' (*Jn 1,1*), y no sólo junto al Padre sino también en el Padre, pues dice: 'Yo estoy en el Padre y el Padre en mí' (*Jn 14,10*). *Y cuando sale del Padre, no se aleja de un lugar y no se separa como un cuerpo de otro cuerpo...* Así también el Espíritu Santo...»¹⁴⁰.

Si entendemos aquí este 'salir del Padre' (*cum de patre exit*) que San Ambrosio predica de la Sabiduría, referido al misterio de la Encarnación, tenemos de nuevo que nuestro autor está afirmando que el Hijo, al venir al mundo en carne mortal, a la vez se queda en la gloria, junto al Padre. Señalamos que esta interpretación no resulta extraña a la doctrina ambrosiana, ya que en bastantes lugares del *corpus ambrosianum* aparecen ideas similares¹⁴¹.

Por último, presentamos un texto, de gran nitidez, tomado de la *Expositio in Lucam*, libro X, situado en el contexto de la Resurrección del Señor; a propósito de la aparición a María Magdalena y del intento de ésta de tocar su cuerpo glorioso, Cristo predice su ascensión a los cielos; nuestro autor escribe:

«No me toques; todavía no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios' (*Jn 20,17*). ¿Cómo se explica eso de que no *habías subido* todavía, Señor Jesús? ¿De qué clase era esa ausencia tuya, cuando entregaste tu espíritu en las manos del Padre? ¿Cómo podías estar au-

sente Tú, que *estás siempre* en el Padre y con el Padre?... porque ¿Cómo vas a poder subir a un lugar donde *siempre estás?*»¹⁴².

Esta cuádruple interrogación que nuestro autor se hace, nos revela claramente que en su mente no cabía que Nuestro Señor, también en cuanto hombre (*domine Iesu*), al encarnarse no se hubiera quedado a la vez y siempre (*semper*, lo reitera tres veces en pocas líneas) *cum patre*, gozando de la visión beatífica eternamente: en ese lugar (*ubique*) donde hemos visto que está y permanece: *in luce, in regno*¹⁴³. Y subrayamos que se refiere a Cristo también en cuanto hombre, puesto que si no ¿a qué viene esa referencia a la muerte del Señor?. *qui in manus patris commendaveras spiritum*. Como hemos visto varias veces, San Ambrosio distingue claramente, frente a patripasianos arrianos, y apolinaristas, las dos naturalezas de Cristo, y siempre, todo lo mudable, lo que pueda inferir imperfección o desdoro lo refiere a su naturaleza humana: así el sufrimiento, la muerte, etc.¹⁴⁴.

Podemos, pues, resumir este apartado diciendo que a pesar de lo extemporáneo que resulta, en boca en un Padre del siglo IV, la doctrina de la ciencia de visión beatífica y de la ciencia infusa del alma de Cristo, según los textos presentados, resulta factible sugerir que en San Ambrosio de Milán se encuentran indicios, y algunos de ellos bastante explícitos, acerca de esas cuestiones. El Hijo, estando *in terris* está a la vez *in luce*, gozando —en cuanto hombre (*in carne*)— de la compañía y de la contemplación de Dios Padre (ciencia de visión); el Niño Jesús conoce, por cierta ciencia infundida sobrenaturalmente en su alma, cosas que están (*supra naturam*) por encima de las facultades de su naturaleza humana (ciencia infusa).

3. *La perfección de la ciencia de Jesucristo (La inmunidad de toda ignorancia)*

a) *Enfoque de la cuestión*

Al tratar de la ciencia infusa de Cristo, tocamos tangencialmente el tema de la posible ignorancia de Nuestro Señor Jesucris-

to —en concreto respecto al tiempo en que habría de acaecer el día del juicio final (*Mt* 24,36)— ignorancia que se daría en cuanto a su humanidad. Profundicemos ahora en esta cuestión puesto que si encontramos en las enseñanzas de nuestro autor la doctrina de la inmunidad de toda ignorancia en Jesucristo, podrá concluirse la plenitud y perfección de su ciencia humana; perfección entendida en el mismo sentido en que la estudiamos a propósito de la gracia.

Como hemos dicho, la tesis contraria —una real ignorancia de Cristo— es uno de los argumentos típicos esgrimidos por los arrianos. Tres siglos más tarde, el error fue renovado por los agnoetas, secta de origen monofisita, surgida en el siglo VI con ocasión de los errores de Temistio, diácono alejandrino. Atribuían a la naturaleza humana de Cristo la ignorancia de ciertas cosas creadas, en particular del día del Juicio, y decían que Cristo había tenido necesidad de aprender estas cosas¹⁴⁵.

La Tradición interpretó siempre de modo muy distinto al de los agnoetas, el pasaje de *Mt* 24, 36 y su paralelo *Mc* 13, 32. Esta herejía fue condenada por el Concilio de Letrán del año 649¹⁴⁶ y por el Tercer Concilio Constantinopolitano¹⁴⁷. El Magisterio ha confirmado la interpretación de los Santos Padres: en concreto san Gregorio I 148.

b) Interpretación ambrosiana de *Mt* 24,36

Para empezar, señalemos que en la primera obra —el *De Fide ad Gratianum*— donde nuestro autor afronta el tema¹⁴⁹ inicia su discurso señalando que la frase *nec filius*¹⁵⁰ es un añadido sacrílego a las Sagradas Escrituras hecho en interés de la herejía arriana¹⁵¹. Sin embargo, haciendo caso omiso de esa posible irregularidad, afronta el texto suponiendo que, en efecto, el *nec filius* conste en la divina escritura y, como hemos visto, demuestra que en todo caso se trataría de una ignorancia «económica» y no de un real ignorar el día y la hora.

Más tarde, con el florecer del error del Obispo de Laodicea, en su lucha contra el apolinarismo, San Ambrosio introduce en su doctrina la distinción en Cristo de la ciencia divina y la ciencia humana, fundamentándose y, a la vez, haciendo su original interpretación de *Lc* 2, 52.

Contando con este nuevo elemento doctrinal, el Obispo de Milán vuelve a afrontar¹⁵² una vez más el pasaje del capítulo 24 de Mateo, esta vez en el libro VIII de su *Expositio in Lucam*. El contexto de la cita es el siguiente: Jesucristo está hablando a los apóstoles de las cosas que acaecerán en los últimos tiempos; entonces ellos le preguntan cuándo ocurrirán esas cosas y cuál será el signo de su venida y de la consumación del mundo¹⁵³. El Señor no les responde explícitamente, dejándolos por tanto en la ignorancia al respecto; sin embargo —dice San Ambrosio—, para no entristecerlos por no haber contestado a sus inquisiciones, fue por lo que añadió: ‘Nadie sabe nada en lo tocante a aquel día y a aquella hora, ni los ángeles del cielo *ni siquiera el Hijo*’¹⁵⁴, y a continuación escribe:

«Está muy bien haber usado aquí la palabra Hijo, sin precisión, pues el mismo Hijo del hombre es el Hijo de Dios, para que comprendamos mejor que lo dicho se refiere al Hijo *en cuanto Hijo del hombre* ya que el fin del mundo *no lo conoce según su naturaleza humana, sino gracias a su condición divina*. No es, pues, algo herético afirmar que aquí se trata del Hijo de Dios. Porque ¿qué puede haber ocultado un Padre tan bueno a su hijo, al que ha entregado todas las cosas? (*Io* 3,35). ¿Cómo no le va a haber dado el conocimiento de cuándo acaecerá el fin del mundo Aquél que le confió el poder de juzgar? (*ibid.*, 5,22). Ahora bien, la razón por la que no quiere decir cuándo sucederá esto la pone en otro lugar: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder (*Act* 1,7). (...) si El sabe las señales que tendrá el juicio futuro no cabe duda que conoce también el tiempo de su realización»¹⁵⁵.

Un estudio comparativo de lo que aquí dice nuestro autor con el texto de San Gregorio Magno que hemos citado, nos deja ver con nitidez que San Ambrosio, ciertamente se adelantó en la refutación de la herejía agnoeta. El Papa utiliza prácticamente las mismas palabras al explicar que Cristo no conocía por su naturaleza humana el día y la hora del juicio: *non ex natura humanitatis novit*, el Obispo de Milán dice *non per naturam hominis*. Cristo —añade San Gregorio— tiene esa ciencia por el poder de su divi-

nidad: *per deitatis suae potentiam novit*. El Sumo Pontífice explica que, sin embargo, por ser Cristo el Unigénito encarnado, ciertamente se puede afirmar que Jesús sabe en su naturaleza humana el día y la hora del juicio: *in natura quidem humanitatis novit*; San Ambrosio asegura que Cristo en cuanto hombre (*ut magis dictum secundum filium hominis aestimemus*), *qui signa novit futuri iudicii*, conoce también el tiempo de su realización: *utique novit et finem*, en virtud de la unidad de persona, que en este pasaje es claramente afirmada: *est enim idem filius hominis filius dei*.

Además nuestro autor vuelve a reafirmar en esta obra lo que ya había dicho en el *De Fide*: la ignorancia de que habla el texto sagrado es aparente, simplemente se trata de un no querer decir cuándo ocurrirán tales sucesos (cita aquí también el texto de *Act* 1,7), ya que en realidad Cristo sí lo sabe *en* su humanidad aunque no lo sepa *por* su humanidad. Por tanto, no se puede hablar en absoluto de ignorancia real¹⁵⁶: su ciencia humana es plena, perfecta¹⁵⁷.

III. CONCLUSIONES

1. San Ambrosio, Obispo de Milán desde el año 374 hasta su muerte en el 397, vive y escribe en una época teológica inmediatamente anterior a San Agustín y a la controversia pelagiana. Sus homilias y sus obras escritas tienen un carácter preponderantemente antiarrino y antiapolinarista. Por tanto, su doctrina acerca de la gracia (*De gratia*) se halla aún poco desarrollada. Otro tanto ocurre, lógicamente, al tratar de la misma referida a Nuestro Señor Jesucristo, en cuanto hombre y en virtud de su unión hipostática.

Sin embargo, del estudio de sus obras, principalmente de las dogmáticas, y más en particular de su tratado *De Spiritu Sancto*, es posible extraer algunos elementos que nos aproximan al concepto ambrosiano de lo que nosotros llamamos gracia habitual o gracia santificante.

En primer lugar, nuestro autor no distingue entre el Don increado (El Espíritu Santo) y los demas dones creados de orden sobrenatural (por ejemplo, la gracia): habla indistintamente tanto de *plenitudo Spiritus Sancti*, como de *Plenitudo gratiae*; para él estas

expresiones son sinónimas. En ocasiones menciona la *gratia spiritalis*, otras veces simplemente usa el término *spiritus* y, finalmente también se refiere al *Spiritus Sanctus*. Para referirse a la gracia, hace frecuentemente uso de la alegoría del agua viva: tanto el espíritu Santo como la gracia son esa agua viva: «Ipse (Spiritus Sanctus) est eim aqua viva ... vita est enim aqua gratiae spiritalis». Sabemos que, por atribución, se dice que el Espíritu Santo es el principio de la gracia. Esto, en nuestro autor, está implícito.

Por otro lado, para San Ambrosio, la gracia es un don, un regalo (*bonum datum*) divino, estrictamente sobrenatural —*speciale divinitatis*—, afirma que Dios otorga al hombre, e infunde en su alma donde reside o permanece (*manet*). El alma humana es, pues, capaz de acoger o sustentar (*accipere, percipere, sustinere*) este don que le es concedido.

2. Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia —*in se manet*, afirma repetidamente nuestro autor, siguiendo a la Sagrada Escritura—: la ha recibido en su naturaleza humana creada. En su lucha contra el error de Apolinar, San Ambrosio demuestra ampliamente que Jesucristo es *perfectus homo*, y que, por tanto, tiene una verdadera alma humana. En esta alma es donde el *Spiritus requievit*: Jesucristo tenía la gracia, como la podemos tener nosotros, y merced a ella, es también santo en cuanto a su humanidad.

3. Parece, además, que San Ambrosio enseña que Jesucristo recibió esa gracia en plenitud, en el grado máximo posible para una naturaleza creada. Con frecuencia insiste en la *plenitudo gratiae spiritalis* de Nuestro Señor. Al referirse a los demás hombres, escribe que recibimos la gracia con medida (*cum modo*); también lo expresa diciendo que en nosotros ha sido derramado '*de spiritu*', en cambio, Cristo recibe, '*Spiritum*'. El Espíritu, la plenitud del Espíritu Santo: *in illo totius manet Spiritus plenitudo*, de forma que no cabe ya ninguna posibilidad de añadidura o aumento: *sine accessione vel augmentu*. Por otro lado, es frecuente que San Ambrosio acuda a Jn 1,14-16 «...*plenum gratiae et veritatis...de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratia pro gratia*»). Llama la atención, en cambio que otro paso joánico, clásico del tema —Jn 3,34: «...non enim ad mensuran dat Spiritum»—, no es utilizado jamás por nuestro autor. Cabe también subrayar que el pasaje Lc 2,52 no es objeto de estudio por parte del Obispo de Milán, en ninguna de sus obras,

referido al progreso en gracia que sugiere el texto, según la doctrina arriana.

Al tratar del Bautismo del Señor, el inicio de la vida pública de Cristo, San Ambrosio habla de una segunda unción. Existiría, por tanto, la posibilidad de plantearse un aumento de gracia en Cristo en ese momento. Sin embargo, en los pasajes en cuestión, nuestro autor siempre destaca la significación soteriológica de esta segunda unción: recibe la gracia del Espíritu Santo no para sí, sino *pro nobis, ut paupertatem condicionis humanae rigaret*. Se trata en este caso de lo que podría llamarse una unción meramente económica. No parece, pues, lógico deducir, a partir de ahí, un aumento en la gracia de Nuestro Señor.

4. A partir de la neta y bien fundamentada afirmación de la existencia de una verdadera alma humana en Nuestro señor Jesucristo, San Ambrosio deduce otro atributo de la naturaleza humana de Aquel: En Cristo hay una inteligencia humana (*sensus hominis*), y, por tanto, una ciencia humana, distinta de la divina.

Esta ciencia humana del Hijo de Dios hecho carne está sujeta a un verdadero desarrollo (*profectus sapientiae*). Acierta nuestro autor con su original interpretación del controvertido pasaje Lc 2,52, referido al progreso en sabiduría de Jesús Niño (*ergo si proficiebat aetate hominis proficiebat sapientiae hominis*). Santo Tomás de Aquino se apoya en el Obispo de Milán al hablar de la existencia en Cristo de lo que luego se denominará la ciencia adquirida o experimental del Verbo Encarnado, en el decir teológico.

A pesar de sostener en Cristo este real progreso en su sabiduría humana, San Ambrosio no llega a aceptar en El ignorancia alguna. Esta aparente contradicción parece resolverse, en el *corpus ambrosianum* con los siguientes elementos:

a) Al hablar, por ejemplo, de la ignorancia del día y de la hora del juicio (Cfr. Mt 24,36; Mc 13,32), cuestión en la que erraron primero los arrianos y posteriormente los agnoetas, nuestro autor, como lo hacen otros Padres, no interpreta esos pasajes en el sentido de una verdadera ignorancia, pues ésta es tan sólo aparente (*ignorantia oeconomica*), según se aprecia en el mismo texto sagrado: «non est vestrum scire tempora et annos...»; esta y otras verdades las conocería Cristo «non *per* naturam hominis» —puesto que su ciencia humana está sujeta a un real progreso como en todos los hombres—, sino a través de otro tipo de conocimientos

que, sin embargo, posee en su naturaleza humana (*secundum filium hominis*, afirma en la *Expositio in Lucam*): parece que se estaría entonces refiriendo —no lo llega a decir: *malo enim alta timere quam sapere*— a lo que, más tarde recibiría el nombre de ciencia de visión beatífica o a la ciencia infusa, donada sobrenaturalmente por Dios a su inteligencia humana. Así lo han interpretado algunos teólogos y así parece deducirse también del estudio de un conjunto de citas del *corpus ambrosium*. Pero, a decir verdad, nuestro autor sólo tuvo cierto atisbo de lo que más tarde constituiría patrimonio común de la doctrina católica sobre la ciencia de visión e infusa de Cristo, como atributos de su naturaleza humana, y en virtud de su unión hipostática con el Verbo de Dios.

c) Por último, se puede también señalar la no-ignorancia de la humanidad del Salvador, y la sugerencia de la existencia en El de lo que muchos siglos después los teólogos denominaron como la ciencia beata y la ciencia infusa, a través del frecuente recurso al comentario del *Col 2,32* («in quo —Christus— sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi») que encontramos en los escritos y homilias del docto y santo Obispo de Milán.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cfr. *Fid* V, 106-114 (CSEL 78,255-259); *Inc* 63, 65 y 76 (CSEL 79,257,258 y 262-263); *Epi* 46, 5-7 (PL 16,1196-1197).
2. Cfr. *infra* pp. 39-49 (notas 17,21,38 y 43).
3. *Jn*, 1,14-16.
4. Cfr. *Lc*, 2,40.
5. Cfr. *Jn*, 3,34.
6. *Decretum Damasi* o *De explanatione fidei* (DS 178).
7. Puede verse la colección de textos patrísticos que recoge B.M. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato*, Matriti 1957; sobre todo interesan al tema algunos apartados de las secciones XXI y XXIV del *Index doctrinarum*, pp. 787-788 y 791-792.
8. Cfr. *supra* notas 16 a 18.
9. «Immo plane, sicut unitatem fateor esse vitae caelestis in patre et filio per divinae unitatem substantiae, ita, vel divinae naturae vel dominicae incarnationis excepto privilegio, *societatem nobiscum vitae spiritualis* in filio esse profiteor per humanae unitatem naturae. 'Qualis enim caelestis, tales et caelestes'» (*Fid* IV, 134; CSEL 78, 204).
10. Cfr. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954, p. 853, *in voce*: «vita spir.: la vie de l'âme (aussi bien sur la terre qu'au ciel)».
11. Cfr. F.H. DUDDEN, *o.c.*, II, p. 593, que dice expresamente que según San Ambrosio «As our Lord is truly God, so He is also 'perfectly' Man» y cita *Epi* 46,5 (PL 16,1196-1197), *Epi* 48,5 (PL 16,1153) y *Luc* IV, 45 (CCL 14, 122) para demostrarlo.
12. Se refiere a los macedonios y pneumatómacos: Cfr. C. MORESCHINI, *Opera Omnia di Sant'Ambrogio. XVI Lo Spirito Santo*, Milano 1978, pp. 32-38.
13. Cfr. *Spi* III, 65; CSEL 79, 177-178.
14. Atinadamente STENTRUP cita este texto ambrosiano como uno de sus *argumenta ex fontibus revelationis* para demostrar su tesis LXXIX («Plane certum est, humanam Christi naturam sanctificatam per gratiam unionis hypostaticae, praeterea dono gratiae habitualis ornatam fuisse»). Este teólogo comenta el texto citado diciendo que «esto significa evidentemente que una cosa es 'nacer' del Espíritu Santo y otra 'renacer' del mismo. Aquello es peculiar de Cristo y esto, común con los demás hombres... renacer es la gracia habitual. Por tanto, se ha de entender que según la mente de San Ambrosio, la gracia habitual fue comunicada a la naturaleza humana de Cristo» (F.A. STENTRUP, *Praelectiones Dogmaticae de Verbo Incarnato*, I, Oeniponte 1882, p. 124).

15. Cfr. M.G. MARA, *Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas*, en QUASTEN, J., *Patrología*, III, ed. BAC, Madrid 1981, pp. 176-177; L.F. PIZZOLATO, *La «explanatio psalmorum XII»*. *Studio Letterario sull'esege di sant'Ambrogio*, Milano 1965.
16. «Será como árbol plantado a la vera del arroyo, que a su tiempo da su fruto, cuyas hojas no semarchitan. Cuanto emprenda, tendrá buen suceso». En la exégesis ambrosiana este árbol es el Mesías, Cristo Jesús.
17. Cfr. *Ps* 1,35; CSEL 64,31.
18. Uno de los significados más usados por los autores cristianos de la palabra *beatus* es precisamente 'Santo': Cfr. A. BLAISE, *o.c.*, p. 112, *in voce*, donde además se hace una precisión interesante: «saint en ce monde».
19. Cfr. A. PIOLANTI, *Dio nel Mondo e nell'uomo*, Roma 1959. En la p. 544 advierte que en terminología patrística, por ejemplo, la pérdida y la recuperación del estado de gracia se indican diciendo que se «pierde» o se «recupera» el Espíritu Santo. Cita entre otros a nuestro autor: *Pae* I, 8 (CSEL 73,123).
20. En el libro VI del *Exameron* apunta: «Utrum igitur secundum corpus an secundum *animam* iustificatio tibi conferri videatur, quaeso respondeas. Sed dubitare non potes, cum iustitia, unde iustificatio derivata est, *mentis* utique, non corporis sit» (*Exa* VI, 46-47; CSEL 32-1, 237-238): «Te pido pues que me digas si te parece que la justificación es concedida según el cuerpo o según el alma. Pero no puede dudar, pues la justicia, de donde se deriva la justificación, es propia del alma y no del cuerpo».
21. «Et respondens angelus dixit ei: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbravit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei».
22. El Tratado sobre el Evangelio de San Lucas es la única obra ambrosiana que comenta un texto neotestamentario y una de las pocas en que la exégesis procura seguir de forma sistemática el texto bíblico. Cfr. M.G. MARA, *o.c.*, p. 190.
23. *Lc* 2,22-40.
24. Cfr. *Luc* II, 56; CCL 14,55.
25. *Lc* 9,18-26.
26. Cfr. *Luc* VI, 96; CCL 14,208.
27. Hacemos notar que una constante en el Obispo de Milán, que le sirve como punto de referencia, cuando quiere hacer hincapié en la naturaleza humana de Cristo, es recurrir a *Fil* 2,6ss. («Christus Iesus, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, *formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*»).
28. *Lc* 1,35.
29. La edición crítica de la *Expositio Evangelii secundum Lucam* de M. ADRIAEN (CCL XIV), nos remite en este punto a *Jer* 1,5: «Antes de que te formara en el vientre te conocí, antes de que tú salieses del sano materno te consagré y te designé para profeta de pueblos»; cfr. p. 208, aparato crítico, *ad locum*.
30. Esa «santificación» de Jeremías de la que habla el texto sagrado no se refiere propiamente a una santificación por medio de la gracia santificante, sino

más bien a una «consagración» que se verifica ya en el seno materno, orientada hacia el ministerio profético.

31. «Un río con sus brazos alegra la ciudad de Dios, *el santuario* donde mora el Altísimo».
32. Cfr. *Ps* 45,13; CSEL 64,38. Un códice de la Basílica Ambrosiana (s.XII) pone *relinquit* por *reliquit* (Cfr. M. PETSCHENIG, CSEL 64, aparato crítico, *ad locum*).
33. Cfr. A. BLAISE, *o.c.*, p. 512, *in voce*: ver los sinónimos usados en sentido espiritual; por ejemplo: «l'habitation de Dieu en nous, ... demeurer avec le Christ et avoir le Christ en soi, ... être en état de grâce, ...». Concretamente, citado San Ambrosio aquí, a propósito de un pasaje del *De Isaac vel anima* (*Isa* 78; CSEL 32-1, 697).
34. Para hacernos ver que la gracia habita en Cristo desde el primer momento de la Encarnación San Ambrosio nos ha citado previamente *Lc* 1,35.
35. Cfr. CSEL 79,50ss.
36. Cita por ejemplo: *Sap* 1,7 (el *spiritus* llena el *orbs terrarum*); *Is* 44,3 (llena a todas las generaciones); *Jer* 23,24 (llena el cielo y la tierra); *Lc* 1,35 (descendió sobre la Virgen María y la hizo llena de gracia); *Act* 4,31 (llena a los apóstoles); *2 Cor* 1,22 (llena nuestros corazones); etc.
37. Cfr. *Spi* I, 92-93; CSEL 79,54-55.
38. Ya en el siglo V, poco después de la muerte de nuestro autor, utilizó este texto San Fulgencio de Ruspe, para contestar a un discípulo suyo (*Ferrandus*) que le había planteado varias cuestiones acerca del alma humana de Nuestro Señor Jesucristo (cfr. *Epi. XIV ad Ferrandus*, 25-27; CCL 91,416-418, de donde entresacamos las siguientes líneas: «cum et maiores nostri in nobis mensuram huius largitatis accipiant, in Christo autem plenitudinem manere sancti Spiritus fateantur. Beatus namque Ambrosius in libro primo de Spiritu Sancto, inter alia sic ait: (...) ostendens ergo nos sanctus Ambrosius non plenitudinem sed de plenitudine spiritus accipere, ut ostenderet Christum omnem plenitudinem Spiritus accepisse»). Esta cita ambrosiana es también utilizada y comentada por PETAVIO en el *liber XI* («Qui est de animae Christi propriis ornamentis»), *caput VI* («De gratia Christi»), *paragraphus 6* («Plenitudinem gratiae, et Spiritus Sanctus quomodo habuit Christus»): Cfr. *o.c.*, *De Incarnatione*. No sin redundancia afirma este teólogo que la gracia y la santidad de Nuestro Señor Jesucristo es plena y totalmente carente de medida y límite, esto es, inmensa e infinita: «Hanc ergo plenam et mensurae ac modi prorsus expertem, hoc est immensam, et infinitam» y añade que Cristo la recibió *en sí* mismo (en cuanto hombre) y *por sí* mismo (en cuanto Dios): «dedit sibi, et a seipso Christus accepit». Para demostrarlo recurre primeramente a San Agustín y a continuación a nuestro autor: «Ambrosius quoque illam gratiae plenitudinem, ac Spiritus Sancti in Christo ex toto profusi largitate praeclare in primo libro *de Spiritu Sancto*, capite septimo explicat his verbis», y seguidamente cita el texto aducido por nosotros. E. HUGÓN (*Tractatus Dogmatici III. De Verbo Incarnato et hominum Redemptore ac de B.V.M. Deipara*, Parisiis 1920, 0. 147) cita también este fragmento de San Ambrosio al estudiar el tema «De existentia gratiae creatae in Christo».

39. La edición crítica que utilizamos, de O. FALLER, CSEL 79, no señala variantes de relieve en el pasaje aludido, con excepción de la expresión que FALLER escribe *cum modo*, a diferencia de otras ediciones en las que se lee *conmodo* o *commodo* (oportunamente, a tiempo); *qummodo* o *quomodo* (cómo, de qué modo o manera); *quodammodo* o *quodadmodo* (en cierto modo, de algún modo o manera): Cfr. pp. 54-55. Nosotros seguimos a FALLER ya que el sentido de *cum modo* (con medida) parece que se adapta sin dificultad en el contexto.
40. Cfr. nota (57), p. 64.
41. Cfr. por ejemplo *Spi* III, 70 (CSEL 79,179, lin 10) donde, a propósito de *Jn* 4,23-24, afirma explícitamente «spiritus plerumque ponitur pro gratia spirituali» («el término *espíritu* es usado generalmente en el sentido de *gracia espiritual*); *Spi* I, 66 (CSEL 79,43, lin. 38-42) donde comentando *Lc* 11,13. después de hacer notar que algunos códices en vez de *spiritum sanctum* tienen *bonum datum* añade que este 'bien donado' es la 'gracia espiritual' que el Señor derrama del cielo.
42. Muchos otros autores cristianos lo han hecho también: cfr. A. BLAISE, *o.c.*, p. 771, *in voce*. Como señala MORESCHINI, esta interpretación filológica la debe nuestro autor a ORIGENES (*Comm. in ps.* 67, 19): cfr. C. MORESCHINI, *o.c.*, p. 103.
43. A este respecto, y comentando este rico texto ambrosiano, escribe un autor contemporáneo que «Esta plenitud no pudo ser acogida totalmente por los hombres: a ellos se comunica sólo una parte, lo establecido por la voluntad de Cristo, denominado aquí árbitro de esta .../... participación de lo divino del hombre. Lo que El (Cristo) transmite es el Espíritu del Padre, que es también suyo (*de suo*): sólo El pudo participarlo a los hombres porque a diferencia del Padre, El se ha anonadado abajando la divinidad a nivel humano (...). La divinidad de Cristo se ha hecho asimilable a quien no podía sostener toda la plenitud, y El no ha quedado por ello vacío de la divinidad: *non quo ipse esset suae vacuus plenitudinis*. Se ha humillado para que yo pudiese acogerlo» (P. MELONI, *L'interpretazione patristica di Cantico* 1,3. *Il Profumo dell'imortalità*, Roma 1975, p.237). A continuación del texto central ambrosiano que estamos estudiando, el Obispo de Milán escribe: «Derramó pues Dios 'de su Espíritu' (*Joel* 2,28). Fue derramado también 'el amor de Dios por virtud del Espíritu' (*Rom* 5,5). En este texto debemos reconocer la unidad de la operación y de la gracia» («Effudit ergo deus 'de spiritu'. Effunditur etiam caritas dei per 'spiritum'. Quo loco unitatem debemus agnoscere operationis et gratiae»: *Spi* I, 94; CSEL 79, 56), y MELONI comenta que «en esta efusión debemos reconocer la unidad que existe entre la operación (*operatio*) y la gracia (*gratia*): *operatio* ha sido la acción personal de Cristo en su rebajarse al nivel de la comprensión humana, la *gratia* es la caridad que se infunde en nuestros corazones por medio del Espíritu de Cristo. Si Cristo no se hubiera humillado los hombres no habrían podido conocer y vivir la caridad» (P. MELONI, *o.c.*, p. 237).
44. Destacamos aquí que siete siglos después será precisamente esto lo que enseñe Santo Tomás de Aquino, de forma sistemática y con mucha mayor elaboración teológica: cfr. *In Matt. Ev.*, c. 12, lect. 1. Llama la atención la gran similitud de este texto del Doctor Angélico con el de nuestro autor,

- tanto por su contenido como por las citas del Antiguo Testamento que nos presentan. Cfr. también *S.Th.*, III, q.7, aa. 1,7,9 y 10.
45. Cfr. *Spi* I, 93; CSEL 79, 55-56.
 46. Cfr. nota (54).
 47. Esta idea aparecerá de nuevo más adelante en el mismo tratado sobre el Espíritu Santo, en el libro III, cap. XI, al comentar la frase paulina '*divisiones vero gratiarum sunt*' (1 *Cor* 12,4), escribe: «Non igitur hoc ad plenitudinem nec ad portionem potest spiritus pertinere, quia neque humana mens eius plenitudinem capit neque in ullas sui dividitur sectiones, sed donum gratiae spiritalis infundit, in quo adoratur deus, sicut adoratur etiam 'in veritate' (*Jn* 4,23)» (*Spi* III, 71; CSEL 79,179-180). C. MORESCHINI anota en este paso que la gracia espiritual «nella quale noi possiamo adorare Dio, è, appunto un dono dello Spirito, secondo quella varietà di grazie di cui parla l'apostolo Paolo in 1 *Cor* 12,4; non é lo Spirito di cui si parla in *Gv* 4,23-24, che altrimenti lo Spirito verrebbe diviso tra gli uomini, mentre é impensabile una divisione dello Spirito» (o.c., p. 301, nota 6).
 48. Acerca de este último párrafo del Obispo de Milán y enlazando con los anteriores, G. TOSCANI observa, reforzando nuestra tesis, que «La missione dello Spirito Santo nella sua effusione raggiunge la massima intensità in Cristo, per una piena manifestazione del mistero trinitario ed una completa comunicazione di grazia» (G. TOSCANI, o.c., Milano 1974, p. 337). Añade además otros textos paralelos del *corpus ambrosianum*: *Spi* I, 100 ss. (CSEL 79, 58 ss.); *Spi* II, 32-34 (CSEL 79,98-103); *Spi* III, 6 (CSEL 79, 151-152); *Inc* 59 (CSEL 79,254); *Luc* I, 25 (CSEL 32, 4,26-27).
 49. Cfr. el significado de estos verbos en los Padres y Autores Cristianos, en A. BLAISE, o.c., en las siguientes páginas: p. 130, *Capio* (*retener, contener, admitir, ser capaz de, ser sujeto de*); p. 42, *accipio* (*recibir, en sentido espiritual*: p.ej. «nos n'avons reçu qu'une grâce... c'est la même qui vient du Père, du Fils, du Saint-Esprit»; *tomar, revestir, adornar*: P.ej. «forman servi accipientes»: *Fil* 2,7; *admitir, comprender*. Se cita aquí a San Ambrosio: «recte ergo et ad infirmitatem accipitur et gratiam» (*Ps* 118, XIII, 20; CSEL 62,294); p. 607, *percipio* (*recibir, acoger*; p.ej. los dones sobrenaturales, la fe, etc.); p. 804, *sustineo* (*soportar, conllevar, sostener, retener*).
 50. Es frecuente que a propósito del Espíritu Santo o de los efectos del Bautismo, los Padres expongan su Teología de la gracia. Cfr. H. RONDET, *Gratia Christi*, Paris 1948, pp. 88-89. Para apoyar lo que dice, este autor presenta, entre otros, varios testimonios de San Ambrosio: *Spi* III, 91-92 (CSEL 79, 188); *Spi* III, 68 (CSEL 79, 178-179).
 51. «Descendit Christus, descendit et spiritus sanctus. Quare prior Christus descendit, postea spiritus sanctus, cum forma baptismatis et usus hoc habeat, ut ante fons consecratur, tunc descendat, qui baptizandus est? (...) Christus autem ante descendit, secutus est spiritus. Qua ratione? Ut non quasi ipse egere dominus Iesus sanctificationis mysterio uideretur, sed sanctificaret ipse, sanctificaret et spiritus» (*Sac* I, 18; CSEL 73, 23). *El verbo egere* aparece con algunas variantes en diversos códices: *egeret, aegere, agare*, e incluso *erit*, como se lee en el *codex bibliothecae S. Galli* del siglo VII; no sin razón Faller añade un signo de admiración (!) en este punto (Cfr. O. FALLER, CSEL 73, aparato crítico, *ad locum*). Acerca de la autenticidad

ambrosiana de esta obra véase D. RAMOS-LISSÓN, *La tipología de Jn 9,6-7 en el «De Sacramentis»*, en *Ambrosius Episcopus*, II, Milano 1976, p. 337 (notas 7 y 8).

52. Este acontecimiento de la vida de Jesús —el Bautismo— se presenta como una posible objeción a la doctrina de la imposibilidad de crecimiento de la gracia en Cristo. Muchos otros Padres y teólogos lo han explicado de modo semejante a como lo hace nuestro autor. Por ejemplo, San Agustín (Cfr. *De Trinitate*, 1.15, cap. 26, n. 46; PL 42, 1094). Santo Tomás de Aquino en la *Summa theologiae* analiza esta cuestión, al hablar del bautismo de Cristo (*S.Th.*, III, q. 39, a. 6). Acude ahí a varios argumentos patristicos, con el fin de aclarar el sentido que tiene el Bautismo del Señor. Entre otros cita a San Ambrosio, en un pasaje de su comentario al Evangelio de San Lucas (cfr. el *corpus* de la *quaestio*): «El Señor ha sido, pues, bautizado: No quería El ser purificado, sino purificar las aguas, a fin de que, limpias por la carne de Cristo, que jamás conoció el pecado, tuviesen el poder de bautizar» («Baptizatus ergo est dominus non mundari volens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi, quae peccatum non cognovit, baptismatis ius haberent»: *Luc* II, 83; CCL 14,67). De éste y otros textos de los Padres, el Doctor Angélico concluye que las razones que se aducen para justificar el bautismo de Cristo estriban todas en motivos externos a El, como son —lo hemos visto— el santificar las aguas, confiriéndoles el poder de lavar los pecados; darnos ejemplo (acude de nuevo S. Ambrosio: *Luz* II, 90; CCL 14,72: «Quae est iustitia nisi quod alterum facere velis, prior ipse incipias et tuo alios hosteris exemplo?»: ¿Qué es la justicia sino que tu comiences primero lo que quieres que otro haga y animar a los demás con tu ejemplo?); Cfr. también *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2, q^a 3. También San Beda cita el anterior pasaje de San Ambrosio con la misma finalidad: cfr. *In Luc. ev. exp.*, I, 3,21 (CCL 120; 83).
53. *Lc* 2,41-52.
54. Cfr. *Luc* II, 63; CCL 14, 57-58.
55. Cfr. J.F. SAENZ OLARTE, *La consubstancialidad del Hijo en S. Ambrosio de Milán*, Tesis doctoral, pro manuscrito, Pamplona 1981, pp. 45-53. En efecto, los pensadores arrianos, al estudiar los pasajes de *Lc* que se refieren a la infancia de Jesús, dan un especial relieve a todas las afirmaciones relativas a un cambio y a una alteración en la ciencia, en la sabiduría y en la gracia de Jesucristo: cfr. ATANASIO. *Oratio III contra Arianos*, 3,26 (PG 26,378 C); GREGORIO DE ELVIRA, *De Fide Orthodoxa*, 2 (PL 20,35 B-C). Estas variaciones manifiestan, según ellos, la inferioridad del Verbo subsistente y eterno con referencia a Dios Padre. El aumento de la sabiduría y de la gracia de Cristo sería, por lo tanto, una prueba de que el Verbo estaría sometido a devenir. La divinidad presente en Jesús no puede ser, pues, sino una divinidad de segundo orden, con lo cual el *Logos* sería en «Dios» en sentido moral, pero no un Dios en sentido propio y verdadero. Desde este punto de vista es comprensible que, en sus afirmaciones extremas, el arrianismo volviera a repetir los antiguos errores subordinacionistas, al afirmar una absoluta diferencia entre el Padre y el Hijo. Sin embargo, también hubo corrientes arrianas que, sin llegar a estos extremos, se quedaron en la afirmación de que el Verbo es un Dios de segunda categoría, sin especificar más:

- un *deuteros theos* (cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel VI secolo*, Roma 1975, p. 51ss.).
56. Cfr. G. COPPA, *La religione cattolica* (colec. *I classici delle religione*, IV), Torino 1969, p. 20; R. CANTALAMESSA, *o.c.*, p. 486ss; A. PAREDI, *o.c.*, p. 247ss; F.H. DUDDEN, *o.c.*, I, p. 189ss., etc.
 57. Cfr. F.H. DUDDEN, *o.c.*, II, p. 602. Las citas se encuentran en *Fid* V, 221 (CSEL 78, 300, lin. 13-14) y en *Inc* 72 (CSEL 79, 261, lin. 110-111).
 58. No estamos, por tanto, de acuerdo con la extrapolación que hace PETAVIO al escribir: «Ambrosius vero reipsa Christum profecisse, et incrementum cepisse, ut aetatis, ita sapientiae, gratiaequae, perspicue magis, quam caeteri omnes affirmare videtur in Libro 'de Incarnatione' (*o.c.*, *De Incarnatione*, l. XI, c. II, n. 4).
 59. Cfr. J. TIXERONT, *o.c.*, III *El fin de la edad Patrística*, pp. 55-65, 107-108; 171-182 y 218-226.
 60. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, (Graz reprint 1960) XI, 665.
 61. Cfr. J. TIXERONT, *o.c.*, III, pp. 226-231.
 62. En esta obra, que comprende 22 homilias que comentan las 22 estrofas con que el salmo 118 teje el elogio de la ley, San Ambrosio propone a los fieles los medios útiles para alcanzar la perfección. La exégesis de tipo moral se ocupa de la conversión del alma. Cfr. A. GARIGLIO, *Il commento al salmo 118 in S. Ambrosio e in S. Ilario* «Atti Accademia delle scienze di Torino» 90 (1955-1956), pp. 356-370.'
 63. «Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia».
 64. «Vide quoniam mandata tua dilexi, Domine; secundum misericordiam tuam vivifica me».
 65. Cfr. *Sal* 125,2; *Lc* 1,67; *Ef* 5,2; *I Cor* 1,7.
 66. Cfr. *Ps* 118, XX, 54; CSEL 62, 471. La editio *Princeps Amerbachiana* del año 1492, añade *vacui* después de *Corinthii* (cfr. M. PETSCHENIG, CSEL 62, aparato crítico, *ad locum*).
 67. Cfr. F.A. STENTRUP, *o.c.*, I, p. 161; D. PETAVIO, *o.c.*, *De Incarnatione*, l. II, c. II, n. 4.
 68. Esta obra que acompaña al *De apología prophetarum David* en varios códices posteriores al siglo XI, era considerada comunmente pseudoambrosiana, hasta que R.H. CONNOLLY, (*Some Disputed Works of St. Ambrose*, «Downside review» 65 (1947) pp. 7-20; 121-130) mostró su autenticidad. De hecho, la edición crítica de C. SCHENKL (CSEL 32-2, 299-355) también la da por legítima. Cfr. también lo que dice F. LUCIDI, *Opera Omnia di Sant'Ambrogio. V Le due apologie di David*, Milano 1981, pp. 9-22.
 69. Cfr. *Ap. D. II*, 51; CSEL 32-2, 394-395.
 70. La etimología del nombre *Betsabé* aparece también en la primera apología (*De apología prophetarum David*), en donde se dice que Betsabé representa la naturaleza humana en la figura de la oveja perdida: «Et non mala ovis quae erat *verbi plena*, utpote rationabilis ebdomadis filia» (*Ap. D. I*, 21; CSEL 32-2, 311). En cambio 'qui Betsabea è l'umanità del Cristo, lá la natura humana' (F. LUCIDI, *o.c.*, p. 201).

71. Cfr. *Spi* I, 153-155; CSEL 79, 80-81.
72. TOSCANI comenta estos pasajes ambrosianos señalando que «en esta perspectiva, la Iglesia es el mar alimentado del torrente que es Cristo, el cual recibe de la Trinidad el agua viva del gran río del Espíritu Santo, que a su vez infunde en los creyentes» (G. TOSCANI, *o.c.*, p. 154). Es de subrayar que en este comentario está claro que también se habla de nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre, ya que '*riceve dalla Trinità l'acqua viva del gran fiume dello Spirito Santo*'. Cfr. también lo que apunta RIESTRA: «Cristo en cuanto hombre *recibe* del Espíritu sin medida, y sin medida ha de recibir la gracia de la que, por atribución, se dice que el Espíritu Santo es principio» (J.A. RIESTRA, *o.c.*, p. 903); es decir, la gracia habitual —creada— de Nuestro Señor Jesucristo es una obra *ad extra* de la Trinidad y por tanto común a las tres divinas Personas.
Se pueden ver a este respecto otros pasajes paralelos: *Ps* 45 12 (CSEL 64, 337-338) y *Epi* 29, 4 (CSEL 82-1, 80-81); en esta última se lee: «Haec est pluvia: 'eloquium' legis, quod 'inrorat' animam illam fecundam et fertilem bonorum operum, ut habeat umorem gratiae».
73. *Gen* 49,3-27 y *Deut* 33, 6-25.
74. Cfr. *Par* 24; CSEL 32-3, 137-138.
75. *Cant* 1,2.
76. Cfr. *Spi* I, 95-96; CSEL 79, 56-57.
77. La idea de emplear la expresión *effusio nominis* en el sentido de derramamiento o profusión rica y abundante de las gracias y los dones divinos no es original de San Ambrosio, está inspirada en DIDIMO DE ALEJANDRIA (*De Spiritu Sancto*, cap. II (1044 c)), como observa G. MORESCHINI, *o.c.*, p. 125, nota 23. Sobre la influencia del Ciego Alejandrino en todo el tratado acerca del Espíritu Santo de San Ambrosio, cfr. especialmente las pp. 29 a 32 de MORESCHINI.
78. «*Huius igitur effusio nominis abundantem quandam exuberantium gratiarum bonorumque caelestium significat largitatem: ex abundanti enim superfluit, quidquid effunditur*» (*Spi* I, 96; CSEL 79, 57). *Ex abundantia* dicen los Maurinos (cfr. O. FALLER, CSEL 79, aparato crítico, *ad locum*).
79. Cfr. *Spi* I, 95; CSEL 79,56.
80. Cfr. *Spi* I, 96; CSEL 79,57.
81. Advierte MORESCHINI que el término *specialis* corresponde al griego ἰδιον término técnico que San Ambrosio también usa para explicar la peculiaridad propia de cada persona divina, como en *Fid* II, 33 (CSEL 78,67); III, 135 (CSEL 78, 156); (C. MORESCHINI, *o.c.*, p. 123, nota 21).
82. Comentando estos mismos pasajes leemos en MELONI: «La universal eficacia de la efusión del unguento, recluido primeramente en las estrecheces del pueblo hebreo, permite a Ambrosio insertar una alusión a la Encarnación de Cristo. Y esto le sirve además para argumentar en favor del Espíritu Santo (de su divinidad): *Lo que Cristo ha derramado es el Espíritu*. La presencia de Cristo en la tierra, la *exinanitio* de su nombre, ha sido la condición para poder derramar ese Espíritu *speciale divinitatis* que siempre tuvo. Su *plenitudo* de Espíritu Santo *nescit augmentum*; pero es su *exinanitio* lo que hace desbordar del vaso este Espíritu que *replet vacua*» (P. MELONI, *o.c.*, p. 239).

83. Son legión los pasajes del *corpus ambrosianum* que hablan del fin de la Encarnación, en armonía con toda la Tradición cristiana: 'Propter nostram salutem'. En ocasiones el Obispo de Milán escribe grandes y floridos párrafos y a veces lo deja dicho en frases lapidarias del tipo de la expresión «creatus est, ut redimeret creaturas» (*Ps 118*, V, 26; CSEL 62, 95). Pueden confrontarse por ejemplo los pasajes compendiados por G. TOSCANI, *o.c.*, p. 297, notas 32 y 33; por F.H. DUDDEN, *o.c.*, pp. 603-605; por A. MADEO, *o.c.*, pp. 7 y 8; cfr. también D. RAMOS-LISSÓN, *La doctrina de la 'Salus' en la «Expositio Evangelii secundum Lucam» de S. Ambrosio*, «Scripta theologica» 5 (1973), pp. 635-640; la síntesis final de la obra de W. SEIBEL, *o.c.*, pp. 194-197; A.L. FENGER, *o.c.*, pp. 41-55.
84. Cfr. P. MELONI, *o.c.*, p. 239, nota 93.
85. *Ibidem*, p. 265. Este autor concluye su estudio escribiendo: «En el comunicar su vida a los hombres, Cristo se realiza a sí mismo como hombre: su Humanidad física se expande a la de todos los hombres. Su plenitud *nescit augmentum*, pero los hombres, vacíos de divinidad, llegan a la plenitud junto con El, que es el que *replens vacua*. Aquello que Cristo comunica no lo pierde. Su riqueza divina es comunicada y mantenida a la vez: el vaso conserva el perfume».
86. *Lc 13,18-19*.
87. «Ne despicias hoc granum sinapis; minimum quidem est omnibus seminibus, fit autem, cum creuerit, maius omnibus holeribus. Si granum sinapis Christus, quemadmodum Christus aut minimus aut crescit? *Verum non per naturam, sed per speciem rursus excrescit*» (*Luz VII*, 183; CCL 14, 277). Señalamos, por el interés que tiene, que una importante edición de esta obra, la Romana, preparada entre 1579 y 1585 por el Cardenal de Monte Alto, presenta una variante significativa que no se recoge en la edición del CCL: entre las palabras *speciem* y *rursus*, añade *adsumptam*.
88. *Jn 17,23*.
89. *Lc 6,36*.
90. Cfr. *Fid V*, 91; CSEL 78,249.
91. Cfr. *Epi 46,5*; PL 16,1195-1196.
92. Cfr. *Gen 49,3-27* y *Deut 33,6-25*.
93. Cfr. G. BANTERLE, *I Patriarchi...*, p. 9.
94. Cfr. *Pat 47*; CSEL 32-2, 150-151.
95. Acerca de esta sobreposición entre José y Jesús, fundada en el hecho de que el primero es figura del segundo, puede verse L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio*, Milano 1978, p. 239.
96. Este hecho no es un caso aislado. Puede verse, por ejemplo lo que dice BANTERLE: «È ben vero che appartiene alla comune esegesi riconoscere in molti personaggi del Vecchio Testamento figure del futuro Messia; ma Ambrogio non dubita di attribuire tale annuncio profetico a tutti i patriarchi dei due passi sopra citati (*Gen 49,3-27* y *Deut 33,6-25*). Questo atteggiamento, com'è naturale, *le costringe* a interpretazioni nelle quali il senso spirituale ha largamente il *sopravvento* su un'esegesi obietiva, criticamente fondata» (G. BANTERLE, *I Patriarchi...*, p. 9).
97. Según los estudios más recientes y la mayoría de los peritos, el *De Patriarchis* fue escrito en el año 390 (J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire*

- romain, París 1933, pp. 540 y 580; M.G. MARA, *o.c.*, p. 184) o a más tardar en el 391 (G. BANTERLE, *I Patriarchi...*, p. 10; A. PAREDI, *o.c.*, p. 534); en cambio, por ejemplo, el *De Spiritu Sancto* habría sido ultimado en el año 381 (M.G. MARA, *o.c.*, p. 197; C. MORESCHINI, *o.c.*, p. 32, precisa aun más: poco antes del Concilio de Constantinopla de mayo-junio del 381, y poco después de los libros III a V del *De Fide*).
98. Escribe PIZZOLATO «L'attività pastorale, di cui, soprattutto nella chiesa antica, quella esegetica è aspetto preponderante e fondante, se gli vietò la riposata riflessione e la enucleazione precisa di una dottrina esegetica... La cura pastorale di un tempo travagliato non poteva attendere nemmeno che un laico, assurto improvvisamente al ruolo di vescovo, si dedicasse ad una preparazione adeguata» (L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica...*, p. 3) y luego añade: «Il rapporto tra i due testamenti è espresso anche da una terminologia più o meno tecnica..., che comprende i termini *typus, figura, symbolum, exemplar, similitudo, parabola, species, signum, aenigma...*» (p. 316). Por su parte, BANTERLE advierte que «si può quindi affermare che l'esegesi è al servizio del tema proposto, anche se le conclusioni, in ultima analisi, si fondano tutte sul testo ispirato. ... Tale ardore nel far convergere l'intero mondo dei patriarchi verso la persona di Cristo suscita una tensione che rende particolarmente significativa quest'opera» (G. BANTERLE, *I Patriarchi...*, pp. 3-4).
99. Destacamos una conclusión semejante, la de G. GEROLA: «El pensamiento de los Padres acerca del Bautismo de Cristo parece aportar otro argumento a favor de la suma plenitud de gracia de Cristo, desde su concepción . Si no se dio un aumento de gracia en el trascendental momento de la misión visible del Espíritu Santo, cuando está por empezar la vida pública del Señor y es mayor por tanto la necesidad de la gracia, de los dones y de los carismas del Espíritu Santo, ¿Qué otro momento de la vida de Cristo puede justificar un crecimiento de gracia? (G. GEROLA, *Perfección y gracia de Cristo en Santo Tomás*, tesis de doctorado, pro manuscrito, Pamplona 1982, pp. 321-322).
100. Cfr. A. BLAISE, *o.c.*, p. 743, *in voce*.
101. Escribe así el Obispo de Milán en el *liber I* del *De Officiis ministrorum*: «Omnibus igitur hominibus inest secundum naturam rerum investigare, quae nos ad studium scientiae et cognitionis trahit et inquirendi infundit cupiditatem» (Cf I, 125; PL 16,65). Esta obra de San Ambrosio no tiene aún una edición crítica (Cfr. M.G. MARA, *o.c.*, p. 192).
102. *Mt* 15,34; 16,13.15; *Mc* 8,1-5, 14-29.
103. *Mt* 8,10; Cfr. *Mt* 15,28; *Mc* 6,6.
104. *Lc* 2,51; *Heb* 5,8.
105. Cfr. E. BELLINI, *Per una lettura globale del «De Incarnatione Dominicae Sacramento», en «La Scuola Cattolica»* 102 (1974) 389-402; D. RAMOS-LISSÓN, *En torno a la reacción de Ambrosio de Milán frente al Apolinarismo en el «De Incarnatione Dominicae Sacramento», en Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1982, pp. 441-459.
106. Ver entre otros a F.A. STENTRUP, *o.c.*, I, *thesis* 71 (*Admittenda denique in anima Christi est scientia connaturalis, ea scilicet, quae animae humanae cum*

- corpore conjuncte propria est*) pp. 1975-1976; C. PESCH, o.c., IV, Pars II (*Christus habuit scientiam acquisitam*) de la *propositio XXI (Christus habuit scientiam infusam et scientiam acquisitam)*, p. 153; D. PETAVIO, o.c., *De Incarnatione*, lib. XI, cap. II, n. 4.
107. *S.Th.*, III, q. 12, a. 2 (*Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus profecerit*).
 108. Cfr. *Inc* 62-70 (CSEL 79, 256-260).
 109. «Ego..., Deus igitur ante carnem, deus in carne perfectionem naturae adsumpsi humanae. *Suscepi sensum hominis ... sensu hominis 'profeci'*, sicut scriptum est: 'Et Iesus proficiebat aetate et sapientia et gratia apud deum et homines'» (*Ibid.*, 71; CSEL 79,260-261). En algunos manuscritos en vez de aparecer en primera persona (*suscepi, profeci*) aparece en tercera (*suscepit, profecit*). Cfr. O. FALLER, CSEL 79, en el aparato crítico, *ad locum*. Sin embargo, este detalle no varía el sentido del pasaje.
 110. Cfr. A. BLAISE, o.c., p. 752, *in voce*, n. 6. Este término, en otros contextos tiene también otros significados que no encajan en el hilo del discurso que San Ambrosio sigue en el *De Incarnatione* p.ej. acción de sentir, sentimiento, sentido, sensibilidad (*Ibid.*, nn. 1-3).
 111. Cfr. S. ATANASIO, *Oratio contra arianos*, III, 26 (PG 26,377C).
 112. Cfr., por ejemplo, *Ibid.*, III, 51-55 (PG 26,429-440); S. GREGORIO NACIANCENO, *Epístola* 101,5 (PG 37,181A) y *Discurso* 43,38 (PG 36,548C) e incluso más tardíamente S. JUAN DAMASCENO, *La Fe ortodoxa* 66, Ed. Kotter, Berlín 1973, pp. 164-166 (citados por E. BELLINI, o.c., p. 401). Cfr. también M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, «Mélanges de science religieuse» 4 (1947) pp. 5-54; J.F. SAENZ OLARTE, o.c., pp. 45-52.
 113. Puede verse también lo dicho por algunos teólogos medievales —antes de Santo Tomás— al explicar el pasaje ambrosiano que venimos comentando; por ejemplo Pedro Lombardo explica las palabras de San Ambrosio diciendo que en Cristo hay dos naturalezas y por tanto tiene dos sabidurías, una increada con la cual se identifica, y otra creada, que recibió por gracia, como dice Isaías (11,2), es decir recibió gratuitamente por el Espíritu Santo la sabiduría y con ella era sabio según el alma. Por tanto, lo que dice San Ambrosio de que Cristo creció en su humanidad no puede creerse; hay que entender que ese crecimiento se da sólo según la opinión de los hombres, a los cuales se manifestaba de forma progresiva (Cfr. P. LOMBARDO, *III Sententiarum*, d. 13); semejantemente opina Alejandro de Hales: Cfr., *Summa theol.*, III, n. 118, *in finem*.
 114. Cfr. *Inc* 72 (CSEL 79,261).
 115. Cfr. *Ibid.*, 73 (CSEL 79, 261-262).
 116. *Lc* 2,40.
 117. Cfr. *I Cor* 1,24; *Rom* 11,33; *Col* 2,9; *Ef* 4,10.
 118. Cfr. *Inc* 74 (CSEL 79,262).
 119. El término *imprudencia* es aquí usado por nuestro autor con un significado bien preciso: ignorancia, falta de conocimiento, desconocimiento, y no en el sentido de falta de la virtud cardinal de la prudencia. Cfr. también, por ejemplo en el *Apología David altera* donde, a propósito del perdón de Cristo a la adúltera (*Jn* 8,3-11) y del arrepentimiento de David de su pecado

- con la mujer de Urías, nuestro autor afirma que Cristo *sabía perfectamente* que en el futuro no nos escandalizaría su misericordia al perdonar tan graves pecados, como es posible que pensarán algunos fariseos: «qui cum sapientia fateantur, *insipientiam* adserunt, obiciendo ei *imprudenciam* futurorum» (*Ap. D. II*, 4; CSEL 32-2, 360).
120. En sus comentarios a los salmos, a propósito de *Heb* 5,8 («aprendió por sus padecimiento la obediencia»), San Ambrosio reafirma que el aprender (*discere*) en Cristo sólo se puede predicar en cuanto a su humanidad: «quod enim *discitur*, *temporale* est. *Quasi homo* ergo ex his quae passus est *didicit* oboedientiam» (*Ps* 61, 2; CSEL 64,382).
 121. Parece que se refiere entre otros a S. ATANASIO, *Contra arianos* III, 43-51 (PG 26,413-429).
 122. «Sunt tamen plerique non ita *timidiores* ut ego... sunt tamen plerique eo *freti*... qui dicant *confidenter* quod secundum divinitatem quidem ea, quae futura sunt, ignorare non potuit *sed* secundum nostrae condicionis adsumptionem *ignorare se quasi filium hominis*» (*Fid* V, 221; CSEL 78,300-301).
 123. Cfr. *Ibid.*, 196.209; CSEL 78,290.295.
 124. *Ibid.*, 212 (CSEL 78, 296-297).
 125. Así lo denominan muchos autores. Cfr. J. TIXERONT, *o.c.*, II, pp. 46-47.
 126. Cfr. *Inc* 71-75 (CSEL 79, 260-262).
 127. «Malo enim alta timere quam sapere» (*Fid* V, 221; CSEL 78,300)!
 128. Cfr. J. GAPP, *o.c.*, p. 34. Otra interpretación que se ha dado ha sido la de reconocer en San Ambrosio una evolución en su doctrina; el *De Fide*, y más concretamente el libro V, se considera escrito entre el 378 y el 380, en cambio el *De Incarnatione* es muy probable que sea del año 382 (cfr. M.G. MARA, *o.c.*, pp. 196-198); esa tesis vendría corroborada en la *Expositio in Lucam*, de difícil datación, pero ciertamente ultimada hacia los años 385-389 (*Ibid.*, pp. 189-190), donde nuestro autor vuelve a afrontar el tema de la ignorancia del día del juicio (*Luc* VIII, 34-36; CCL 14, 309-310) y donde parece aceptar entonces cierta ignorancia en Cristo en cuanto hombre, negándola siempre —lógicamente— en cuanto Dios. Esto respondería, en parte, a que San Ambrosio aplica entonces la doctrina de la ciencia adquirida de Cristo, que ha «descubierto» en el *De Incarnatione*, al tema concreto del conocimiento del día del juicio (Cfr. M. DRZECNIK, *o.c.*, p. 33) y en parte a que en el *De Fide*, nuestro autor argumenta contra los arrianos y por tanto había que dejar claro a toda costa la divinidad del Señor y para ello hay que negar absolutamente toda ignorancia en Cristo; en cambio el *De Incarnatione*, está escrito principalmente contra los apolinaristas, de forma que lo que entonces interesa es dejar clara su perfecta naturaleza humana y por ende su perfecta alma humana, como la nuestra, que aprende y progresa en conocimiento. (Cfr. E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, en «Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte» XII (1914) pp.61-68.
 129. «Qui *secundum carnem* utique *sapientia dei* implebatur» (*Luc* II, 63; CCL 14,57).
 130. «Quae supra naturam, supra aetatem, supra consuetudinem fiunt non humanis adsignanda virtutibus, sed divinis referenda sunt potestatibus» (*Luc* II,

- 64; CCL 14,58). En una familia de códices del *Archivo Capitolare* de Milán, del siglo XI (*editio Ballerini*), en vez de *referenda* se lee *praeferenda* (M. ADRIAEN, CCL 14, aparato crítico, *ad locum*).
131. Cfr. *Ps* 39, 6 (CSEL 64, 217).
132. Cfr. *Of* II, 4; PL 16, 110 D- 111 A.
133. Cfr. *Of* II, 5; PL 16, 111B.
134. Cfr. *Jn* 1,18; 3,11.13.31-32; 4,46; 8,14.23.26.38.55; 14,10; 16,27-28.32; 17,3.24; 18,37; 20,17; *Mt* 11,27; *Col* 1,19; 2,3; *Heb* 1,1.
135. *Jn* 3,32.
136. «*In terris filius sine patre non est, et putas quia pater sine filio sit in caelo?* In carne est filius —cum dico ‘*in carne est*’ vel ‘*in terris*’, *secundum evangelii tempora* loquor; nunc enim secundum carnem iam non novimus Christum— ergo in carne est filius *et solus non est*, secundum quod scriptum est: Et non sum solus, quia pater mecum est, et putas quod sit pater solus *in luce?*» (*Fid* III, 23; CSEL 78, 116). La edición crítica de O. FALLER, CSEL 78, Cfr. aparato crítico, *ad locum*, señala algunas diferencias con otras ediciones, que sin embargo no varían el sentido expresado por San Ambrosio: por ejemplo, algunos ponen en plural *in caelis*; otro dice ‘*secundum evangelistae tempora*’ en vez de ‘*secundum evangelii tempora*’.
137. Cfr. A. BLAISE, o.c., p. 505, *in voce*, donde es citado uno de los himnos de nuestro autor, que se rezan actualmente en el Breviario Romano (*Splendor paternae gloriae*) que contiene varias veces dicha locución (cfr. 7,1; 11,1).
138. No es extraño, pues, que nuestro autor sea citado, por ejemplo, por PESCH (o.c., IV, p. 147), como argumento de Tradición Patrística para defender su *Propositio XX* (*Christus iam in vita mortali habuit visionem beatificam*) y más concretamente en el corolario 3 (*Christus fuit simul viator et comprehensor*) de esa proposición. El teólogo jesuita señala que ya SALMERÓN acudió a la autoridad del Obispo de Milán, al sostener la tesis tomista de que para que Nuestro Señor Jesucristo pudiera padecer y morir por nosotros fue preciso que Dios suspendiese en el cuerpo del Señor, la gloria y la delectación que en él redundaban como efecto de la visión de Dios de que gozaba su alma (cfr. SALMERÓN, *Commentar.* X, tract. 11). Este comentarista acude a un pasaje de la *Expositio in Lucam*: «Sufrió por mí Aquel que nada propio tenía por lo que pudiera sufrir, y, *dejando a un lado la felicidad de su eterna divinidad*, se dejó dominar por el tedio de mi enfermedad» («Pro me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret, *et sequestrata delectatione divinitatis aeternae taedio meae infirmitatis adficitur*»: *Luc* X, 56; CCL 14, 362). Hace notar M. ADRIAEN, en el apartado crítico de esta obra (cfr. CCL 14, *ad locum*) que en una familia de códices que se conservan en Alemania, se lee *dilectatione* por *delectatione*.
139. El contexto de ésta se sitúa en el capítulo X del libro I, donde nuestro autor está haciendo ver que el Espíritu Santo, por su divinidad es también inmutable: (*non ex loco ad locum transire spiritum dei, de quo scriptum est quia ‘a deo patre procedit’* (cfr. *Jn* 14,26) *et de quo dicit filius dei ‘quem ego mitto vobis’* (cfr. *Jn* 15,26 y 16,7): CSEL 79,65).
140. «Denique ita sapientia ‘*ex ore altissimi*’ prodixit se dicit, *ut non extra patrem sit, sed apud patrem, quia ‘verbum erat apud deum’, nec solum apud*

- patrem, sed etiam in patre; dicit enim: 'Ego in patre et pater in me'. *Neque cum de patre exit, de loco recedit et quasi corpus a corpore separatur... spiritus quoque sanctus...*» (*Spi* I, 120; CSEL 79,66-67). En otros códices y ediciones en vez de *prodisse* se lee *processisse* o *prodidisse*, lo que no varía el sentido; y en vez de *extra patrem, ex patre* (cfr. el aparato crítico de O. FALLER, CSEL 79, *ad locum*).
141. Indicamos algunas a modo de ejemplo. A propósito del buen ladrón (cfr. *Lc* 23,43) en dos obras diferentes, San Ambrosio deja traslucir la doctrina que venimos estudiando: En la glosa del salmo 39, el Obispo de Milán dialoga con Dimas y tras advertir que la carne, antes de ser asumida por Cristo, había caído —por Adán— ya en el mismo paraíso, le conforta afirmándole que pronto estará precisamente allá —en el paraíso— donde *está siempre* el que la ha asumido (Cristo): «Ceciderat caro in paradiso, antequam susciperetur a Christo. *Ibi* eris susceptus, *ubi* et ille qui suscepit, qui non mentitus est dicens 'Volo ut *ubi ego sum* et illi sint mecum' (*Jn* 17,24)» (*Ps* 39, 19; CSEL 64, 224): Nótese que de nuevo el doctor milanés se apoya en el Evangelio de San Juan. Y en el tratado sobre el Evangelio de San Lucas, San Ambrosio afirma que el ladrón arrepentido estuvo efectivamente ese mismo día, con Cristo en el paraíso, puesto que «la vida verdadera consiste en estar con Cristo, *porque donde El está allí esta el Reino*» («vita est enim esse cum Christo, *quia ubi Christum ibi regnum*» *Luc* X, 121; CCL 14, 379). De la misma obra extraemos algunas frases sueltas dichas con ocasión de la Encarnación: «Ergo dominus Iesus Christus ex illis superioribus locis venit in hunc mundum et descendit in terram» (*Luc* VI, 13; CCL 14,179); «ipse missus a patre, quia descendit de caelo paternum inpleturus arbitrium» (*Luc* x, 1; CCL 14, 345).
 142. Cfr. *Luc* X, 158; CCL 14, 391.
 143. Cfr. supra p. 122, nota 149.
 144. Así por ejemplo, a propósito del «abandono» a que se refiere la Sagrada Escritura (cfr. *Sal* 21,2 y *Mt* 27,46), puede verse *Sym* 4 (CSEL 73,6). A propósito de este pasaje del *corpus ambrosianum*, C. BASEVI anota: «El 'abandono' del cual aquí habla San Ambrosio es evidentemente un abandono de tipo espiritual y no sustancial. A la humanidad santísima de Jesús, unida hipostáticamente (...) a la Persona divina, no podía nunca faltar la unión con la Divinidad, ni podían faltar las consecuencias de esta unión: *la gracia santificante en grado sumo y la visión beatífica*. Sin embargo, las potencias del alma de Jesús, que era perfecto hombre, sufrieron en la Cruz hasta lo indecible (SAN AMBROSIO, *La iniciación...*, p. 29 nota 8).
 145. Cfr. F.A. STENTRUP, *o.c.*, I. pp.1106-1108; J. MARIC, *De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa*, Zagabriae 1914.
 146. *Condemnatio errorum de Trinitati et de Christo*, can. 18, DS 518-519.
 147. Cfr. MANSI, *o.c.*, XI, 441,501,635 y 683.
 148. A propósito de la herejía agnoeta, este Papa escribe en agosto del año 600 al Patriarca Eulogio de Alejandría: «El Hijo omnipotente dice ignorar el día que El hace que se ignore, no porque no lo sepa, sino porque no permite en modo alguno que se sepa... El Unigénito encarnado y hecho por nosotros hombre perfecto, ciertamente *en la naturaleza humana sabe (in natura*

- quidem humanitatis novit*) el día y la hora del juicio; sin embargo, no lo sabe *por ella (non ex natura humanitatis novit)*, porque Dios hecho hombre el día y la hora del juicio lo sabe *por el poder de su divinidad (per deitatis suae potentiam novit)*» (S. GREGORIUS I MAGNUS, Ep. *Sicut aqua* DS 474-476). Cfr. también VIGILIUS, Constitutum I «*Inter innumeras sollicitudines*» de *tribus capitulis ad Iustinianum imperatorem*, DS 419.
149. Cfr. *Fid V*, 193-227 (CSEL 78, 289-393).
 150. El texto escriturístico de que San Ambrosio dispone, dice así en *Mt 24, 36*: «*De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum nec filius, nisi pater solus*» (Cfr. *Fid V*, 193; CSEL 78, 289). Cfr. D. PETAVIO, o.c., *De Trinitate*, l. II, c. III, n. 5.
 151. «*Primum veteres non habent codices graeci quia 'nec filius' scit. Sed non mirum, si et hoc falsarunt, qui scripturas interpolare divinas. Qua ratione autem videatur adiectum, proditur cum ad interpretationem tanti sacrilegi derivatur*» (*Ibid.*). Efectivamente San Ambrosio tiene razón, en manuscritos griegos y latinos antiguos muy rara vez aparece el *nec filius* (cfr. C. Moreschini, o.c. p. 237, nota 12). Por otra parte, como se puede ver en el aparato crítico de O. Faller, CSEL 78, *ad locum*, otros Santos Padres, como DIDIMO ALEJANDRINO, *De Trinitate*, III, 22 (PG 39, 917A) y S. JERONIMO, *In Math.* IV, 24 (PL 26,181A) señalan el hecho.
 152. También en su tratado sobre el Espíritu Santo nuestro autor tocó el tema de la ignorancia del Hijo sobre el día y la hora del juicio, muy de pasada, pues aquí su interés era el mostrar que en virtud de la única naturaleza divina común a las tres divinas personas, tampoco el Espíritu Santo queda excluido de dicho conocimiento, aunque la Sagrada Escritura no haga ninguna referencia explícita a la Tercera Persona. Cfr. *Spí II*, 116-118 (CSEL 70, 131-132).
 153. Cfr. *Mt 24,1-25*.
 154. Cfr. *Luc VIII*, 33-34 (CCL 14, 309-310).
 155. «*Bene medie posuit filium: est enim idem filius hominis filius dei, ut magis dictum secundum filium hominis aestimemus, quia temporum finem non per naturam hominis, sed per naturam dei novit. Nec alienum tamen a fide est, si filium accipias dei. Quid enim est quod bonus pater filium celaverit, cui omnia dedit? Aut quomodo non dedit cognitionem temporis qui dedit ipsius iudicii potestatem? (...) Sed cur nolit dicere ostendit alio loco: non est vestrum scire tempora et annos, quae pater posuit in sua potestate. (...) Deinde qui signa novit futuri iudicii utique novit et finem*» (*Ibid.*, 34-35); CCL 14,309-310). M. GARRIDO B. *San Ambrosio de Milán Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, Madrid BAC 1966 traduce el adverbio *medie* como 'sin precisión'. San Ambrosio suele usarlo con frecuencia, y generalmente en ese sentido; cfr. por ejemplo *Luc IV*, 19 (CCL 14, 113 lin 247) aquí significa 'de manera indeterminada', 'ambiguamente'; en *Ps 61*, 14 (CSEL 64, 386 lin 22) se entiende mejor traducido 'con doble sentido' (Cfr. A. BLAISE, o.c., p.520, *in voce*). En el aparato crítico del CCL *ad locum*, ADRIAEN deja constancia que en otras ediciones se lee *mediae* o *medium*. Por lo demás no hay mas variantes de relevancia.
 156. Comentando este pasaje LEBRETON escribe: «*Ici Saint Ambrosie écarte toute ignorance; mais il voit la source de cette science non dans l'humanité,*

mais dans la divinité» (J. LEBRETON, *Los Orígenes du dogme de la Trinité*, Paris 1919, p.520).

157. Muchos siglos más tarde, Santo Tomás de Aquino, separándose abiertamente de la opinión general defendida por los grandes teólogos de su tiempo, dirá que a pesar de que Cristo no conozca *por* su naturaleza humana esas cosas, las conoce por la ciencia de visión beatífica y por la ciencia infusa y que por tanto ello no supone en absoluto ningún tipo de ignorancia en su ciencia humana, como tampoco lo supone el progreso real de que habla *Lc 2, 52* (*Cfr. S. Th.*, III, q. 12, a. 2). Nuestro autor a pesar de que como hemos visto, en cierta forma intuye la ciencia de visión y la ciencia infusa de Cristo, no llega a plantear la solución del Aquinate. Cabe señalar además el hecho bien conocido de que en este tema el mismo Doctor Angélico hubo de rectificar, ya que en el Comentario de las Sentencias (d. 14, q. 1, a. 3, 5) negaba la ciencia adquirida en el conocimiento de Cristo, pero en la Suma teológica (III, q. 112, a. 2) se retracta y admite sin titubeos —acudiendo, como hemos visto, a San Ambrosio como argumento de autoridad— que Cristo poseyó realmente esta ciencia, y que según ella hubo un progreso real en su conocimiento, sin que por ello se infiera —insistimos— ignorancia alguna.



ÍNDICE

	<u>Pág</u>
PRÓLOGO	259
ÍNDICE DE LA TESIS	265
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	267
GRACIA Y CIENCIA DE CRISTO EN SAN AMBROSIO	
I. LA EXISTENCIA DE LA GRACIA DE CRISTO	273
A. Planteamiento de la Cuestión	273
B. Cristo posee la gracia creada, según San Ambrosio de Milán ..	274
1. Dos textos significativos	274
2. La Santidad de la Humanidad de Jesucristo	276
3. Un texto de « <i>De Spiritu Sancto</i> »	280
4. La plenitud del Espíritu Santo en Jesucristo	284
5. Imposibilidad de crecimiento	290
II. LA EXISTENCIA DE LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO	295
A. La ciencia adquirida o experimental de Cristo	295
B. Indicios en el « <i>Corpus Ambrosianum</i> » de la existencia de otros modos de conocimiento en Cristo	299
1. La «Sabiduría de Dios» en Jesucristo	299
2. Conocimiento directo de la Divinidad	301
3. La perfección de la ciencia de Jesucristo (La inmunidad de toda ignorancia)	304
a) Enfoque de la cuestión	304
b) Interpretación ambrosiana de <i>Mt</i> 24,36.....	305
III. CONCLUSIONES	307