
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

CARLOS ALFREDO CERVANTES BLENGIO
Adán, tipo de Cristo en la
exégesis de San Ambrosio

VOLUMEN 62 / 2014

SEPARATA

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Carlos Alfredo CERVANTES BLENGIO

Adán, tipo de Cristo en la exégesis de San Ambrosio

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

Pamplona
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 26 mensis martii anni 2014

Dr. Gundisalvus ARANDA

Dr. Gundisalvus LANDÁBURU

Coram tribunali, die 16 mensis iunii anni 1981, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXII, n. 1

Presentación

Resumen: El Nuevo Testamento propone un sentido espiritual para muchos textos del Antiguo Testamento cuando ve en ellos una expresión del designio de Dios que se cumple en Jesucristo. Esto es lo que caracteriza de manera particular a la exégesis de los Padres de la Iglesia. San Ambrosio de Milán desarrolló esta forma particular de entender la Escritura distinguiendo el sentido literal del sentido espiritual. Su exégesis tipológica le lleva a descubrir a Cristo en las principales figuras de la Historia de la Salvación. La cristología que subyace en los comentarios de San Ambrosio se opone a la interpretación demasiado literal de los arrianos, causa de sus errores cristológicos.

El artículo se centra en la figura de Adán como tipo de Cristo en la exégesis ambrosiana a la Escritura, en particular su comentario al Evangelio de San Lucas. A través de su exégesis, el obispo de Milán ofrece una síntesis de la fe de Nicea.

Palabras clave: Exégesis tipológica. San Ambrosio exégeta. Cristología de Nicea.

Abstract: The New Testament provides spiritual meaning for many Old Testament texts, seeing in them an expression of God's plan of salvation that is fulfilled in Jesus Christ. This is what characterizes particular exegesis of the Fathers of the Church way. Exegesis of St. Ambrose of Milan develops his particular understanding of Scripture and distinguished the literal meaning from the spiritual sense. Typological exegesis leads him to discover Christ in the main figures in the history of salvation. Christology underlying Ambrose's comments oppose the too literal interpretation of the Arians, cause of their Christological mistakes.

The article focuses on the figure of Adam as a type of Christ in the Ambrosian exegesis of Scripture, particularly his commentary on the Gospel of Luke. Through its exegesis, the bishop of Milan offers a synthesis of the Nicene faith.

Keywords: Typological exegesis. St. Ambrose exegete. Christology of Nicea.

La armonización de un sentido literal y un sentido espiritual en la Sagrada Escritura es probablemente una de las tareas pendientes más importantes que hoy en día tiene ante sí una exégesis preocupada por hacer de la Sagrada Escritura el alma de la teología. Si la tarea exegética y teológica se detuviera en el mero sentido literal histórico, los textos de la Sagrada Escritura fácilmente terminan siendo monumentos del pasado. El sentido literal ha de ser camino para descubrir el sentido espiritual de la Escritura. Así lo reconoce tanto la

investigación exegética como el Magisterio de la Iglesia: desde la encíclica *Providentissimus Deus* (1893), al documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), pasando por la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), y la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965) del Concilio Vaticano II¹.

La exégesis patrística conseguía articular los diversos sentidos de la Escritura en gran medida partiendo del sentido literal². La investigación actual difícilmente encuentra la manera de realizar toda esa operación de ensamblaje de los sentidos bíblicos. Fundándose en los avances logrados en las últimas décadas por la hermenéutica y por las ciencias del lenguaje, la exégesis católica moderna ha puesto de manifiesto lo arduo de esta tarea. Es bien sabido que los Padres de la Iglesia son fundamentalmente comentadores de la Escritura. Desde nuestro punto de vista actual, resulta patente que su método posee límites que no es posible negar. No podían conocer los elementos de orden filológico, histórico, antropológico que hoy se encuentran a disposición de los estudiosos de la Sagrada Escritura. A pesar de todo esto, su labor de comprensión de los Libros Sagrados es muy digna de ser tenida en cuenta, como recordaba en época reciente un documento de la Congregación para la Educación Católica³.

Desde mi punto de vista, la exégesis de San Ambrosio ofrece al estudioso contemporáneo una muestra encomiable de una ingente labor de armonización de los diversos sentidos de la Escritura, contemplada ésta desde una perspectiva de la fe eclesial.

La investigación que llevé a cabo para mi tesis doctoral consistió en un estudio exegético-teológico de la tipología Adán-Cristo en la obra de San Ambrosio. En este *excerptum* recojo exclusivamente la primera parte de mi trabajo. Lo que en la tesis era la introducción a la exégesis ambrosiana es ahora la primera parte del *excerptum*. Presento un resumen de las coordenadas histórico-teológicas en las que se desarrolló la obra ambrosiana, haciendo especial hincapié en su labor exegética. Este primer apartado ofrece al lector una síntesis de las categorías en las que se mueve la exégesis de San Ambrosio. Pienso que esta primera parte viene a ser requisito indispensable para la comprensión de la contribución del Obispo de Milán a la interpretación cabal del Texto revelado. Lo central de este apartado consiste fundamentalmente en situar la exégesis ambrosiana en su contexto histórico, teológico y literario.

A continuación, en el *excerptum* recojo el primer capítulo de la tesis original, ahora segundo apartado de este trabajo. Creí oportuno hacerlo así ya

que esta parte constituye el meollo de la tesis, pues recoge comentarios de mucho valor para esclarecer la tipología Adán-Cristo en nuestro autor y en la tradición exegética que le precede. Aquí aparecen los rasgos más sobresalientes de la tipología Adán-Cristo en el conjunto de los comentarios de Ambrosio a los Textos Sagrados.

Los elementos de la tipología Adán-Cristo en San Ambrosio no hay que ir a buscarlos al *Exameron*. Es ésta una obra que presenta la narración del *Génesis* en función del estado de las representaciones cosmológicas de su tiempo⁴. Tampoco su *De Paradiso* aporta demasiados datos. Se trata de una obra que, inspirada en Filón, constituye más bien un tratado de lo hoy llamaríamos una antropología filosófica expresada alegóricamente. Aunque del *De Paradiso* hemos obtenido algunos datos útiles para la tipología, el carácter de esta obra es fundamentalmente filosófico⁵.

Una categoría de obras importantes en torno a la tipología la constituyen el *De Sacramentis* y el *De Mysteriis*. Es sabido cómo el fin de las catequesis sacramentarias es mostrar al neófito cristiano que los sacramentos constituyen el cumplimiento de la Antigua Ley. Asimismo, encontramos en estos opúsculos del obispo de Milán algunos datos de la controversia contra los judíos: los relativos a la *anterioridad* de los misterios cristianos con respecto a los del pueblo de Israel.

La fuente principal para establecer la tipología está en los comentarios que Ambrosio hace del Nuevo Testamento en sus homilías⁶. En su *Expositio in Lucam* y su *Explanatio Psalmorum* –fundamentalmente– veremos a Ambrosio insistiendo en la tipología para probar a los judíos cómo Cristo constituye el cumplimiento de las profecías; argumentando contra los arrianos en torno a la verdadera condición del Segundo Adán; señalando a los cristianos la riqueza de los paralelismos y contrastes entre los dos Adanes.

Para la elaboración de esta síntesis de mi trabajo original revisé cada una de las citas tanto del texto latino como de la traducción que hice de los comentarios de San Ambrosio. También el texto castellano fue objeto de una revisión que mejora el estilo y hace más sencilla la comprensión de las distintas citas, particularmente las que aparecen en el segundo apartado.

Por último, doy noticia de la bibliografía consultada para la elaboración de la tesis en su conjunto. Para la presente publicación actualicé la bibliografía con estudios recientes sobre la exégesis de San Ambrosio.

Notas de la Presentación

1. Cfr. V. BALAGUER, «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura», *Scripta Theologica*, 36/2 (2004) 510 y ss., donde se puede encontrar el estado de la cuestión sobre el tema.
2. Vid. M. SIMONETTI, «Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica», *Studi ephemerides Agustinianum*, 23 (1985); ID., «Ancora su allegoria e termini afin in alcuni scrittori graeci», *Annali di storia dell'esegesi*, 8 (1991) 363-364; J. GUINOT, «La typologie comme technique herméneutique», en *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères* 1-34 Cahiers de Biblia Patristica 2 (1989).
3. *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* (10-XI-1989).
4. Cfr. G. BANTERLE, *Sant' Ambrogio. Opere esegetiche I: I sei giorni della creazione*, Milano-Roma 1979, p. 19.
5. Cfr. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950. Esta obra constituye un punto de referencia importante en el estudio de la exégesis tipológica de los Padres, de San Ireneo a San Ambrosio. Por lo que respecta a la tipología adámica, las referencias a Ambrosio son, sin embargo, escasas. Véase la bibliografía que aporta sobre la exégesis patristica (p IX).
6. A propósito de la predicación de Ambrosio, V. MONACHINO (*La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Roma 1947) señala: «La predicazione era essenzialmente scritturale: consisteva cioè soprattutto nella spiegazione della S. Scrittura. Non sempre però era vera spiegazione, ma dalla S. Scrittura prendeva lo spunto, per poi fare quelle applicazioni, soprattutto morali, di cui aveva bisogno l'uditorio». En nota, señala que las siguientes obras recogen la predicación escrituraria de Ambrosio: *Exa; Abr; Iac; Ios; Hel; Tob; Inter; Ap. Da; In Ps I; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 45; 48; Exp Ps 18; In Luc* (p. 76).

Índice de la tesis

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo I	
ADÁN, TIPO DE CRISTO EN EL COMENTARIO A SAN LUCAS	31
A) TIPOLOGÍA EN LA TENTACIÓN DE ADÁN	33
1. El Emmanuel y la tipología adámica	33
2. Una nueva era para la humanidad	35
3. La elección del bien	40
B) SEÑORÍO DE ADÁN Y DE CRISTO	46
1. Adán y Cristo en el desierto	47
2. Adán puesto sobre los animales, Cristo sobre todos los vivientes	53
3. Los ángeles, al servicio del nuevo Señor	56
4. Cristo, Señor escatológico del mundo	61
C) SUEÑO DE ADÁN Y NACIMIENTO DE LA IGLESIA	68
1. Misterio en Cristo y en la Iglesia	69
2. Mutua unión entre Cristo y su Iglesia	71
3. Madre de los vivientes	79
Capítulo II	
EL PARAÍSO DEL NUEVO ADÁN	84
A) LA CRUZ, ÁRBOL DE LA VIDA	86
1. Virtud vivificadora del árbol de la cruz	87
2. Adán y Cristo ante un árbol	92
3. La victoria en el nuevo árbol	94
4. El árbol de la Cruz y la nueva creación	96
B) CRISTO Y EL PARAÍSO	99
1. El paraíso: <i>cum Christo</i>	100
2. Cristo, fuente del paraíso	107
C) BAUTISMO Y PARAÍSO	112
1. Las aguas de la nueva creación	113
2. Acción creadora	115

Capítulo III

CRISTO, Segundo ADÁN	120
A) OBEDIENCIA DE CRISTO Y DESOBEDIENCIA DE ADÁN	122
1. La condición divina del nuevo Adán	123
2. <i>Filius oboediens</i>	127
3. El segundo Adán y los hombres	133
4. Frente a una teología racionalista	144
B) «EL SEGUNDO ADÁN FUE HECHO ESPÍRITU VIVIFICANTE»	147
1. <i>Kénosis</i> y resurrección	148
2. Un nuevo nacimiento	153
a. <i>Ubi ruina, ibi resurrectio</i>	153
b. <i>Primogenitus omnis creaturae</i>	157
3. Vida nueva, según el espíritu	165
CONCLUSIONES	169
BIBLIOGRAFÍA	174
ABREVIATURAS	175

Bibliografía de la tesis*

I. OBRAS DE SAN AMBROSIO

- *De Abraham* (PL 14, 441-524).
- *De apologia David* (PL 14, 929-960).
- *De bono mortis* (PL 14, 567-596).
- *De Cain et Abel* (PL 14, 333-380).
- *De Fide ad Gratianum Augustum* (PL 16, 547-726).
- *Epistulae* (PL 16, 914-1340).
- *Exameron* (Biblioteca Ambrosiana, 1).
- *De excessu fratris* (PL 16, 1345-1414).
- *Expositio Psalmi 118* (PL 15, 1261-1604).
- *De fuga saculi* (PL 14, 597-624).
- *De Helia et ieiunio* (PL 14, 731-764).
- *De Iacob et vita beata* (PL 14, 627-670).
- *De Incarnationis Dominicae Sacramento* (PL 16, 853-884).
- *Expositio Evangelii secundum Lucam* (SC 45 bis y 52).
- *Enarrationes in duodecim psalmos davidicos* (PL 14, 963-1238).
- *De Institutione Virginis* (PL 16, 319-348).
- *De Interpellatione Iob et David* (PL 14, 835-890).
- *De Ioseph* (PL 14, 673-704).
- *De Isaac et anima* (PL 14, 527-560).
- *De Mysteriis* (SC 25 bis).
- *De Noe* (PL 14, 381-438).
- *De paenitentia* (SC 76).
- *De paradiso* (PL 14, 291-332).
- *De sacramentis* (SC 25 bis).
- *De Spiritu Sancto* (Biblioteca Ambrosiana 16).
- *De Tobia* (PL 14, 797-832).

* A la bibliografía original de la tesis, se han añadido libros y artículos para la preparación del presente *excerptum*, en el apartado V de este elenco.

Los libros de la SAGRADA ESCRITURA se citan –en abreviaturas de inmediata comprensión– según la tabla de abreviaturas de las ediciones de los Evangelios publicados por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1976-1980).

II. AUTORES ANTIGUOS

- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *La Migration d' Abraham*, R. CADIOU (ed.), Paris, 1957, SC 47.
 ORÍGENES, *Commentaire sur Saint Jean*, C. BLANC (ed.), Paris, 1966, SC 120,157.
 ID., *Homélie sur l Exode*, P. FORTIER y H. DE LUBAC (eds.), Paris, 1947, SC 16.
 — *Homélie sur les Nombres*, A. MEHAT (ed.), Paris, 1951, SC 29.
 — *Homélie sur Josue*, A. JAUBERT (ed.), Paris, 1960, SC 71.
 — *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, D. ROUSEAU (ed.), Paris, 1966, SC 37 bis.
 SAN HILARIO, *Tractatus Mysteriorum*, A. Feder (ed.), Viena-Leipzig, 1916 CSEL, 65.

III. MAGISTERIO DE LA IGLESIA

- BENEDICTO XV, Litt. Encycl. *Spiritus Paraclitus*, AAS 12 (1920); Doc. Bib. nn. 493-544.
 LEÓN XIII, Litt. Encycl. *Providentissimus Deus*, AAS 26 (1893/94); Doc. Bib. nn. 104-110.
 PÍO XII, Litt. Encycl. *Divino Afflante Spiritu*, AAS 35 (1943); Doc. Bib. nn. 635-638.

IV. ESTUDIOS

- ALTANER, B., *Patrología*, BAC, Madrid 1944.
 AMANN, E., «Type», en *DTC*, XV (1) 935-945.
 ARNOU, R., «Platonisme des Pères», en *DTC*, XII (2) 2258-2392.
 ASVELD, P., «Exégèse critique et exégèse dogmatique», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* (1967) 405-419.
 BARDY, G., «Les commentaraires patristiques de la Bible», en *Dictionnaire de la Bible Supplement*, II, 73-103.
 — «L'Exégèse patristique», en A. ROBERT (ed.) *Initiation Biblique*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1948, 765-778.
 — «Millénarisme», en *DTC*, X, 1760-1764.
 BASEVI, C., «La Humanidad y la Divinidad de Cristo: las controversias cristológicas del s. IV y las cartas Sinodales del Papa S. Dámaso», *Scripta Theologica*, 8/3 (1979) 953-1001.
 — *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1977.
 BASTERO, J. L., «La naturaleza del pecado en San Ambrosio de Milán», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 8 (1984) 102-190.
 BESKOW, P., *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in Early Church*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1962.
 BOTTE, B., *Ambroise de Milan. De Sacraments. De Mystères*, SC 25 bis, Cerf, Paris 1961.
 CANTALAMESA, R., *L'Omelia «In S. Pascha» dello Pseudo Ippolito di Roma*, Vita e pensiero, Milano 1967.
 CAPELLE, B., «L'Exultet pascal, oeuvre de Saint Ambrose», *Miscellanea G. Mercati*, I, Roma 1946.

- CASCIARO, J. M., *Jesucristo y la sociedad política*, Palabra, Madrid 1973.
— «Noemática», en *GER*, XVI, 867-873.
- CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Cerf, Paris 1951.
- COPPA, G., *Sant Ambrogio. Opere esegetiche, IX: Esposizione del Vangelo secondo Luca*, Città Nuova, Milano-Roma 1978.
- COPPENS J., «Pour mieux situer et comprendre la Resurrection du Christ», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 48 (1972) 131-318.
- COTHENET, E., «Paradis», en *Dictionnaire de la Bible Supplement*, VII, 1177-1220.
- COURCELLE, P., «Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise», *Revue des Études latines*, 34 (1956) 220-239.
— *Recherches sur les «Confessions» de Saint Augustin*, Boccard, Paris 1968.
- D'ALES, A., «La doctrine de la recapitulation chez St Irénée», en *Revue de Sciences Religieuses* (1926) 185-211.
- DANIELOU, J., *Bible et liturgie*, Cerf, Paris 1951.
— *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne*, Beauchesne, Paris 1966.
— *La Résurrection*, Seuil, Paris 1969.
— *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*, Chevetogne, Paris 1952.
— *Les symboles chrétiens primitifs*, Seuil, Paris 1961.
— *Origène, La table ronde*, Paris 1948.
— *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1958.
— «Sacramentum futuri». *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, Beauchesne, Paris 1950.
— «Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise», *Eranos-Jahrbuch*, 22 (1953) 433-472.
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'écriture*, Desclée de Brouwer, Paris 1959-1964.
- DENNEFELD. L., «Messianisme», *DTC*, X, 1404-1568.
- DE PUNIEU, P., «Benediction de l'eau», en *Dictionnaire d'Achéologie Chrétienne et de Liturgie*, F. CABROL y H. LECLERCO (eds) II (1) Paris 1925, 685-913.
- DUDDEN, F. H., *The life and times of St. Ambrose*, The Clarendon Press, Oxford 1935.
- DUPONT, J., *Les tentations de Jésus au désert*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968.
- DURRWELL, F., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1967.
- FEUILLET, A., «Le messianisme du Livre d'Isaie», *Revue de Sciences Religieuses*, 4 (1949) 186-188.
- FIERRO, A., *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de 'doxa'*, Librería editrice de l'Universita Gregoriana, Roma 1964.
- FIGUEROA, G., *The Church and the synagoga in St. Ambrose*, Catholic University of America, Washington 1949.
- FLICHE, A. y MARTIN, V., *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud & Gay, Sant-Dizier 1941-1952.
- GAPP, J., *La doctrine de l'union hypostatique chez Saint Ambroise*, Archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Coeur, Issoudun, 1938.
- GERADON, B., «L'homme à l'image de Dieu», *Nouvelle Revue de Théologie*, 80 (1958) 683-695.

- GRANT, R., *A short history of the interpretation of the Bible*, London 1965.
- GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition*, Fortress Press, London 1965.
- JOHANNY, R., *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Ambroise de Milan*, Beauchesne, Paris 1968.
- JOSSUA, J. P., *Le Salut: incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1968.
- JOUASARD, G., «Les Pères devant la Bible. Leurs perspectives particulières», *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Fac. Cath. Théol. Lyon, 2 (1948) 25-33.
- JUDANT, D., *Les deux Israëls. Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments*, Cerf, Paris 1968.
- KELLY, J.N.D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1968.
- LABRIOLLE, P., *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Les belles Lettres, Paris 1947.
- *Saint Ambroise*, Bloud & Gay, Paris 1908.
- «Saint Ambroise et l'exégèse allegorique», *Annales de philosophie chrétienne*, 155 (1907-1908) 591-603.
- LAMBERT, G., «Le drame du jardin d'Eden», *Nouvelle Revue de Théologie*, 76 (1954) 912-1044.
- LARGENT, A., «Ambroise», *DTC*, I, 942-953.
- LAZZATI, G., *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Archivio Ambrosiano, Milano 1960.
- LELOIR, L., «La lecture de l'Écriture selon les anciens Pères», *Revue d'ascétique et de mystique*, 47 (1971) 183-200.
- LEONARDI, G., «Il racconto sinottico delle tentazioni di Gesù: Fonti, ambiente e dottrina», *Studia Pataviana*, 11 (1969) 391-429.
- LIEBAERT, J., *L'Incarnation des origines au Concile de Chalcédoine*, Cerf, Paris 1966.
- LODS, M., *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II au début du IV siècle*, Neuchâtel 1966.
- LUCCHESI, E., *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise*, E. J. Brill, Leiden 1977.
- LUNDBERG, P., *La typologie baptismal dans l'ancienne Eglise*, Lorentz, Uppsala 1942.
- LUNEAU, A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du Monde*, Beauchesne, Paris 1964.
- LUZARRAGA, J., «Principios hermeneúticos de exégesis Bíblica en el rabinismo primitivo», *Estudios bíblicos*, 30 (1971) 177-193.
- MADEO, A., *La dottrina soteriologica de S. Ambrogio*, Elli Cattaneo, Bergamo 1943.
- MAES, B., *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Université Pontificia Gregoriana, Roma 1967.
- MALDEN, R., «St. Ambrose as an interpreter of Holy Scripture», *Journal of Theological Studies*, 16 (1914-1915) 509-522.
- MARCELIC, I., *Ecclesia sponsa apud S. Ambrosium*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1967.
- MARROU H., *Saint'Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris 1949.
- MATEO-SECO, L. F., *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, EUNSA, Pamplona 1978.

- MENARD, J. E. (ed.), «Exégèse biblique et judaïsme», en *Congrès International de l'Association Catholique française pour l'étude de la Bible*, Strasbourg 1973.
- MESLIN, M., *Les ariens d'Occident*, Seuil, Paris 1967.
- MOHRMANN, C., *Etudes sur le latin des chrétiens*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958.
- MOIOLI, G., «Appunti per una 'cristologia' patriótica», *La Scuola Cattolica*, 88 (1970) 175-214.
- MONACHINO, V., *La cura pastorale a Milano, Carthago e Roma nel secolo IV*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1947.
- MORGAN, R., *Light in the theology of Saint Ambrose*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963.
- MORINO, C., *Il ritorno al paradiso di Adamo in Sant' Ambrogio*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1952.
- MUNCEY, W., *The New Testament text of Saint Ambrose*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.
- ORBE, P., «Nondum receperat typum (S. Ambros. Ev. Sec. Lucam, X, 166)», *Gregorianum*, 42 (1961) 107-112.
- PAREDI, A., *S. Ambrogio è la sua età*, Hoepli, Milano 1960.
- PALENQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution a l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat a la fin du IV siècle*, Boccard, Paris 1933.
- PICCOLO, G., «Saggio di bibliografía ambrosiana», *La Scuola cattolica*, 98 (1970) 187-207.
- PIZZOLATO, F., «Ambrosio esegeta dei salmi nella *Explanatio Psalmorum XII*», *Aevum*, 37 (1963) 214-211.
- «Sulla genesi della *Explanatio Psalmorum XII* di Ambrogio», *Ambrosius supp*, (1964) 1-25.
- PLUMPE, J., *Mater Ecclesia. An Inquiry into concept of the Church as Mother in early Christianity*, The Catholic University of America Press, Washington 1943.
- PRAT, F., *La teología de San Pablo*, Jus, México 1947.
- QUACQUARELLI, A., *Retorica e liturgia Antinichena*, Desclée de Brouwer, Roma 1960.
- RAHNER, H., «Flumina de ventre Christi», *Biblica*, 22 (1941) 269-403.
- RAMOS-LISSON, D., «La doctrina de la «salus» en la *Expositio Evangelii secundum Lucam* de S. Ambrosio», *Scripta Theologica*, 5 (1973) 629-666.
- «La tipología de Jn 9, 6-7 en el *De Sacramentis*», en *Ambrosius Episcopus, II*, Vita e pensiero, Milano 1976.
- «La tipología soteriológica de la 'tau' en los Padres latinos», *Scripta Theologica*, 10 (1978) 225-234.
- «El misterio de la salvación en los escritos de San Ambrosio», *Scripta Theologica*, 8/I (1970) 281-305.
- RICHARD, L., *El misterio de la Redención*, Península, Madrid 1966.
- RIVIERE, J., *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique* Paris 1905.
- «Le sacrifice du Père dans la Rédemption d'après Saint Ambroise», *Revue de Sciences Religieuses*, 19 (1929) 1-23.
- ROLLER, P., *La 'Expositio Evangelii secundum Lucam' di Ambrogio come fonte del l'esegesi agostiniana*, Università di Torino, Torino 1958.

- REY MARCOS, J., *Jesús de Nazareth y su glorificación. Estudio de la exégesis patristica de la fórmula «Sentado a la diestra de Dios» hasta el Concilio de Nicea*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1974.
- SEIBEL, W., *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, Münchener Theologische Studien, München 1958.
- SIMON, M., *Verus Israël. Etude sur les relations entre les chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*, Boccard, Paris 1964.
- SOLOGNAC, A., «Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin», en *Archives de Philosophie*, 19 (1956) 148-156.
- SZABO, F., *Le Christ créateur chez Saint Ambrose*, Studium Theologicum Agustinianum, Roma, 1968.
- TIXERONT, J., *Historia de los dogmas*, Biblioteca Económica del Clero, Pamplona, 1913.
- TISSOT, G., *Ambroise de Milan. Traité sur l'Evangile De Saint Luc*, SC 45 bis, 52, Cerf, Paris 1971.
- TOSCANI, G., *Teologia della Chiesa in Sant'Ambrogio*, Vita e pensiero, Milano 1974.
- TROMP, S., «Nativitas ecclesiae ex corde Iesu in Cruce», *Gregorianum*, 13 (1932) 489-527.
- TURNER, H.E., *The patristic doctrine of Redemption*, Oxford University Press, London, 1965.
- VERMEULEN, A.J., *The semantic development of 'Gloria' in early-Christian latin*, Latinitas Christianorum Primaeva, Nijmegen 1956.
- VON RAD, G., «Typological Interpretation of the Old Testament», en C. WESTERMAN (ed.), *Essays on Old Interpretation*, London 1963, 11-39.
- WOOLCOMBE, K. J., «Le sens de «type» chez les Pères», en *La vie spirituelle suppl*, 16 (1951) 84-100.

V. BIBLIOGRAFÍA RECIENTE

- BANTERLE, G., *Le fonti latine su S'Ambrogio*, Biblioteca Ambrosiana, Milano-Roma, 1991.
- COURCELLE, P., «Polémica anticristiana y el platonismo cristiano: de Arnobio a san Ambrosio», en A. MORMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 171-206.
- GRANADO BELLIDO, C., «El Bautismo de Jesús en San Ambrosio de Milán», *Estudios Eclesiásticos*, 55 (1980) 339-354.
- «San Ambrosio y la Biblia», *Revista de la Asociación Bíblica Española*, 55 (2007) 15-22.
- PRIETO FERNÁNDEZ, F., «La Eucaristía en las catequesis mistagógicas de San Ambrosio», *Auriensia*, 9 (2006) 61-84.
- RAMOS-LISSON, D., «La utilización del término 'philosophia' en el Exameron de San Ambrosio», en *Actas del I Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1981, 107.

I. SAN AMBROSIO EXEGETA

Para San Ambrosio, como para los grandes comentaristas de la Antigüedad, la exégesis consiste en descubrir la presencia de Cristo en la Escritura Santa: en el Antiguo Testamento, que lo anuncia; y en el Nuevo, que da testimonio de Él: «La ley anuncia que Cristo habría de venir; el Evangelio confirma su venida»¹. Los dos anuncios apuntan –aunque de manera diferente– el mismo misterio: el Nuevo Testamento es útil para alcanzar plenamente el sentido del Antiguo y éste es necesario para recibir en su totalidad la buena nueva del Evangelio². El Nuevo Testamento se encuentra oculto en el Antiguo; no lo ha abolido, sino que lo «cumple» en el mismo sentido que Cristo ha venido a cumplir la Ley y los Profetas (*Mt 5, 17*)³; el Nuevo Testamento describe la realización de las profecías de la Antigua Alianza y explica cómo la revelación contenida en cada una de las partes del Antiguo Testamento encuentra su realización en Jesucristo⁴.

Es esta la razón por la cual el fiel, al leer uno y otro Testamento, ha de buscar la captación de la unidad de la Escritura. Esta unidad hace que el Antiguo Testamento tenga un sentido más allá que el puramente histórico; apunta a Cristo. Hay que sacar de la letra de la Escritura su sentido auténtico: aquél que permite discernir en los personajes y acontecimientos del pasado, es decir, en toda la historia del pueblo elegido, la figura de Cristo, Hijo de Dios⁵.

La característica fundamental y que ha hecho célebre la exégesis del obispo de Milán es su uso frecuente del sentido espiritual. A. LARGENT llega a señalar que Ambrosio, de ordinario, no tiene como finalidad la exposición del sentido literal de la Escritura⁶.

Ese principio de interpretación espiritual, tan utilizado por Ambrosio, pertenece a una rica tradición de la cual el obispo de Milán es sólo un testigo.

Dos nombres destacan de manera especial en la herencia de la interpretación espiritual recibida por Ambrosio: Orígenes y Filón de Alejandría⁷.

1. *El contexto histórico-teológico*

1.1. Filón y la exégesis judía

Israel ha intentado descubrir detrás de la letra de la Ley el sentido espiritual que ella contiene. Poniendo en relación la Ley de Moisés con la filosofía griega, algunos doctores del judaísmo buscaron desarrollar un sentido espiritual del texto sagrado. El más ilustre representante de esta corriente exegética es Filón de Alejandría⁸. Filón llega a desarrollar toda una teología nueva a partir de la Escritura, de acuerdo con las concepciones de la filosofía griega. Una de las fórmulas de la exégesis filoniana es esta: «La letra de las Escrituras Santas se asemeja a la sombra del cuerpo; los sentidos que de allí se desprenden son la realidad verdadera»⁹. Según él, los sentidos de la Escritura son como el alma y el cuerpo¹⁰. Filón consagra todo un tratado a exponer su método de exégesis sagrada, el *Legum allegoriae*¹¹.

No representa ninguna dificultad para Ambrosio hacer uso de ese método hermenéutico judío: detrás de la letra del Antiguo Testamento descubrirá los tipos que prefiguran a Jesucristo. El Antiguo Testamento aparece entonces como la sombra respecto del Nuevo¹².

Siguiendo muy de cerca a Orígenes –de quien depende más que ningún otro escritor cristiano¹³–, Ambrosio busca hacer un mejor uso de la exégesis espiritual, ya que Israel no ha hecho más que entrever las verdades contenidas en el texto sagrado. La inteligencia espiritual de la Escritura, que Ambrosio llama *sensus Christi* pertenece ahora –con todo derecho– a la Iglesia¹⁴.

Teniendo como base la interpretación alegórica de la Escritura, Ambrosio hace la crítica de la Ley judía. El Obispo milanés toma figuras del Antiguo Testamento para mostrar que los misterios cristianos son anteriores a los del pueblo hebreo. En la argumentación ambrosiana, el pueblo cristiano sería anterior al hebreo, la Eucaristía antes que el maná, el sacerdocio cristiano –prefigurado por Melquisedec– más antiguo que el sacerdocio levítico, etc.¹⁵. Estamos en plena polémica antijudía que, desarrollándose en el terreno de la interpretación de la Escritura, busca probar ante todo el cumplimiento de la Antigua Ley en Cristo y la legitimidad del cristianismo¹⁶.

1.2. Frente a una exégesis unilateral

Los problemas exegéticos de mayor envergadura habrían de plantearse, sin embargo, en otro frente: el del arrianismo. En buena medida, la exégesis ambrosiana está determinada por la defensa de la ortodoxia frente a los errores de los arrianos de Occidente¹⁷. En la controversia con los herejes, Ambrosio encuentra del todo natural el recurso a los Libros Sagrados para la demostración o confirmación de la fe¹⁸. Delante de la herejía, el programa del obispo de Milán va a ser el mismo que ya señalaba en la exhortación al Emperador Graciano:

Interroguemos a las Escrituras, interroguemos a los apóstoles, interroguemos a los profetas, interroguemos a Cristo¹⁹.

Para los grandes comentadores antiguos, la Sagrada Escritura es la *suprema regula veritatis*; constituye un criterio fundamental para cualquier formulación dogmática y es el arma más eficaz para combatir a los adversarios²⁰. Como todos ellos, San Ambrosio poseía un notable conocimiento de los textos sagrados y cita tan frecuentemente la Escritura que se puede decir que pocos escritores eclesiásticos hay con un número tan elevado de referencias al texto sagrado, tal como encontramos en el obispo de Milán²¹.

Dicha autoridad de la Escritura es incontestable también para los herejes. Es así que será frecuente encontrar en las obras de Paladio o Maximino²² –adversarios de Ambrosio– expresiones tales como *diximus secundum scripturam traditionem...*; *secundum divinas scripturas fidem nobis tradiderunt...*²³. Ahora bien, parece ser que éstos se atenían a una exégesis literalista tendenciosa, fuente principal de sus errores dogmáticos. Alusiones a este literalismo encontramos a lo largo de la casi totalidad de la obra del obispo de milanes²⁴. En estas circunstancias, se comprende claramente su recurso continuo a la inteligencia espiritual de la Escritura; inteligencia que, apoyada en la fe tradicional de la Iglesia, es respetuosa del misterio de Cristo²⁵.

1.3. La apología de la fe nicena

En la controversia judía y arriana, una debatida cuestión fue siempre la divinidad de Jesucristo. El *De Fide* de Ambrosio es un verdadero tratado acerca de la divinidad de Jesucristo. En cada uno de los libros que lo constituyen, Ambrosio muestra con la autoridad de la Escritura que el Hijo no ha sido

hecho ni creado, sino que es eterno y omnipotente como el Padre. Contra los errores de los arrianos enseña la unidad de naturaleza y contra los sabelianos la distinción de personas. En el libro primero lo hace valiéndose de la fórmula del bautismo y de *Iob* 10, 30: *Ego et Pater unum sumus*²⁶. En esta misma obra muestra que el Hijo tiene la misma naturaleza que el Padre por la identidad de atributos y operaciones, por los nombres de *Verbum*, *Filius*, *Dei Virtus* y *Dei Sapientia* que le da la Escritura para expresar su Divinidad. Después de citar algunos ejemplos en confirmación de la doctrina católica, añade que una vez rechazada ésta, no puede defenderse el dogma de la unidad de Dios²⁷. Ambrosio cita continuamente pasajes del Antiguo Testamento confrontándolos con otros del Nuevo para mostrar la misma verdad. En un sentido espiritual, enseña que en los dones ofrecidos por los Magos estaban representadas la divinidad y humanidad del Salvador.

El obispo de Milán afirma la verdadera humanidad de Cristo de una manera clara. «Habla una vez de la *persona hominis –Christi*—²⁸ que recuerda el concepto griego *πρόσωπον*, afirmando que en las dos naturalezas hay ‘Uno’ perfecto en ambas»²⁹.

En el *De Incarnationis dominicae sacramento* se refiere al hecho de que Cristo es el Hijo de Dios, nacido de María Virgen... no dividido sino uno³⁰. Según TISSOT, «con una gran nitidez, Ambrosio afirma que hay que creer en Cristo todo entero, en la realidad de sus dos naturalezas, divina y humana y que no sirve de nada afirmar una si se descarta la otra»³¹.

En muchas ocasiones, Ambrosio distingue cuidadosamente las operaciones divinas y humanas. Así, enseña en la *Expositio in Lucam*:

*Duae sunt in Cristo generationes: una est paterna, materna altera; paterna divini-
nior, materna vero quae in nostrum laborem usumque descendit. Et ideo quae supra
naturam, supra aetatem supra consuetudinem fiunt non humanis assignanda virtuti-
bus, sed divinis referenda sunt potestates*³².

Y en el *De Incarnatione*...:

*Patiebatur et non patiebatur, moriebatur et non moriebatur, resurgebat et non re-
surgebat. Resurgebat igitur secundum carnem... non resurgebat secundum Verbum*³³.

Al mismo tiempo, San Ambrosio se indigna al considerar que los herejes tuercen el sentido profundo de hechos tales como la infancia, la oración y las circunstancias afrentosas de la pasión del Señor, actos todos de la con-

descendencia misericordiosa de Dios. Sin embargo no se le ocurre ni por un momento atenuar esas realidades humanas del Señor, por ejemplo, su voluntad libre³⁴.

1.4. La cuestión del *Christus Victor*

Estudios relativamente recientes han puesto en duda la presencia de la tradición bíblica en la concepción que de Cristo tuvieron los Padres, de manera especial por lo que se refiere a la cuarta centuria.

Según C. RICHTAETTER, después de la Paz de Constantino, la imagen de un Jesús que sufre deja paso en la espiritualidad cristiana a la figura del Señor glorioso, *Rex Gloriam*. Según él, a partir del siglo IV, los Padres no transmitirían la enseñanza cristológica tradicional. En opinión del investigador alemán, la imagen del *Cristus Triumphator* domina hasta el siglo XII. Esta transformación se explicaría, en parte, por el hecho de que el cristianismo, otrora perseguido, pasaría a convertirse en religión de estado. Otro factor de capital importancia en este punto sería la lucha contra el arrianismo. A las argumentaciones heréticas sacadas de los pasajes de la Escritura que hablan de las limitaciones de Jesús, la Iglesia opondría la majestad triunfante del Señor³⁵.

RICHTAETTER asigna al obispo de Milán un lugar preeminente en la formación de esta nueva mentalidad. Considera haber encontrado en Ambrosio, amigo de emperadores y vencedor de herejes, una visión triunfalista del Salvador, donde el *Christus Victor* ocupa un lugar central³⁶.

Trabajos varios han criticado esta tesis³⁷. El estudio de A. J. VERMEULEN sobre el tema de la 'Gloria' en la antigüedad cristiana ha confirmado la postura de los investigadores que habían corregido la postura de RICHTAETTER. VERMEULEN estudia a Tertuliano, San Cipriano, San Ambrosio, San Agustín y San León Magno. Demuestra claramente la presencia de la más pura tradición bíblica en su concepción de Cristo, *Rex Gloriam*³⁸.

Existen varios testimonios de la exégesis patristica del siglo IV que ponen de relieve la doctrina del Antiguo Testamento en torno a la «gloria de Yahvé» y a la *doxa* neotestamentaria³⁹. San Ambrosio se ve beneficiado de esta exégesis, que conoce a través de los Padres griegos.

Otra corriente importante que se afirma en el siglo IV y que influye igualmente en el pensamiento del Obispo de Milán en torno a la *doxa* es la que se ha dado en llamar la «mística de la luz» cuya fuente principal es la Escritura: la metáfora de *Mal* 4, 2: *Sol Iustitiam*, por un lado, y *Iob* 1, 9: *Lumen quod illumi-*

nat omnem hominem, por otro⁴⁰. En esta última corriente parece haber también reminiscencias del neoplatonismo⁴¹.

Para afirmar la naturaleza divina de Cristo, los Padres del siglo IV utilizaban frecuentemente los términos «Gloria» y «Majestad». «Siguiendo a Atanasio y a Orígenes –señala SZABO– Ambrosio designa comúnmente la relación del Hijo y el Padre con las expresiones *Splendor paternae gloriae* y *Character substantiae eius*. Cristo es Hijo de Dios porque posee la gloria en plenitud... Esta gloria permanece siendo la misma en la *humilitas carnis*, en la *kénosis*. Ambrosio insiste continuamente en esto al combatir a los herejes que no ven la divinidad de Cristo en la pasión y en la cruz. ¿Cómo puede ser crucificado el *Rex Gloriam*? Según su humanidad, responde Ambrosio:⁴² *Dominum majestatis crucifixum esse, non quasi in maiestate crucifixum putemus*⁴³.

Las conclusiones de las investigaciones posteriores al estudio de RICHSTAETTER son las mismas: la fuente principal de la doctrina de San Ambrosio es la Escritura y que su cristología se refiere a la fe de Nicea⁴⁴.

2. Tipología y cristología

Ambrosio no deja de señalar las dimensiones cristológicas y soteriológicas que la relación Adán-Cristo posee⁴⁵. En general, se suele situar el pensamiento de Ambrosio sobre la redención como independiente de su doctrina cristológica. Frente a estas concepciones, W. SEIBEL puso de relieve la unidad entre encarnación y redención en una tesis que se ha hecho clásica entre los estudios sobre la teología del obispo de Milán⁴⁶. Modernamente, G. TOSCANI, al abordar el tema de la redención en su estudio sobre la eclesiología de San Ambrosio⁴⁷, cita el esquema propuesto por F. DUDDEN para explicar la soteriología del obispo milanés (rescate pagado al diablo; satisfacción ofrecida a la Justicia Divina; incorporación mística de la humanidad a Cristo)⁴⁸ y señala que *prescindendo da un giudizio sulla oggettività di questa schematizzazione, si deve riconoscere che essa mette in evidenza un fatto reale: la relazione esistente nel pensiero di Ambrogio fra l'opera salvifica compiuta da Cristo e la condizione del primo Adamo (il suo peccato e la conseguente rovina) si risolve in una restaurazione del ordine distrutto, in un ritorno al paradiso*⁴⁹.

En buena medida, tanto TOSCANI como SZABO⁵⁰, centran la doctrina ambrosiana de la redención como basada en la exégesis llevada a cabo por Ambrosio en relación con la «nueva creación», la *renovatio in melius* que aquélla supone, tema de rancio abolengo en la primitiva tradición cristiana⁵¹. Desde esta perspectiva, la antropología del *novus homo* en Ambrosio cobra especial interés⁵².

Por otra parte, al encuadrar el tema de la Eucaristía dentro del marco de toda la obra salvadora, JOHANNY señala la importancia que en la doctrina soteriológica de Ambrosio representa Cristo, segundo Adán⁵³. Destaca también el papel central de la encarnación en la soteriología ambrosiana⁵⁴. KELLY subraya también la importancia de la doctrina de Cristo como *novissimus Adam* en la obra de Ambrosio. La sitúa en el marco de la salvación obtenida gracias al sacrificio ofrecido por Cristo en la cruz⁵⁵.

II. TIPOLOGÍA ADAN-CRISTO EN SAN AMBROSIO

Como es bien sabido, la afirmación decisiva del carácter tipológico de Adán es de San Pablo (*Rom* 5, 12-21; 1 *Cor* 15, 21-23. 44-49). Ahora bien, ¿aparecen en los relatos evangélicos elementos para establecer la tipología Adán-Cristo? La respuesta de Ambrosio es claramente afirmativa. Los tres pasajes de las narraciones evangélicas a partir de los cuales Ambrosio lleva a cabo desarrollos de la tipología adámica son el objeto del presente apartado: la genealogía del Jesús según San Lucas; las tentaciones en el desierto; y su muerte en el Calvario. De la mano del obispo de Milán, contemplaremos a Cristo –Segundo Adán– eligiendo el bien, siendo tentado por el demonio y, por último, muerto en la cruz, dando la vida a la Iglesia, nueva Madre de los vivientes.

1. Tipología en la tentación de Adán

Al presentar la genealogía del Señor, San Mateo parte de Abraham (cfr. *Mt* 1, 1). San Lucas, en cambio, se remonta hasta Adán (cfr. *Lc* 3, 23-28). Este hecho no pasa inadvertido para Ambrosio. El obispo de Milán relaciona la genealogía recogida por San Lucas con la tipología paulina Adán-Cristo (*Rom* 5, 12-21; 1 *Cor*, 15, 22.45-49). Advierte que al referir la genealogía del Señor, los evangelistas lo hacen de una manera escueta. Ambrosio se da a la tarea de desarrollar el contenido de estos datos revelados⁵⁶.

1.1. El Emmanuel y la tipología adámica

Adán, según el Apóstol, ha sido figura de Cristo (*Rom* 5, 14)[...] Si profundizamos en el misterio del primer error, el uno ha gustado del árbol de la ciencia del bien y del mal, engañado por el diablo, persuadido por Eva, para que el

otro, antes de conocer el mal, eligiese para nosotros el bien e hiciese vanas las insidias de la cruel serpiente por la persuasión de la Iglesia, según está escrito: ‘Antes de que el niño distinga el bien del mal’ (*Is* 7, 16)⁵⁷.

Estamos delante de uno de los desarrollos particulares que el obispo de Milán lleva a cabo en su tratamiento de la tipología adámica: poner en relación la antítesis Adán-Cristo de *Rom* 5, 14 con *Is* 7, 15s⁵⁸. Con esto, Ambrosio no hace otra cosa que llevar a la práctica el principio que es como la regla de oro de su exégesis: *Oportet enim divina divinis conferamus, quo melius colligere possimus*⁵⁹.

¿Qué interpretación hace Ambrosio de las profecías sobre el Emmanuel al poner *Is* 7, 15s frente a *Rom* 5, 14? El detenernos en este punto nos dará luces sobre la exégesis tipológica del obispo de Milán en torno al *novissimus Adam*.

1.2. Una nueva era para la humanidad

Al describir la situación en la que originalmente se encontraba Adán, Ambrosio señala que había sido colocado «como el sol en el cielo»⁶⁰. J. DANIELOU ha puesto de manifiesto que la comparación de Adán con el sol tiene paralelos con las tradiciones judías sobre el cuerpo de luz paradisíaca⁶¹. Por citar sólo un ejemplo, *El Apocalipsis de Baruch* describe la felicidad paradisíaca en los siguientes términos: «Los elegidos vivirán en las alturas de este mundo, semejantes a los ángeles e iguales a las estrellas; se transformarán en todas las formas que quieran, de belleza en hermosura, de luminaria en esplendor de gloria»⁶².

El nuevo Adán recupera para el hombre la luz perdida por la prevaricación del padre de los mortales:

Hoy estarás conmigo en el paraíso (*Lc* 23, 43) ¿Qué quiere decir ‘hoy’? En otras palabras: ‘has salido de la noche, estarás conmigo en la luz’⁶³

Con el *hoy*, Ambrosio alude a la luz del día (=luz eterna) contrapuesta a las tinieblas del pecado⁶⁴. Después de su victoria sobre las tinieblas, el Señor pronuncia sobre el fiel recién bautizado:

Has salido de la noche, estarás conmigo en la luz. No tengas miedo de las tinieblas, porque te ha recibido la luz eterna... No temas caer tú también del paraíso como cayó Adán. Escucha bien, estarás conmigo porque te será imposible caer⁶⁵.

Ahora bien, en los anuncios de Isaías sobre la venida del Niño mesiánico se lee cómo las tinieblas dejan paso a la luminaria de la salud mesiánica (cfr. *Is* 8, 21-23; 9, 1). Ambrosio comenta:

La tierra de Zabulón y la tierra de Neftalí, a lo último, llenará de gloria el camino del mar y la otra ribera del Jordán, la Galilea de las gentes; el pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz' (*Is* 9, 1s) ¿Cuál es esa gran luz sino Cristo 'que viniendo a este mundo ilumina a todo hombre'? (*Iob* 1, 9)⁶⁶.

La luminaria de la salud mesiánica del prólogo de San Juan es puesta en contraste por Ambrosio con las tinieblas a las que alude el profeta Isaías. Nos encontramos en un ambiente tipológico de retorno a los orígenes, de recomienzo del mundo. La época que inaugura el Segundo Adán recuerda aquella otra cuando en medio de las tinieblas, se hace la luz, por una intervención del poder divino.

Ver a Dios es ver a Emmanuel, es decir, a Dios con nosotros. El que no ha visto a Dios con nosotros no ha podido ver a Aquel que una Virgen ha dado a luz⁶⁷.

Otra de las características de la era que inaugura el Emmanuel es la apertura de una etapa de felicidad mesiánica. Su mismo nombre lo indica: 'Dios con nosotros'. Los tiempos que para el hombre se inician con el triunfo del Segundo Adán están caracterizados por esta presencia, así como la aparición del Emmanuel inaugura una nueva etapa para la humanidad: la marcada por la presencia de Dios entre los hombres. Ambrosio insiste en el hecho de que después del error de Adán, Dios ya no está con él:

El Señor le ha preguntado: 'Adán, ¿Dónde estás?' (*Gen* 3, 9). Lo busca como si estuviera ausente. No le preguntaría ¿Dónde estás? Si estuviera seguro que estaba con Él... 'Adán ¿Dónde estás?' Es decir: 'Hombre, ¿dónde estás? Yo te he colocado en la luz tú has buscado las tinieblas'⁶⁸.

Luz y presencia de Dios son los bienes mesiánicos subrayados por Ambrosio en los anuncios de Isaías. Sus comentarios al profeta nos introducen en un ambiente semejante al recomienzo del mundo, a la apertura de una nueva era para la humanidad.

1.3. La elección del bien

Otro de los elementos paradisiacos descritos por Isaías y que el obispo de Milán no pasa por alto es el alimento con el que se nutre el Niño mesiánico: la leche y la miel, cuya abundancia caracteriza la fertilidad de la Tierra prometida⁶⁹.

Ahora bien, la liberación que ha de procurar el Emmanuel vendrá precedida de castigos terribles: una invasión de moscas y abejas devastará la Tierra Santa, que se verá convertida en un lugar lleno de cardos y zarzas (cfr. *Is* 7, 24). La maldición de *Gen* 3, 17 se había extendido a la tierra, la cual ha de producir cardos y espinas después de la prevaricación de Adán: «Por ti será maldita la tierra... te dará espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo». En sus días felices, Adán se alimentaba de los frutos del jardín del paraíso sin ninguna fatiga (cfr. *Gen* 2, 8). La comida de Adán después de la caída contrasta con la leche y la miel, alimento paradisiaco del Emmanuel.

En varias ocasiones, Isaías describe la Palestina de los tiempos escatológicos bajo la imagen de un vergel fértil, regado milagrosamente (29, 17; 30, 23-26; 31, 15s) que da al hombre «un pan abundante y delicioso» (30, 23). Esta descripción contrasta con el desastre que se cierne sobre la Tierra Santa y recuerda, por oposición, los tiempos felices de nuestros primeros padres en el jardín del paraíso (*Gen* 2, 8)⁷⁰.

El alimento del Emmanuel contrasta también con el que ha de procurarse la serpiente tentadora. Por haber engañado al hombre, es condenada a alimentarse de la tierra (*Gen* 3, 14) ¿Cuál es esa tierra? –se pregunta Ambrosio–: «Aquella a la cual se ha dicho ‘Tierra eres y a la tierra has de volver’ (*Gen* 3, 19)⁷¹». Su argumento es el siguiente:

El demonio no cesa de ser malo y Dios no cesa de ser bueno. Él cambia la malicia del diablo en gracia. La voluntad del diablo es causar daño, pero esto no está en su poder, si Cristo se opone. Cubre la carne de úlceras, pero Cristo preserva el alma. El demonio devora la tierra, pero Cristo salvaguarda el espíritu. Es por esto que está escrito: ‘Entonces los lobos y los corderos pacerán juntos, el león y el buey comerán paja y la serpiente [tendrá como] pan la tierra. Y no dañarán ni devastarán mi santa montaña, dice el Señor’ (*Is* 65, 25)⁷².

Ambrosio contempla al Anunciado por Isaías como sabiendo sacar bien del cúmulo de males introducido en el mundo desde la prevaricación del primer Adán. En la medida de la permisión divina el demonio, por medio de sus insidias, se alimentará de esa ‘tierra’ que es la carne del hombre⁷³. A quien ha perpetrado el mal, corresponde un alimento que ha sido objeto de maldición divina.

Ahora bien, si Adán es tierra, y originalmente tierra virgen, el nuevo Adán ha nacido también de una Virgen⁷⁴. Al ser formado en las entrañas de María, Cristo suprime la maldición que pesaba sobre la tierra⁷⁵.

Ambrosio irá todavía más lejos: Cristo es la raíz que fecunda esa tierra prometida que es la Iglesia, cuya abundancia y fecundidad es anunciada por los profetas. Por la alegría paradisíaca que reina en esta Tierra fecunda, a la Iglesia se le aplica el verso del Ps 47, 3: *Dilatans exultationem universae terrae*⁷⁶.

¿Qué decir en torno a la facultad que el Emmanuel posee de saber rechazar el mal y elegir el bien?⁷⁷ En la exégesis de Ambrosio, la «elección del bien y el rechazo del mal» se opone al «conocimiento del bien y del mal» (*Gen 3*). La desastrosa situación de la tierra de cuyo fruto se alimenta Adán después de haber desobedecido contrasta con la era que inaugura este nuevo Hombre que sabe rechazar el mal.

Ambrosio se detiene en cada uno de los detalles de la tentación, teniendo en cuenta la condenación de *Gen 3, 17*: «por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer...», y señala:

El Emmanuel, como nuevo Adán escuchará a la nueva Eva, la Iglesia y escogerá el bien para su pueblo elegido⁷⁸.

Al no recibir a Cristo y contentarse con los profetas solamente, Israel no ha tomado el alimento sólido; continúa alimentándose de verduras, como un enfermo (cfr. *Rom 14, 2*)⁷⁹. El alimento de la Iglesia, en cambio, es sustancioso ya que:

Los fieles, renovados por la abundancia de los alimentos y de la fuente eterna, no tendrán hambre ni sed⁸⁰.

El Emmanuel es visto por Ambrosio como un nuevo primer hombre que recoge en sí a una nueva humanidad. La claridad con la que aparece este hecho en los comentarios de Ambrosio queda evidenciado por este elemento que venimos subrayando: será «para nosotros», los fieles, que el Emmanuel elegirá el bien. De aquí su carácter antitético frente al primer Adán⁸¹.

2. Señorío de Adán y de Cristo

En el relato del Génesis se señala la situación privilegiada del hombre respecto de las demás creaturas. Éstas se hallan a su servicio. Toda la tierra y los seres vivientes están sometidos al hombre, que recibe la misión de ejercer su dominio sobre ellos (*Gen 1, 28*). Dentro de la antropología de Ambrosio, la situación privilegiada del hombre con respecto al resto de la creación

sensible se expresa en la doctrina del hombre creado a imagen y semejanza de Dios⁸². Dicha superioridad se encuentra también subrayada –según las perspectivas de su exégesis– en el hecho de que el hagiógrafo nos muestra la intervención directa del Creador –*per manus Dei*–, en la formación de la criatura humana⁸³.

2.1. Cristo en el desierto como nuevo Adán

De especial interés para nuestro estudio es el pasaje relativo a las tentaciones de Jesús (*Lc* 4, 1-13). En el desierto –tema cargado de alusiones veterotestamentarias– Jesús es presentado por Ambrosio como nuevo Adán.

Jesús, lleno del Espíritu Santo, es conducido al desierto intencionadamente con el fin de provocar al diablo misteriosamente, pues si éste no hubiera combatido, el Señor no hubiera vencido por mí, para librar a este Adán en el desierto⁸⁴.

Jesús –como nuevo Adán– soporta la tentación que padeció el primer hombre. El demonio hirió a nuestros primeros padres con el dardo de la ambición, «por eso comienzo yo a vencer en Cristo, allí donde yo había sido vencido en Adán»⁸⁵.

Adán fue seducido por la comida y, penetrando con una presuntuosa seguridad en el lugar donde se encontraba el árbol prohibido, incurrió también en la falta de la ambición pretendiendo hacerse como Dios. Por eso, el Señor ha desatado los nudos de la antigua iniquidad, a fin de que, una vez libres del yugo de la cautividad, aprendamos a triunfar⁸⁶.

Aquí ve Ambrosio la razón por la cual el Señor es sometido a la triple tentación referida por San Lucas (4, 1-13).

El paralelismo entre los Adanes es llevado aún más lejos por Ambrosio: así como la victoria del maligno en el paraíso había sido precedida por un engaño de Satanás, frente al Segundo Adán es el demonio el engañado⁸⁷. El modo mismo como el Salvador viene al mundo supone una victoria sobre el poder del mal⁸⁸.

En buena medida, la exposición en torno a las tentaciones del Señor sirve al obispo de Milán para fustigar vicios de la época: búsqueda del placer, del lujo, de la riqueza, gula, etc.⁸⁹. Sin embargo, la idea dominante en el largo co-

mentario que Ambrosio dedica a este pasaje es el tema del triunfo del Segundo Adán ante las insidias del demonio.

No usa, como Dios, de su poder –¿para qué me aprovecharía?– Pero como hombre se busca una ayuda común⁹⁰.

El Salvador se somete a la dinámica propia de la naturaleza que ha asumido; es por esto que Jesús en el desierto no hace uso de su poder divino. Van a ser muchas las consecuencias morales que el obispo milanés saque del hecho de que Cristo no recurra a su condición de Dios para perpetrar su victoria, sino que precisamente sean armas al alcance del hombre las que el Segundo Adán utiliza para luchar contra la tentación diabólica.

Observa las armas de Cristo, gracias a la cuales Él ha triunfado por ti, no por Él. Pues ha mostrado que su poder era capaz de cambiar las piedras en pan cuando ha transformado otra naturaleza; así te enseña que no hay que obrar al arbitrio del diablo, ni siquiera para mostrar tu fuerza⁹¹.

A la defección de Adán en el paraíso se contraponen el triunfo del Señor en el desierto. El cristiano sabe ahora que su vida espiritual se desarrolla en una atmósfera de lucha en la que podrá triunfar siempre, si permanece en unión con Aquel que es ahora su Cabeza.

Sigamos a Cristo, según lo que está escrito: ‘Marcharás en pos del Señor tu Dios y a Él te adherirás’ (*Dt* 13, 4) ¿A quién me adheriré sino a Cristo? Pues como dice San Pablo: ‘Quien se adhiere al Señor tiene un solo espíritu con Él’ (*1 Co* 6, 17). Sigamos sus pasos y podremos volver del desierto al paraíso. Ved por qué caminos hemos de volver. Cristo está ahora en el desierto, obra en el hombre, lo instruye, lo forma, lo ejercita, le unge con el óleo espiritual; al verlo más robusto, lo hace pasar a través de sementeras y lugares fértiles como cuando los judíos se quejaban de que sus discípulos desgranasen en sábado las espigas cogidas de los trigales (*Mt* 12, 1 s). Finalmente, entre todos los demás, este evangelista nos muestra cómo el hombre ha sido llamado por la virtud del Señor al indicar lo que el Señor dijo al ladrón: ‘En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso’ (*Lc* 2, 43)⁹².

Jesús en el desierto abre el paraíso cuyas puertas permanecían cerradas después del error del primer hombre. Ambrosio está señalando el camino que conduce al paraíso perdido. Jesús es el guía que viene a reconducir al género humano y procede por etapas: lo encuentra en el desierto, lo conduce a cam-

pos cultivados y finalmente al vergel del paraíso. Ambrosio es testigo de la rica tradición patrística sobre el retorno al paraíso perdido ⁹³.

La amplitud de la cita apenas recogida de la *Expositio In Lucam* se justifica porque, a nuestro juicio, el texto de Ambrosio que acabamos de señalar no deja de tener un cierto paralelismo con una exégesis judía posterior al siglo primero de la era cristiana que declara que son seis los bienes que habíamos perdido en Adán y que el Mesías debía restituírnos. Estos dones son, a saber: la gloria, la vida, una buena estatura, la fertilidad de la tierra, la productividad de los árboles y el resplandor de las luminarias celestes⁹⁴. Ambrosio nos presenta a Jesús inaugurando ese estado paradisiaco y sus bienes.

2.2. Adán, puesto sobre los animales; Cristo, sobre todos los vivientes

Conviene recordar cómo el primer Adán fue expulsado del paraíso al desierto, para que adviertas como el segundo Adán viene del desierto al paraíso... Una tierra virgen ha dado a Adán, Cristo ha nacido de la Virgen. Aquel fue hecho a imagen de Dios; éste es la imagen de Dios. Aquel fue colocado sobre los animales irracionales (*Gen* 1, 28.30); éste, sobre todos los vivientes (cfr. *Col* 1, 15)⁹⁵.

Aludiendo a la narración del Génesis, Ambrosio señala que Adán había sido puesto sobre los animales. En el mismo relato genesiaco se lee cómo, después de la prevaricación, Adán ha de buscar el sustento con el trabajo de sus manos. Ahora bien, para ello ha de utilizar la inteligencia con la que Dios le ha dotado. La razón de todo esto Ambrosio la encuentra en esa supremacía del hombre sobre los animales:

No en vano se ha dicho al hombre, excluido cualquier otro animal: ‘Comerás el pan con el sudor de tu frente’ (*Gen* 3, 19). Para los animales desprovistos del uso de razón, Dios ha ordenado a la tierra asegurarles el sustento necesario; sólo para el hombre, y a fin de que ejercite la razón que ha recibido, el trabajo viene a ser ley de vida⁹⁶.

Sin embargo, el hombre que se obstina en el mal se convierte en un ser irracional, pierde el uso de razón con el que Dios le dotó, se hace semejante a los animales, es «o serpiente, o caballo que relincha... o zorrilla o asno». Al establecer estas comparaciones, el obispo de Milán no hace otra cosa que seguir el ejemplo de la Escritura (cfr. *Ps* 31, 9)⁹⁷.

La comparación del hombre pecador con el asno tiene su importancia para el tema de que nos venimos ocupando. El asno, tantas veces utilizado

como la montura más corriente (*Ex* 4, 20; *Num* 22; *Idc* 1, 14, 10, 4; 12, 14), como el animal de carga por excelencia (*Gen* 42, 26; 1 *Sam* 25, 18; *Is* 30, 6) es la cabalgadura utilizada por el Señor en su entrada en Jerusalén (*Mt* 21, 7; *Mc* 11, 7; *Lc* 19, 35). El obispo de Milán se detiene en la humilde cabalgadura del Señor, el *pullum filium subiugalis* (*Mt* 21, 5) y en su gusto por la alegoría compara la situación de Adán y Eva a la de la pareja de borrica y pollino que se encuentran atados. Las consideraciones que Ambrosio hace sobre este punto lo llevan a subrayar el hecho de que la obra redentora consiste en desatar los yugos que con su pecado han contraído los protoparentes⁹⁸.

En el paraíso, los animales son conducidos a Adán para que de éste recibieran un nombre (*Gen* 2, 19). Cristo es puesto no sólo por encima de los animales sino de todos los vivientes y de la creación entera. El título ‘primogénito de toda creatura’ (*Col* 1, 15) lo sitúa por encima del resto de la creación.

2.3. Los ángeles, al servicio del nuevo Señor

Al comentar las tentaciones en el desierto, Ambrosio sigue la narración de San Lucas, en cuyo Evangelio no aparece referido el hecho de que, una vez superada la tentación del Maligno, los ángeles se acercan y sirven a Cristo (*Mt* 4, 11; *Mc* 1, 13). Ahora bien, el obispo de Milán no tiene reparo en traer a colación el pasaje correspondiente de San Marcos –‘Estaba con las bestias y le servían los ángeles’– cuando, refiriendo el servicio de las criaturas angélicas en el nacimiento del Señor, señala que «el nacido es jefe de la milicia celestial» (cfr. *Ios* 5, 14)⁹⁹.

La Escritura nos muestra continuamente a Dios usando del ministerio de los ángeles para ser los mensajeros de sus revelaciones. La *Épistola a los Hebreos* contempla a las criaturas angélicas como ministros que asisten al hombre en la consecución de los bienes de la salvación eterna: «¿Por ventura no son todos ellos espíritus que hacen el oficio de servidores a favor de aquellos que deben ser los herederos de la salud?» (*Heb* 1, 14). En la medida en que son servidores de la salvación eterna, son también ministros de aquellos dones que, en el orden natural, Dios ha concedido al hombre¹⁰⁰.

Siguiendo el orden de las intervenciones de los ángeles en su ministerio a favor de los hombres, Ambrosio presenta los tiempos que preceden a la venida de Cristo como marcados por la acción de los demonios:

¿Cómo podría volver (Adán al paraíso) sin un guía?... ¿Qué guía ofrecerá Dios contra tantos placeres del mundo, contra tantas astucias del demonio... contra las potestades, contra los príncipes del mundo de las tinieblas, contra los

espíritus malignos que pueblan el aire (cfr. *Eph* 6, 11 s)? ¿Ofrecerá un ángel? Pero también él ha caído. Las legiones de ángeles apenas han podido salvar a individuos (cfr. *2 Reg* 6, 17).

¿Enviará un serafín? Él ha descendido en medio de un pueblo que tenía los labios manchados (*Is* 6, 6 ss) y no hubo más que un profeta a quien purificó sus labios¹⁰¹.

El papel de los ángeles en el cuidado de las realidades de la tierra es visto por Ambrosio desde una perspectiva más bien pesimista: los ángeles a quienes habían sido confiadas las naciones, «apenas han podido salvar a individuos». Las criaturas angélicas se han visto impotentes ante el desbordarse del mal en el mundo, por tanto:

Era necesario buscar otro guía, al cual todos siguiésemos ¿Cuál será ese guía tan grande para hacer bien a todos, sino Aquel que está por encima de todos?¹⁰².

En medio de la triste situación en la que se encontraba la humanidad, un nuevo Guía viene a salvarla. Los ángeles acogen con gozo la llegada al mundo del Salvador y se ponen a su servicio. Es esto lo que constituye el misterio de la manifestación de la adoración angélica en la Natividad:

¿A quién habían de dirigir los ángeles sus alabanzas sino a su Señor, según está escrito: ‘Alabad al Señor desde los cielos, alabadle en las alturas, ángeles todos’ (*Pz* 148, 1 ss). Aquí se cumple la profecía. El Señor es alabado en lo alto de los cielos y se muestra sobre la tierra¹⁰³.

Las milicias celestiales descienden de lo alto con el Verbo para manifestarle su adoración y su servicio. Las criaturas angélicas son ministros de esa obra de salvación que su Señor viene a traer a la tierra. Otrora fueron ministros en la promulgación de la Ley, ahora son servidores del Evangelio:

He aquí que un ángel del Señor se puso ante ellos (*Lc* 2, 9). Mira qué cuidado tiene Dios para establecer la fe. Un ángel instruye a María, un ángel a José, un ángel a los pastores. No es bastante que sea enviado una sola vez; pues en dos y tres testigos reposa toda palabra (*Dt* 19, 5; *Mt* 18, 16)¹⁰⁴.

Esta manifestación del servicio de los ángeles se lleva a cabo de manera especial en dos momentos de la vida de Cristo: el inicio y el fin, la infancia y la gloria, la Natividad y la Ascensión. La extrañeza de la turba ante la entrada del Mesías pacífico (*Mt* 21, 10) es transportada por el obispo de Milán al misterio

de la Ascensión del Señor. Entonces, son las criaturas angélicas las que sucesivamente se preguntan: «¿Quién es este rey de gloria?» (*Ps* 23, 8); «¿Quién es el que avanza de Edom, rojos los vestidos de Bosor?» (*Is* 63, 1). La sorpresa de los ángeles es provocada por el hecho de que el Salvador lleva en su Ascensión las marcas de sus padecimientos¹⁰⁵.

En la perspectiva de la exégesis de Ambrosio, los misterios de la vida del Salvador apuntan hacia realidades escatológicas. La sorpresa de las turbas no sólo es figura de la que tiene lugar el día de la Ascensión: es figura también del espectáculo que representa para las criaturas angélicas la subida al reino celestial del alma del bautizado¹⁰⁶.

2.4. Cristo, Señor escatológico del mundo

En la *Epístola a los Efesios* (1, 9 s), San Pablo habla de la reunión de todas las cosas en Cristo en la plenitud de los tiempos. Se trata de la *recapitulatio*. Los grandes comentaristas de la Escritura van a utilizar en su exégesis el término paulino en toda la riqueza de su significado¹⁰⁷.

El mesianismo judío se inclina poderosamente hacia una escatología apocalíptica, cuyas líneas se desarrollan según el tema de *Is* 65, 17: «Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado, ni habrá de ello memoria». A través del Apocalipsis de San Juan, encontramos ecos de esta escatología en la exégesis de Ambrosio:

En Él ha resucitado el mundo, el cielo y la tierra; habrá, pues un cielo nuevo y una tierra nueva (*Apc* 21, 2)¹⁰⁸.

Ahora bien, el acento de esta renovación es puesto por Ambrosio en el hecho de ser *en Cristo*: «en Él ha resucitado...» Al hablar de los destinos del universo, parece ser que la doctrina seguida por el obispo de Milán es la señalada por el Apóstol en las *Epístolas de la Cautividad*, donde se encuentra la escatología en el interior de la economía redentora (cfr. *Eph* 1, 9s; *Col* 1, 19 s)¹⁰⁹. Por otro lado, el mismo Ambrosio señala expresamente que, al explicar la doctrina de San Pablo, su labor frente al texto es más de *grammaticus* que de *disputator*¹¹⁰.

El primer Adán había involucrado en su caída al mundo entero; su error había repercutido en toda la tierra, de manera especial perjudicaba a su descendencia¹¹¹. Después de la prevaricación, se había producido la ruptura del

hombre con Dios (*Gen 3, 8*), consigo mismo (*Gen 3, 19*), con aquella que debía formar una sola cosa con él (*Gen 3, 16*), y también con el universo material. Hasta antes de la falta original, en la creación reinaba la armonía y la paz. Ahora se iniciaba una nueva etapa para la humanidad: la resumida por San Pablo en *Rom 5, 12*: «por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo».

Aquellos perfiles de salvación, vislumbrados ya en los orígenes (*Gen 3, 15*) son una realidad en el nuevo Adán. En Él, quedaba abolida toda maldición derivada de la culpa del padre de los mortales porque:

En el cuerpo de Jesús, Dios estaba reconciliando al mundo, al que redimía de la culpa¹¹².

El segundo Adán arrastra en su triunfo a la creación entera. En la gloria, toda la creación se verá dependiendo de su nueva Cumbre, porque Cristo glorioso es en todas las cosas el vértice y el fin:

Él es a la vez «el primero y el último» (*Apc 1, 18*). El primero porque es el autor de todo, el último –no porque tenga fin– sino porque lo concluye todo¹¹³.

Situado por encima de la creación, Cristo no está, sin embargo, separado enteramente de ésta. Hasta antes del triunfo del Salvador, la creación estaba como resquebrajada: rupturas por todas partes. La victoria de Cristo borra los contrastes; el Segundo Adán vence a la muerte,

para que los mismos cielos se vean libres de las cadenas de la iniquidad y la paz de la tierra sea imagen de la celestial¹¹⁴.

Así culmina en el universo la segunda creación. La historia, que transcurre desde la primera génesis del mundo, llega a la plenitud de los tiempos en Cristo, quien en el momento de su muerte,

como está presente en los cielos, ilumina los infiernos para rescatar todas las cosas, pues Cristo lo es todo en todas las cosas (cfr. *Col 3, 17*)¹¹⁵.

La segunda creación prolonga la primera. Su punto de unión es Cristo.

Ambrosio enseña que los fieles constituyen el reino que Jesucristo ha de entregar al Padre al final de los tiempos¹¹⁶. Puestos al servicio de la salvación del género humano, los ángeles esperan ansiosos ese momento. Cuando llega,

lo reciben con himnos gozosos. Según el obispo de Milán, la alegría que hay en el cielo por la conversión del pecador –superior a la que existe por noventa y nueve justos (cfr. *Lc 15, 7*)– es la alegría de los ángeles que, para Ambrosio, son las noventa y nueve ovejas que el Salvador había dejado en los cielos al venir en busca de Adán¹¹⁷.

3. *Sueño de Adán y nacimiento de la Iglesia*

Dentro de la tipología adámica desarrollada por los Padres, se pone de relieve que Adán no está completo sin Eva, ya que no era bueno que el hombre estuviese solo (cfr. *Gen 2, 18*). Después de haber creado para él los animales, y puesto que Adán no encuentra entre ellos una ayuda semejante a sí, Dios le da una compañera. Para esto, sumerge al hombre en un profundo sueño y forma de su costado el cuerpo de la mujer. Adán reconoce que ella es hueso de sus huesos y carne de su carne (cfr. *Gen: 2, 23*).

Los Padres han visto en el sueño de muerte de Jesús en la cruz y traspasado por la lanza el misterio de la Iglesia naciente, surgida del costado abierto del Salvador por los sacramentos del agua y de la sangre, como Eva del costado de Adán. Para San Hilario –a quien Ambrosio sigue de cerca en este punto– el sueño de Adán el misterio adámico por excelencia¹¹⁸. Veamos el desarrollo que de este *mysterium* lleva a cabo Ambrosio.

3.1. Misterio en Cristo y en la Iglesia

Mientras que el primer hombre no fue más que alma viviente, el nuevo Adán fue hecho espíritu vivificante (cfr. *1 Cor 15, 45*). En la perspectiva de San Pablo, Cristo resucitó por nosotros (cfr. *2 Cor 5, 15*) y Ambrosio lo sabía bien:

Si no ha resucitado por nosotros, equivale a afirmar que no ha resucitado, ya que no necesitaba para sí la resurrección¹¹⁹.

Es en virtud de su resurrección que el Segundo Adán fue hecho espíritu que da la vida. En el primer capítulo de la *Carta a los Efesios*, el Apóstol señala los efectos de la resurrección: «Para que sepáis cuál es la excelsa grandeza de su poder para con nosotros... que ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos... Y sujetó todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo» (1, 19-23).

Son dos los efectos señalados por San Pablo: entronización de Cristo en el señorío universal y capitalidad sobre la Iglesia.

La estrecha unión entre Cristo y su Iglesia es propuesta por apóstol como modelo de los esposos (cfr. *Eph* 5, 22s). En el versículo 27, San Pablo muestra a Cristo Nuevo Adán, que lava a la Iglesia en las aguas del bautismo y, habiéndola purificado, Cristo se la presenta a Sí mismo como a su esposa inmaculada. J. DANIELOU encuentra aquí el fundamento escriturístico de los desarrollos que los Padres hacen en torno al sueño de Adán y el nacimiento de la Iglesia¹²⁰.

3.2. Mutua unión Cristo-Iglesia

Ambrosio comienza por poner en relación *Gen* 2, 23 con *Eph* 5, 25. Adán pronuncia aquel «hueso de mis huesos y carne de mi carne» como tipo que es de Cristo. Adán y Eva, llamados a ser una sola carne por la unión matrimonial, constituyen una figura de aquella otra unión que, en el orden de la caridad, se lleva a cabo entre Cristo y su Iglesia¹²¹. La unión de los esposos que refiere el libro del Génesis es el gran sacramento de Cristo y la Iglesia¹²².

Adán fue hecho a imagen de Dios, Eva recibió la virtud de su esposo y, mientras estuvo sometido a la voluntad de aquel que era más fuerte que ella, no tuvieron más que un solo espíritu y una sola voluntad, agradable a Dios; y, colocados en el paraíso de Dios, se ocupan en alimentar su vida celestial. Sin embargo, una vez que la carne sugirió otra cosa y comenzó a no mantener la ley, fueron arrojados del paraíso¹²³.

Contrapuesto a las diferencias entre los esposos –consecuencia del pecado– está el amor de Cristo por su Iglesia, que se sabe amada por el Salvador como jamás esposa fue amada en este mundo por su marido (cfr. *Eph* 5, 25). Ambrosio insiste en el hecho de que Cristo y la Iglesia forman un *sacramentum non carnale, sed spiritale*¹²⁴.

Para ilustrar el mutuo amor que une a Cristo y a su esposa, Ambrosio recurre a los motivos sugeridos por el *Cantar de los Cantares*. «Ambrogio scopre che la sposa, quando proclama l'amabilità dello sposo (cfr. *Cant* 1, 2-24), quando presenta se stessa (cfr. *Cant* 1, 5), quando confida il suo desiderio di incontrarse con lo sposo (cfr. *Cant* 1, 7s), quando si intrattiene in dolce colloquio con l'innamorato (*Cant* 1, 9-2), 8) rappresenta la Chiesa nella lunga attesa

di Cristo per iniziare quel connubio che trova la sua prefigurazione nei primi incontri dei due amanti nell'idilio del Cantico»¹²⁵.

La Santa Iglesia, que en los comienzos del mundo fue desposada en el Paraíso, prefigurada en el diluvio, anunciada por la Ley, prometida por los profetas durante tanto tiempo para la redención de los hombres... habiendo esperado la llegada del Esposo –impaciente por la demora– corre a besar al amado diciendo: «Reciba yo un ósculo de tu boca» (*Can* 1, 2) y, deleitada con sus besos, dice: «Porque tus riquezas son más suaves que el vino» (*ibid.*)¹²⁶.

Ambrosio nos presenta a la Iglesia como ya formada –desposada– en el paraíso mismo. Sus consideraciones nos pueden parecer osadas. Sin embargo, nos dan una idea del lugar hasta donde lleva la identificación entre Eva y la Iglesia.

Según MARCELIC, la alusión de Ambrosio a la Iglesia como desposada ya en el paraíso se sitúa en la línea de las referencias que el obispo de Milán hace de la Sinagoga como verdadera esposa de Cristo¹²⁷. El autor precisa que, de ordinario, cuando Ambrosio habla de Esposa de Cristo comentando textos del Antiguo Testamento, no la llama Iglesia sino Sinagoga de los Patriarcas, linaje de los Patriarcas, etc.¹²⁸.

Además de estas precisiones, habrá que tener en cuenta el hecho de que en este tema, la exégesis de Ambrosio se desarrolla en el contexto de la polémica antijudía. Una cuestión –ardorosamente defendida por el obispo de Milán en el contexto de la argumentación contra los hebreos– es la tesis de la anterioridad de los misterios cristianos respecto de los misterios del pueblo de Israel¹²⁹. Desde esta perspectiva, la Iglesia como esposa de Cristo –formada ya en los orígenes– sería anterior a la sinagoga misma¹³⁰.

Ambrosio insiste en el paralelismo entre Eva y la Iglesia: Así como la primera mujer fue creada para la ayuda de Adán, la Iglesia es formada del costado de Cristo para que sea su ayuda, no porque El tenga necesidad de una auxiliar –aclara–, sino porque nosotros accedemos a la gracia de Cristo por la Iglesia¹³¹:

¡Que venga Dios; que cree a la mujer; aquélla para la ayuda de Adán, ésta (la Iglesia) para Cristo¹³².

En realidad, se trata de un auxilio pero para el cristiano, que encuentra en Ella un refugio contra la flaqueza del cuerpo y las perturbaciones del mundo¹³³.

Después de haber citado *Eph* 5, 32 en el contexto de la tipología del sueño del Segundo Adán, Ambrosio señala la vocación de la Iglesia a la unión con Cristo trayendo a colación el versículo 1 de *Salmo* 44: «Olvida tu pueblo y la casa de tus padres»¹³⁴ (esto es, los pueblos gentiles). La Iglesia ha de tratar de responder lo más posible a esta llamada y unirse enteramente a Cristo:

A Él se ha unido la Iglesia Y, fecundada por el germen de la Palabra y por el Espíritu de Dios, ha dado a la luz al cuerpo de Cristo, es decir, el pueblo cristiano. Esta es, pues, la mujer que «por la ley está atada al marido mientras vive éste» (Rom 7,2)... He aquí el misterio en la figura¹³⁵.

La Iglesia permanece eternamente unida al Segundo Adán en la cruz, puesto que el fiel, al incorporarse a la Iglesia con el bautismo, está llamado a permanecer unido al Crucificado¹³⁶.

3.3. Madre de los vivientes

Del costado (de Cristo) mientras dormía, Dios ha tomado una costilla... En el mismo momento en que un soldado abrió su costado, al instante salió agua y sangre, que se derramó para la vida del mundo (*Iob* 19, 34). Esta vida del mundo... es el costado del segundo Adán; ya que «el primer Adán fue alma viviente, el segundo espíritu vivificante» (1 *Cor* 15, 45)... el costado de Cristo es la vida de la Iglesia. «Nosotros somos, pues, miembros de su cuerpo, hechos de su carne y de sus huesos» (*Eph* 5, 30)... He aquí a Eva, madre de todos los vivientes... La madre de los vivientes es la Iglesia»¹³⁷.

Vemos cómo Ambrosio presenta a la Iglesia como la verdadera madre de los vivientes. Despertando de su sueño, Adán llama a su mujer «vida», nombre que corresponde plenamente a la Iglesia, que es la que engendra a los hombres para la vida eterna¹³⁸. Aparece como la nueva Eva que da la vida a la stirpe de los regenerados.

Siguiendo la narración del Génesis, Ambrosio subraya la voluntad divina de que sean muchos los que participen de la vida eterna. En el pensamiento del obispo de Milán, Dios prefiere una gran multitud de regenerados a un solo Adán sin culpa¹³⁹. Para nuestro autor, solo después que había formado a la mujer, dijo Dios que su obra era buena, ya que el Creador no desea que el hombre esté solo. Dios preveía que la prevaricación empezaría por la mujer, pero también que ella se salvará por la generación de hijos (1 *Tim* 2, 14s)¹⁴⁰. La Iglesia, que es la nueva Eva por ser madre fecunda que confiere la vida eter-

na¹⁴¹. La divina voluntad de generación de una gran multitud de herederos de la vida divina se lleva a cabo por mediación de la nueva Eva¹⁴².

Es importante destacar que el texto de la *Expositio in Lucam* (2, 86), recientemente citado, está lleno de resonancias sacramentales. Ambrosio señala cómo la nueva Eva es formada cuando el soldado abre la costilla del segundo Adán, o sea, cuando manó sangre y agua. Toda la tradición enseña que el agua del costado de Cristo es figura del Bautismo¹⁴³ y el agua y la sangre mezcladas tienen una significación eucarística¹⁴⁴ que dan vida a la Iglesia. Esta comunicación de vida no cesa de santificar a la nueva Madre de los vivientes:

Es al interior mismo de los misterios a donde introduce el Rey a la Iglesia; le da las llaves para descubrirle los tesoros de la ciencia de los sacramentos, le abre las puertas hasta entonces cerradas, le hace conocer la gracia de la quietud, el sueño del difunto, la gracia de la resurrección¹⁴⁵.

Es en el Calvario donde tienen lugar ese encuentro tanto tiempo esperado por la Iglesia. Es allí donde la nueva Eva nace y, a la vez donde se consuma la unión con su esposo y es hecha Madre de los vivientes. *Sic in ipso instanti mortis et transfixionis Christi ut Sposa formatur ac sacramentis dotatur, quibus aliis vitam divinam dabit ac eos de Christi corpore sic effici poterit*¹⁴⁶.

Una vez que ha emergido del baño de la regeneración (cfr. *Tit* 3, 5) la Iglesia, engalanada con su vestidura blanca, escucha de labios de Cristo: «¡Qué hermosa eres, amiga mía, qué hermosa eres!» (*Cant* 4, 1)¹⁴⁷.

CONCLUSIONES

1. A pesar de las limitaciones de su método de trabajo, la exégesis patristica es digna de ser tomada en cuenta por los estudiosos contemporáneos como camino para profundizar de manera unitaria en los distintos sentidos del texto sagrado.

2. Para San Ambrosio, la exégesis consiste fundamentalmente en descubrir la presencia de Cristo en la Sagrada Escritura. Se trata de un testigo de una tradición que encuentra su fuente de inspiración en los escritos mismos del Nuevo Testamento.

3. Aunque se reconoce a muchos autores antiguos entre las fuentes de la exégesis ambrosiana, el Obispo de Milán es deudor particularmente de Filón de Alejandría y de Orígenes, ambos maestros de la interpretación alegórica del texto sagrado

4. Hombre de su tiempo, la exégesis del Obispo de Milán tiene dos líneas de fuerza muy importantes: la defensa de la fe cristológica de Nicea y la apología de la misterios cristianos frente a la fe mosaica. Para Ambrosio, la Sagrada Escritura es la *suprema regula veritatis*. Es frecuente encontrar en su obra expresiones tales como *diximus secundum scripturam traditionem...*; *secundum divinas scripturas fidem nobis tradiderunt*.

5. Algunos de los comentarios cristológicos de Ambrosio al Evangelio parecen remitir al concepto griego πρόσωπον.

6. Si bien es cierto que algunos investigadores han podido atribuir al Obispo de Milán una concepción triunfalista del *Christus Victor*, ajena a la tradición bíblica y ligada a condicionamientos de carácter histórico, estudios recientes han podido poner de realce la raigambre veterotestamentaria de los comentarios de San Ambrosio en torno a la gloria de Cristo.

7. El Obispo milanés recoge las indicaciones de San Pablo en torno a Adán, tipo de Cristo y, a partir de esa exégesis paulina establece la tipología adámica de Cristo, principalmente en su *Expositio in Lucam* y su *Explanatio Psalmorum*.

8. La tipología desarrollada por el obispo de Milán tiene fundamentalmente una finalidad catequética y un contenido cristológico-sacramental.

9. En gran medida, la doctrina soteriológica y antropológica de Ambrosio tienen como fuente de inspiración el retorno al paraíso; la *renovatio in melius* fruto de la confrontación Adán-Cristo.

10. Ambrosio hace pasar a Cristo por todas las etapas de la vida de Adán. Los acontecimientos de la vida del protoparente son contemplados como prefigurando la vida terrestre de Jesús. Es así cómo Cristo en el desierto, tentado por el demonio y, muerto en la cruz en el Calvario es particularmente para Ambrosio el *novissimus Adam*.

11. En su esfuerzo por esclarecer los datos de la tipología de Adán, además de su recurso al relato del *Génesis*, Ambrosio acude a los anuncios de Isaías en torno al Niño Mesías. Descubre allí paralelos entre el Emmanuel que sabe ‘rechazar el mal’ y ‘elegir el bien’ y Cristo que –como Segundo Adán–, elige el bien para la Iglesia. Este parece ser un desarrollo original del obispo de Milán dentro de la tipología adámica.

12. Por lo que respecta a la tipología paradisíaca, Ambrosio da especial importancia a la cruz como Árbol de vida. El tema de las aguas vivas que ma-

nan de Cristo, fuente del paraíso, tiene también un papel relevante. Al describir los elementos de la vida paradisíaca, Ambrosio subraya la vida *cum Christo* como punto central que resume todos los bienes paradisíacos.

14. Al insistir en la presencia actual del paraíso en Jesucristo y en el desarrollo de la tipología del sueño de Adán se descubren ecos de la polémica antijudía.

15. De manera especial en sus *Comentarios a San Lucas y a los Salmos*, Ambrosio contempla la tipología de Adán realizada en la vida de Cristo. En el *De Sacramentis* y el *De Misteriis*, en cambio, el cumplimiento de la tipología lo descubre en los sacramentos de la Iglesia: Jesucristo está presente en la Iglesia y se manifiesta por el don de sí mismo en los sacramentos, eficaces por su muerte en el árbol de la Cruz y la efusión del agua viva que mana de su costado abierto.

16. Dentro de la tipología bautismal, Ambrosio presenta el sacramento de la regeneración como un acontecimiento creador. Su catequesis sacramentaria al respecto nos sitúa en un ambiente tipológico de recomienzo del mundo. Para el obispo de Milán, el momento en el que el catecúmeno es sumergido en las aguas bautismales recuerda aquel otro en el que, en medio de las tinieblas, surge la luz y la vida por una intervención del poder divino.

17. Al oponer a los dos Adanes, Ambrosio desarrolla también una tipología escatológica: la vida de Adán no sólo es figura de los acontecimientos de la vida terrena del Salvador o de los sacramentos de la Iglesia, sino que apunta también a realidades últimas, a la reunión de todas las cosas en Cristo en la plenitud de los tiempos.

18. Al desarrollar este paralelismo entre los dos Adanes, Ambrosio pone el acento en aquellos aspectos reveladores de la verdadera condición del Hijo de Dios. Realza de manera especial el sentido redentor de la obediencia de Cristo frente a la desobediencia de Adán. En las precisiones que Ambrosio hace a este respecto está presente la lucha contra los errores de los arrianos, que torcían el sentido de la obediencia del Salvador. Si se quisiera agrupar todas las facetas de Cristo y su obra salvadora dentro del estrecho marco de una condición humana puramente natural, encontraríamos muchos elementos contradictorios. De hecho, en la visión estrecha –puramente terrena– de los arrianos, no hay lugar para la unidad y armonía del testimonio bíblico sobre Cristo. La actitud de Ambrosio es muy otra: tomar en serio la totalidad de dicho testimonio y, con ello, vislumbra la magnitud de

Cristo, que excede toda medida humana. Entonces todos los elementos de su existencia –diametralmente opuesta a la del primer Adán– se van ordenando hasta formar una grandiosa armonía donde la obediencia de Jesús encuentra su puesto justo.

19. Es también en San Pablo donde San Ambrosio encontrará la fuente de una exégesis que opone al hombre animal frente al espiritual. En Adán, Dios había llamado al hombre a la inmortalidad. La desobediencia del primer hombre había hecho fracasar esta primera tentativa. El hombre es llamado una vez más a la inmortalidad –ahora de una manera más eficaz– en Jesucristo. En Él, se ha hecho ya realidad el paraíso de Dios. La vida cristiana es consecuente con esta realidad.

Notas

1. «Lex ergo Christum venturum adnuntiat, evangelii scriptura venisse confirmat» (*In Luc 5, 97*: SC 45, 218).
2. En el Antiguo Testamento, Dios «locutus est per aenigmata... per visiones... per divisiones gratiarum... per spiritum singulorum... quia multifariam locutus est in prophetis...»; en el Nuevo, en cambio: «novissime autem locutus est in filio suo» (*In Ps 61, 33s*: PL 14, 1238).
3. «Non defectus utique, sed plenitudo legis in Christo est, quia venit legem non solvere, sed implere. Sicut enim testamentum est vetus, sed omnis veritas in novo est testamento, ita et lex per Moysen data figura legis est verae. Ergo illa lex veritatis exemplar est: in exemplari enim agni sanguis effunditur, in veritate Christus immolatur» (*In Ps 118, 18, 37*: PL 15, 1541).
4. En muchas ocasiones, Ambrosio insiste en el hecho de que Cristo se encuentra en el Antiguo Testamento como principio, y en el Nuevo como fin y cumplimiento. Citamos, entre muchos, el siguiente texto: «Finis dicitur Christus, quia ipse est finis legis, sicut scriptum est: 'Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti' [*Rom 10, 4*]. Finis etiam dicitur, quia ipse est principium et finis [cfr. *Apc 1, 8*]» (*In Ps 61, 1*: PL 14, 1223).
5. A propósito de la exégesis patristica, H. DE LUBAC señala el siguiente principio, perfectamente aplicable al obispo de Milán: «Jesús-Christ fait donc l'unité de l' Ecriture parce qu'il en est la fin et la plenitude. Tout y a rapport à Lui. Il en est, finalement, le seul objet. Il en est donc, peut-on dire, toute l' exégèse» (*Exégèse médiévale. Le quatre sens de l' Ecriture I*, París 1959, p. 322).
6. «L' évêque de Milan n'a pas d'ordinaire pour but d' exposer les sens littéral de l' Ecriture, auquel il préfère les sens allegoriques et moraux» (*Ambroise en DTC, I, 943*). ALTANER va más allá y señala que sus escritos «no son más que una colección de explicaciones e interpretaciones típicas y alegóricas del sagrado texto» (*Patrología*, Madrid 1944, p. 289). En este mismo sentido, G. TISSOT asevera: «Tout d' ailleurs devient symbole pour l' évêque de Milan» (*Ambroise de Milan, Traité sur l' Evangile de Saint Luc*, París 1971, SC 45, p. 21). Poco antes ha precisado lo siguiente: «Le sens spirituel s' imposait évidemment dans bien des cas, en particulier pour l' interprétation des paraboles: voulu par le Seigneur lui-même, souvent indiqué par Lui, il fait alors partie du sens premier et obvie. Parfois aussi l' allégorisme est un moyen de survoler telles difficultés que présente la lettre de l' Ecriture. Mais il faut admettre que S. Ambroise, comme tant d' autres, y a pris goût et ne se prive pas d' y recourir en des circonstances où il ne s' imposait pas» (*ibid.*, p. 20).
7. Entre los estudios que han tenido por objeto la exégesis ambrosiana, cabe destacar: P. DE LABRIOLLE, «Saint Ambroise et l' exégèse allegorique», *Annales de philosophie chrétienne*, 155 (1907-1908) 591-603; R. MALDEN, «St. Ambrose as an interpreter of Holy Scripture», *Journal of Theological Studies*, 16 (1914-1915) 509-522; P. ROLLERO, *La 'Expositio Evangelii...' di Ambrogio como fonte della esegesi agostiniana*, Torino 1958; W. MUNCEY, *The New Testament*

- text of Saint Ambrose*, Cambridge 1959; G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Milano 1960; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964; F. PIZZOLATO, «Ambrogio esegeta dei salmi nella Explanatio Psalmorum XII», *Aevum*, 37 (1963) 211-230; ID., «Sulla genesi della Explanatio Psalmorum XII di Ambrosio», *Ambrosius, supp.* (1964) 1-125.
8. Cfr. R. RADICE y D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937-1986* (Supplements to Vigiliae Christianae 8), Brill, Leiden 1988.
 9. *De confusione linguarum*, ed. CW II, 256. Citado por M. LODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II au début du IV siècle*, Neuchatel 1966, p. 167.
 10. *De migratione Abrahae*, 93: SC 47, p. 49.
 11. «Philon est un théoricien de la méthode proprement allégorique: le sens historique se dissout; il ne conserve plus aucune valeur religieuse en lui-même; seul compte le sens moral et l'Écriture entière devient une 'allégorie'. Philon estime que, non seulement le texte écrit de la Loi, mais le système culturel du Temple est figuration de les vérités divines d'ordre spirituel» (M. LODS, *op. cit.*, p. 167).
 12. «Legis umbra transivit, umbra Iudaeis carnalibus, imago nobis, veritas resurrectionis. Tria enim haec secundum legem esse cognovimus, umbram, imaginem, veritatem, umbram in lege, imaginem in evangelio, in iudicio veritatem. Sed Christi omnia et in Christo omnia, quem nunc secundum veritatem videre non possumus, sed videmus quasi in quadam imagine futurorum, quorum umbram in lege perspeximus» (*De excessu fratris* 2, 109: PL 16, 1406). Sobre la cuestión de la umbra-imago-veritas en la exégesis de Ambrosio, *vid.* R. JOHANNY, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Ambroise de Milan*, pp. 254 ss. *Vid.*, también: F. PIZZOLATO, *Ambrogio exegeta dei salmi...*, p. 220 ss.
 13. Cfr. B. ALTANER, *Patrología*, p. 289. Un estudio completo de las fuentes de S. Ambrosio se encuentra –además de los trabajos citados– en la introducción a la edición crítica de la *Expositio Evangelii secundum Lucam* hecha por G. COPPA (*Sant' Ambrogio, Opere esegetiche IX/I, Esposizione delVangelo secondo Luca*, Milano-Roma, 1978) quien señala, además de los anotados, a San Basilio, Dídimo el Ciego, San Epifanio, San Cirilo de Jerusalén, San Cipriano, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, etc, y, entre los clásicos: Homero, Platón, Aristóteles, Cicerón, etc. Véase la bibliografía que aporta sobre la formación exegetica del obispo de Milán, G. LAZZATI, *Il valore letterario...*, pp. 6-40.
 14. «Est et alius sensus Christi, quo ecclesia videt Christum» (*Expositio Psalmi 118*; (en adelante: *Ex Ps 118*) 11, 7: PL 15, 1421). Los judíos, atentos sólo a la letra de la ley, desperdician los misterios de Dios al no buscar la gracia del Evangelio (cfr. *Expositio Evangelii secundum Lucam* [en adelante: *In Luc*] 5, 21: SC 45, donde Ambrosio desarrolla su argumentación comentando la vocación de San Mateo).
 15. Cfr. *Scr* 4, 3, 11: SC 25, 107. Sobre este tema *vid.* G. FIGUEROA, *The Church and the Synagoga in St. Ambrose*, Washington 1949.
 16. «Avec l'exégèse allégorique pour méthode, des recueils de textes bibliques comme instruments, la controverse anti-juive poursuit un double but: elle se propose d'une part de démontrer par l'Écriture la vérité du christianisme, et, d'autre part, de refuter, par les mêmes moyens, le judaïsme. A considérer d'ensemble la littérature ou elle s'exprime, on en peut grouper l'argumentation sous trois chefs principaux, qui reparaissent en général, inégalement développés de l'un à l'autre dans tous les ouvrages du genre: un exposé cristologique, une critique de la loi juive, en particulier des prescriptions rituelles, abrogées par la nouvelle Alliance, enfin la démonstration du rejet d'Israël et de la vocation des Gentils» (M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre les chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1964, p. 180).
 17. Cfr. A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano, 1960, pp. 368 ss.
 18. Una de las razones principales que motivaron al desarrollo de la exégesis bíblica en los cuatro primeros siglos fue la apología de la fe frente a herejes y paganos. Con frecuencia los cristia-

nos eran objeto de duras críticas por parte de éstos: se les acusaba de ignorancia porque los fieles no respondían a sus objeciones mostrándoles cómo la Sagrada Escritura podía presentar riquezas espirituales a los que sabían leerlas. Los ataques de un Arrio, un Celso, p. e., se presentaban especialmente peligrosos por la manera como argüían en contra de la doctrina y de los escritos cristianos. Como reacción, parece conveniente a los doctores de la Iglesia no sólo presentar un cuerpo homogéneo de doctrina, sino también una explicación coherente de la Escritura Santa: cfr. G. BARDY, «Les commentaires patristiques de la Bible», en *Dictionnaire de la Bible Supplement II*, pp. 73-103; G. JOUASSARD, «Les Pères devant la Bible. Leurs perspectives particulières», *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 2 (1948) 25-33.

19. *De Fide* 1, 46: PL 16, 561.
20. Cfr. G. BARDY, *L'Exégèse Patristique*, en *Initiation Biblique*, Paris-Tournai 1948, p. 409.
21. Cfr. P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris 1908, p. 9.
22. Palladius de Ratiara, obispo arriano de Dacia, contemporáneo de San Ambrosio. Arranca del emperador Graciano la convocatoria del Concilio de Aquilea (381). Buena parte del *De Fide* de Ambrosio son precisiones que hace el obispo de Milán contra las enseñanzas de Paladio y sus seguidores: cfr. M. MESLIN, *op. cit.*, pp. 85 ss. Maximino fue un obispo arriano, contemporáneo de San Agustín, jefe de la comunidad arriana de Iliria. La clandestinidad en la que vivió hace que los datos que se tienen de él sean en buena parte conjeturas. Se sabe, sin embargo, que sus errores son objeto de rectificación por parte de Ambrosio. Es probable que bajo la denominación «Valeria Pannoniarum», Ambrosio se refiera a Maximino (cfr. M. MESLIN, *Les ariens d'Occident*, Paris 1967, p. 92 ss).
23. Cfr. M. MESLIN, *op. cit.*, pp. 430-435.
24. *Vid. p.e. De Fide* 4, 157-168: PL 16, 647-649.
25. «In divinis quidem scripturis non verborum seriem, sed rerum pondus examinare debemus» (*In Luc* 8, 63: SC 52, 126); «Evangelium bonum pignus est, sed vide ne vel in animo tuo illud aut tinea aut aerugo consumat. Consumit tinea, si quid bene legeris, male credas, tinea haereticus est, tinea tua Arrius est. (*ibid.*, 1, 12s: SC 45, 53).
26. *De Fide* 1, 1: PL 16, 531.
27. Cfr. *ibid.*
28. *De Fide* 1, 92: PL 16, 522.
29. B. ALTANER, *op. cit.*, p. 261.
30. «Christus est Dei Filius, et natus ex Maria Virgine... non divisus sed unus... non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine» (*Inc* 5: PL 16 827 s).
31. «Avec une grande netteté il affirme qu'il faut croire au Christ tout entier, à la réalité de ses deux natures, divine et humaine, et qu'il ne sert de rien d'affirmer l'une si l'on écarte l'autre» (G. TISSOT, *op. cit.*, p. 25). Así, por ejemplo, en *De Fide* comenta a *Mc* 10, 18 ('Nemo bonus nisi unus Deus') –que los arrianos interpretaban torcidamente–: «Non dixit nemo bonus nisi unus Pater, sed, nemo bonus nisi unus Deus. Non igitur a Domino bonitas negatur, sed talis discipulus refutatur. Nam cum scriba dixisset: Magister bone, respondit Dominus: quid me dicis bonum? Id est, quem Deus non credis, non est satis ut bonum dicas. Non tales quaero discipulos, qui me magis secundum hominem magistrum bonum quam, secundum divinitatem Deum bonum credant» (1, 18: PL 16, 563). O también «Videtes quod in uno Christi nomine omnia sunt. Ipse est enim Christus qui natus ex virgine est, ipse est qui mirabilia fecit in populo, ipse qui mortuus est pro peccatis nostris et resurrexit a mortuis. Unum horum si retraxeris, retraxisti salutem tuam» (*In Luc* 6, 101: SC 45, 266).
32. *In Luc* 2, 64: SC 45, 100.
33. *In Luc* 5: PL 26, 827.
34. Cfr. *In Luc* 4, 56: SC 45, 173. «Ambroise achève l'oeuvre de Nicée... Son *De fide* est un commentaire de la foi de Nicée. Ce cinq livres deviennent pour l'Occident un *singulare compendium fidei Nicaenae*... ils exerceront une grande influence même en Orient» (F. SZABO, *Le Christ Créateur chez Saint Ambroise*, Roma 1968, p. 38). Según el testimonio de B. ALTANER, el

- obispo milanés nos presenta «un sistema de las verdades cristianas desde un principio sustancialmente perfecto y armónico, con la exclusión de todo error y propagando la verdad con ánimo generoso, hasta tal punto que era considerado como el mejor testimonio de la fe de las Iglesias de Oriente y Occidente» (*op. cit.*, p. 261). Un buen resumen de la cristología ambrosiana puede encontrarse en F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St Ambrose*, II, Oxford 1935, pp. 591-612. Para la contribución de S. Ambrosio al problema cristológico, véase A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965, pp. 318 y s.
35. Cfr. C. RICHSTAETTER, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Köln 1949, pp. 37-44. (Citado por F. SZABO, *op. cit.*, p. 23).
 36. *Op. cit.*, pp. 49 s.
 37. Vid. K. BAUS, «Das Hachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des Heiligen Ambrosius», *Theologische Quartalschrift*, 49 (1954) 21-55. Vid. también P. BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in Early Church*, Uppsala 1962. Sobre la polémica suscitada por estos trabajos véase: F. SZABO, *op. cit.*, pp. 23-25.
 38. *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*, Nijmegen 1956.
 39. Vid. A. FIERRO, *Sobre la Gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de Doxa*, Roma 1964; C. MOHRMANN, *Note sur 'Doxa' en Etudes sur le latin des Chrétiens*, I, Roma 1958, pp. 277-286.
 40. Cfr. R. MORGAN, *Light in the theology of Saint Ambrose*, Roma 1963.
 41. En este tema, como en otros, la fuente principal del obispo de Milán es Orígenes. Así lo demuestra A. VERMEULEN, *op. cit.*, pp. 165-170.
 42. «Sivant Athanase et Origène, Ambroise désigne couramment la relation du Fils au Père par les expressions «Splendor paternae Gloriae» et «Character substantiae eius». Le Christ est Fils de Dieu parce qu' Il possède la pleine gloire... Cette gloire reste même dans l'*humilitas carnis*, même dans la Kénose. Et Ambroise y insiste toujours en combattant les hérétiques qui ne voient pas la divinité du Christ dans sa passion et dans sa morte en croix. Comment le *Rex Gloriae* peut-il être crucifié? Selon son humanité, répond Ambroise» (F. SZABO, *op. cit.*, pp. 26s.).
 43. *De Fide* 2, 7, 58: PL 16, 571.
 44. Además de las obras citadas, *vid.* W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, München 1958.
 45. No han faltado estudiosos que se han dado a la tarea de esclarecer la doctrina del obispo de Milán en torno al misterio de Cristo Redentor. Una buena síntesis se puede encontrar en A. MADEO, *La dottrina soteriologica de S. Ambrogio*, Bergamo 1943, o en F. H. DUDDEN, *The life and times of St. Ambrose*, II, Oxford, 1935, pp. 606-612. Puede verse también: D. RAMOS-LISSON, «La doctrina de la 'salus' en la *Expositio Evangelii secundum Lucam*», *Scripta Theologica* 5 (1973) 629-666.
 46. *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, München 1958.
 47. *Teología della Chiesa in Sant' Ambrogio*, Milano, 1974.
 48. Cfr. F. DUDDEN, *op. cit.*, pp. 606-612.
 49. *Ibid.*, p. 224.
 50. Cfr. F. SZABO, *Le Christ Créateur...*, pp. 81-93.
 51. Vid. R. CANTALAMESA, *op. cit.*, pp. 339-368. Para San Ambrosio, *vid.* C. MORINO, *Il ritorno al Paradiso di Adamo in Sant' Ambrogio*, Roma 1952.
 52. Cfr. TOSCANI, *Teologia de la chiesa in Sant' Ambrogio*, Milano 1974, p. 232; B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967, p. 100.
 53. «La pensée d'Ambroise nous paraît ici particulièrement riche. A travers la figura du Christ second Adam, c'est tout l'histoire du salut qui entre en jeu. Depuis la création du monde un drama se joue entre les puissance adverses du bien et du mal tandis que Dieu provoque l'homme à un choix, celui de l'amour que trouve sa pleine réalisation dans le Christ. Car, à travers des projections multiples, l'histoire du salut est essentiellement une: son unité es

- même telle que l'humanité ne s'identifie en Adam qu'à fin de pouvoir s'identifier au Christ» (*L'Eucharistie...*, p. 137).
54. Cfr. *op. cit.*, pp. 138-140.
 55. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris 1968, pp. 398-401.
 56. *Vid. p.e.* «Haec tibi, frater, de generatione Christi non incognita putavi prolixius prosequenda, ne qui cum ista in evangelio minus adtento animo recenseret, aliquatenus fluctuaret. Quae sancti evangelistae ad maiora miracula et diviniora domini gesta properantes perstringenda brevis quam diffundenda uberius putaverunt» (*In Luc 3, 50*: SC 45, 149).
 57. «Adam... iuxta apostolum figuram accepit Christi... Si mysterium primi discutiamus erroris, lignum scientiae boni et mali fallente diabolo, Eva suadente ille gustavit, ut iste nobis, priusquam sciret malum, elegeret bonum dirique serpentis insidias ecclesia suadente vacuaret, iuxta quod scriptum est: quoniam priusquam sciat puer bonum aut malum, non credit malitiae, ut eligat quod bonum est» (*In Luc 3, 49*: SC 45, 148). En la traducción de *Is 7, 15*, Ambrosio sigue evidentemente la versión que recoge la Vulgata, donde se lee que el Emanuel se alimentará de leche y miel, a fin de que sepa rechazar el mal y elegir el bien. Sobre la traducción –y sentido– que distintos autores han propuesto de este versículo, *vid. A. FEUILLET*, «Le messianisme du Livre d'Isaïe», *ReScRel*, 4 (1949) 193 ss.
 58. Cfr. G. COPPA, *Sant' Ambrogio. Esposizione dal Vangelo secondo Luca*, Milano-Roma 1978, p. 293.
 59. *Ep 43, 3*: PL 16, 1130.
 60. Adán fue colocado en el paraíso «sicut solem in caelo expectantem regnum caelorum, quemadmodum creatura expectat revelationem filiorum dei» (*Par 5*: PL 14, 276).
 61. Al señalarlo, cita el testimonio de W DÜRIG, *Imago, Ein Beitrag zur Terminologie der römischen Liturgie*, München 1952, pp. 157-159. Cfr. J. DANIELOU, *Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise*, en *Eranos-Jarbuch* (1953) 443.
 62. LL, 10. La traducción de J. BONSIRVEN en *La Bible apocryphe* dice así: «Ils habiteront dans les hauteurs de ce monde, ils seront semblables aux anges et égaux aux étoiles, ils se transformeront en toutes les formes qui ils voudront, de beaté en speciosité, et de lumière en splendeur de gloire» (p. 308). Citado por E. COTHENET, *Paradis en Dictionnaire de la Bible Supplement*, VII, 213.
 63. «Hodie mecum eris in paradiso' Quid est hodie? Hoc est de nocte transisti, mecum eris in lumine» (*In Ps 39, 19*: PL 14, 1116).
 64. La misma imagen es utilizada también en este mismo sentido en *In Ps 36, 49*: PL 14, 990. En Ambrosio hay todo un simbolismo en torno a la luz. En su teología, la luz indica la mediación de Cristo a favor de la Iglesia en sus aspectos fundamentales de verdad y comunicación de la vida de la gracia. Cfr. R. MORGAN, *Light in the theology of St. Ambrose*, pp. 24 ss.
 65. «[...] de nocte transisti, mecum eris in lumine. Noli tenebras formidare quem aeterna lux suscepit [...] Noli timere, ne ut tu cadas de paradiso, sicut cecidit Adam, sed audi quia mecum eris, quo cadere praesente non possis» (*In Ps 39, 19*: PL 14, 1116).
 66. «'Regio Zabulon et terra Neptalim et ceteri paralia inhabitantes et qui secus maritima et trans Iordanen Galilaeae gentium, populus qui sedebat in umbra mortis, lucem viderunt magnam'. Quis est enim lux magna nisi Christus, qui inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (*In Luc 4, 43*: SC 45, 168).
 67. «Qui ergo deum vidit, vidit Emmanuel, hoc est: vidit nobiscum deum: qui autem deum nobiscum non vidit non potuit videre quem virgo peperit» (*In Luc 1, 6*: SC 45, 49).
 68. «Dixit ei dominus: 'Adam, ubi es?' Qui utique quasi absentem requirit, non diceret: 'Ubi es' si eum in se manere cognosceret... 'Adam ubi es?', hoc est: 'Homo, ubi es? Ego te in lumine posui, tu tenebras requisisti'» (*In Ps 39, 20*: PL 14, 1117).
 69. *Vid. Ex 3, 8, 17; 13, 5; 23, 3*. Para probar que Canaán es una tierra que mana leche y miel, los espías enviados por Moisés traen consigo un sarmiento con su racimo, granadas e higos (cfr. *Num 13, 23-28*).

70. Para el Obispo de Milán, la victoria de Cristo con su resurrección supone un retorno a la edad paradisiaca. Una consecuencia de esto es la fertilidad que para el justo supone este retorno a la abundancia paradisiaca: «Ubi ruina, ibi et *aquilae* (Mt 24, 28), id est: ubi ruina, ibi et resurrectio... Ideo nos Adae illius ruina vacavit, sed Christi replevit gratia... De alio dicitur: 'in vacuum laboravi' (Is 49, 4), iustum autem 'sicut odor agri pleni' (Gen 27, 27)» (In Ps 48, 23: PL 14, 1221).
71. «Damnati enim serpentis haec est sententia: Erit tibi terra cibus. Quae terra? Ea utique de qua dictum est: 'Terra es et in terram ibis' (Gen 3, 19)» (Pae 1, 67: SC 179, 108).
72. «Sit ille semper malus, ut sit bonus Deus semper, qui malitiam eius nobis in gratiam convertit. Vult nocere ille, se non potest, si Christus obsistat. Carnem ulcerat, sed custodit animam. Terram devorat, sed reservat spiritum. Denique scriptum est: Tunc lupi et agni simul pascentur, leo et bos paleas manducabunt, serpens vero terram ut panem. Et non nocebunt neque vastabunt in monte sancto meo, dicit Dominus» (Pae, 1, 67: SC 179, 108).
73. Esta misma exégesis se encuentra desarrollada también, y en forma más breve, en el *Par*, 74 (PL, 4, 312): «Terra, inquit tibi cibus erit, non anima; nam et hoc peccatoribus prodest. Unde et apostolus tradidit huiusmodi in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Iesu Christi».
74. «Ex terra virgine Adam, Christus ex virgine» (In Luc 4, 7: SC 45, 153).
75. Cfr. «Adam... cui dicitur 'terra es et in terram ibis' (Gen 3, 19) Maledixerat autem Deus non elementum naturae carnis, sed prevaricatum. Benedicitur caro... in Cristo, ut maledicto superiore caro solvatur» (Ex Ps 118, 6, 2: PL 15, 1268).
76. «In vetustis exemplaribus aliquibus reperimus: εὐρίζω ἀγαλλιάματι πάσης τῆς γῆς qui Latine significat 'bona-radice exultatione universae terrae', sensum quidem eundem advertimus, qua divina in nobis patris dona laudentur, qui dedit nobis exultationem bona radice fundatam, Deum videlicet Iesum» (In Ps 47, 4: PL 14, 147).
77. *Vid. In Luc 3, 19.*
78. De alguna manera, esta exégesis está en la línea de *Am 5, 15*. En su exhortación a la práctica del bien y rechazo del mal, el profeta Amós habla del privilegio del pueblo elegido de poder decir 'Dios con nosotros' al indicarles: 'Buscad el bien y no el mal, a fin de que tengáis vida; y así estará con vosotros el Señor Dios de los ejércitos, tal como decís'.
79. «Etenim ille, qui non habebat speciem neque decorem, excellentior factus est angelis ultra omnem gloriam prophetarum, quos infirmus Israel velut holera manducaverat; panem enim, quo corda firmantur, alterum refutaverunt, alterum non acceperat» (In Luc 7, 183, SC 52, 77).
80. «Ostenditur quantum intersit inter aemulos legis et gratiae... qui vero verbum in interioribus animae receperunt alimenti caelestia et fontis ubertate recreati, esurire et sitire non possint» (In Luc 5, 17: SC 45, 189).
81. Después de un detallado estudio sobre el carácter mesiánico del libro de Isaías, A. FEUILLET llega a una conclusión semejante. Opina que el Emmanuel es presentado por Isaías como un punto de partida de la humanidad y señala: «Nous présentons d'ailleurs ce sentiment moins comme une certitude que comme une conjecture destinée à éclairer un texte obscur» (*op. cit.*, p. 196).
82. La doctrina en torno a la superioridad del hombre aparece en la literatura patristica cuando los Santos Padres explican en qué sentido Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Cfr. B. DE GERADON, «L'homme à l'image de Dieu», *NouReTh*, 80 (1958) 683-695. Por lo que respecta a las enseñanzas de Ambrosio, es de especial interés: B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967.
83. Sobre este punto, *vid. J. L. BASTERO*, «La naturaleza del pecado en San Ambrosio de Milán», *Excerpta et dissertationibus in Sacra Theologia*, 8 (1984).
84. «Plenus igitur spiritu sancto agitur in desertum consilio, ut diabolus provocaret –nam nisi illi certasset, non mihi iste vicisset– mysterio, ut illum Adam de exilio liberaret» (In Luc 4, 14: SC 45, 156).

85. «Et ideo inde incipio in Christo vincere, unde in Adam victus sum» (*In Luc 4, 17: SC 45, 158*).
86. «Perlectus est enim Adam cibo et in locum interdictae arboris sententiae facilitate transgressus temerariae quoque ambitionis crimen incurrit, dum similitudinem divinitatis adfectat. Et ideo prius dominus veteris nexus solvit iniuriae, ut nos iugo captivitatibus excusso vincere crimina scripturarum praesidio disceremus» (*In Luc 4, 34: SC 45, 164*).
87. «Oportuit igitur hanc fraudem diabolo fieri, ut suscipiret corpus dominus Iesus et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, ut crucifigeretur ex infirmitate» (*In Luc 4, 12: SC 45, 155*).
88. Al nacer virginalmente de Santa María el Salvador oculta al Maligno el misterio de la encarnación. Cfr. «Non mediocris quoque causa est, ut virginitas Mariae falleret principem mundi» (*In Luc 2, 3: SC 45, 72*). Este argumento, caro a los Padres, se encuentra ya en San Ignacio de Antioquía (cfr. *Ad Eph 19, 2: PG 5, 659*). Esta argumentación forma parte de la debatida cuestión sobre la lucha entre Dios y el demonio por la posesión del hombre. Cfr. G. TISSOT, *Ambroise de Milan, Traité sur l'Evangile de S. Luc I*, p. 72.
89. Cfr. V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, pp. 78 s.
90. «Non enim quasi deus utitur potestate –quid enim mihi proderat?– sed quasi homo commune sibi accessit auxilium» (*In Luc 4, 20: SC 45, 158*). El mismo argumento es utilizado en *In Luc 4, 21, y 42: SC 45, 158 y 168*.
91. «Vide arma Christi, quibus tibi, non sibi, vicit. Nam qui maiestate sua lapides in panem converti naturae alterius transfusione monstravit, docet nihil tibi pro diaboli arbitrio nec declarandae virtutis contemplatione faciendum» (*In Luc 4, 19: SC 45, 158*).
92. «Et ideo sequamur Christum iuxta quod scriptum est: post Dominum Deum tuum ambulabis et ipsi adhaerebis. Cui adhaerebo nisi Christo, sicut Paulus dixit: ‘qui adhaeret domino unus spiritus est?’ Illius igitur, de deserto ut ad paradysum redire possimus, vestigia persequamur. Videte quibus itineribus reducatur. Nunc in deserto Christus est, agit hominem, instruit, informat, exercet, unguet, oleo spiritali; ubi vidit robustiorem, per sata fructuosa transducit, quando quaerebantur Iudaei quod discipuli eius sabbato de segete spicas vellerent, iam enim apostolos suos in agro culto et fructuoso opere collocaverat... Denique virtute domini hominem esse vocatum prae ceteris hic evangelista testatur, qui solus inducit dominum dicentem latroni: ‘amen dico tibi hodie mecum eris in paradiso’» (*In Luc 4, 12, s: SC 45, 155 s*).
93. Por lo que respecta a la doctrina de Ambrosio en ese punto, *vid. C. MORINO, op. cit.*
94. Cfr. E. COTHENET, *Paradis*, 1215, que cita el testimonio de R. JUDAN en H. L. STRAC y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, Munich, 1922-1928, p. 19.
95. «Convenit recordari quemadmodum de paradiso in desertum Adam primus eiectus sit, ut advertas quemadmodum de deserto ad paradysum Adam secundus reverterit... Ex terra virgine Adam, Christus ex Virgine, ille ad imaginem Dei factus, hic imago Dei, ille omnibus irrationabilibus animalibus, hic omnibus animantibus antelatus» (*In Luc 4, 7: SC 45, 153*).
96. «Neque enim otiose dictum est homini quod nulli aliorum animalibus, quae natura irrationabilia sunt, iussu dei terra pabulum ministrare praecepta est, soli autem homini, ut rationale quod accepit exerceat, vitae cursus in labore praescribitur» (*In Luc Prol, 6: SC 45, 43*).
97. «Scriptura enim eum hominem dicit qui est ad imaginem et similitudinem Dei, peccantem autem, non hominem, sed aut serpentem, aut equum... aut vulpeculam aut jumentum» (*Ex Ps 118, 11: PL 15, 1403*).
98. «Nunc consideremus qui fuerint illi qui errore detecto de paradiso eieci in castello sint religati. Et vides quemadmodum quos mors expulerat vita revocavit. Et ideo secundum Matthaeum et asinam et pullum legimus, ut, quia in duobus hominibus uterque fuerat sexus expulsus» (*In Luc 9, 4; SC 52, 142*). Poco antes ha señalado: «... in castello erat et ligatus erat pullus cum asina. Non poterat solvi nisi iussu Domini. Solvit eum manus apostolica» (*In Luc 9, 3: SC 52, 141*).

99. «Bene angelorum nominatur exercitus, qui duces militiae sequebantur. Cui igitur laudem angeli nisi Domino suo diceret iuxta quod scriptum est: 'Laudate dominum de caelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum omnes angeli eius?' (Ps 148, 1 s). Impleta igitur propheta est. Laudatur de caelis dominus et videtur in terris, de quo sanctus Marcus ait quia 'cum bestiis erat et angeli ministrabant ei' (Mc 1, 13)» (In Luc 2, 52: SC 45, 96).
100. Vid. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, pp. 83 ss.
101. «Sed (Adam) [...] quemadmodum de deserto sine duce iter sine duce iter amisit repetere posset amissum [...] quem igitur adponeret duce contra tot inlecebras saeculi, contra versutias diaboli, cum [...] contra potestates, contra rectores mundi tenebrarum harum, adversus spiritali nequitiae quae sunt in caelestibus esse luctamen? Angelum adponeret? Et ipse lapsus est; legiones angelorum vix singulis profuerunt, Seraphin dirigeret? Et ipse descendit in terris in medium populi imunda labia habentis et unius tantum prophetae adposito labia carbone mundavit» (In Luc 4, 8 s: SC 45, 153 s).
102. «Alius dux requirendus fuit, quem sequeremur omnes. Quis tantus esset dux, qui prodesset omnibus, nisi ille qui supra omnes est?» (In Luc 4, 8 s: SC 45, 153 s).
103. Texto latino en nota 99.
104. «Ecce angelus Domini stetit ante illos: Videte quemadmodum divina cura fidem adstruat. Angelus Mariam, angelus Ioseph, angelus pastores edocet. Non satis est semel missum, 'duobus enim et tribus testibus stat omne verbum'» (In Luc 2, 51: SC 45, 95).
105. «Duditerunt enim etiam angeli cum resurgeret Christus, dubita erunt potestates caelorum videntes quod caro in caelum adscenderet. Denique dicebant: 'Quis est iste rex gloriae?' Et cum alii dicerent: 'Tollite portas, princeps vestri et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae?' In Esaia quoque habes dubitantes virtutes caelorum dixisse: 'Quis es iste qui ascendit ex Edom, rubor vestimentorum eius ex Bosor, speciosus in stola candida?'» (Myst, 36: SC 25, 175S). Se trata de una exégesis que Ambrosio toma de Orígenes: cfr. P. BESKOW, *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, p. 22.
106. «Accepisti post haec vestimenta candida [...] Haec vestimenta habens ecclesia 'per lavacrum regenerationis' (cfr. Tit 3, 5) adsumpta dicit in Canticis: 'Nigra sum et decora, filiae Hierusalem' (Cant 1, 4) [...] Haec vestimenta cernentes filiae Hierusalem stupefactae dicunt: 'Quae est haec quae ascendit dealbata?' (Cant 8, 5)» (Myst 34 s: SC 25, 174). Vid. las observaciones que sobre estos *mysteria* en la tradición exegética de los Padres hace J. DANIELOU en *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*, Paris 1953, p. 127.
107. El término *recapitulatio*, frecuente en la versión latina de las obras de S. Ireneo, traduce la voz griega 'ἀναπεφαιλωσις' inspirada en Eph 1, 10: ἀναπεφαιλώσασαι τα πάντα ἐν τῷ χριστῷ. Siguiendo la Vulgata y la antigua traducción, los comentaristas latinos adoptan el término *instaurare* o *restaurare*. Tertuliano, se aparta de dicha tradición y, en cambio, traduce *recapitulare* (Ad Marc 5, 17: PL 2, 512). El sentido que le dan los Padres puede agruparse fundamentalmente en tres apartados: 1) Jesucristo resume en cierta forma, la creación entera; 2) En cuanto que todas las profecías tienen su cumplimiento en Cristo, resume toda la economía de la salvación; 3) Toda obra de Dios tiende hacia Cristo como su fin. Para un estudio de la doctrina de la *recapitulatio* hasta San Ambrosio, vid. H. E. TURNER, *The patristic doctrine of redemption*, London 1952, pp. 62 ss.
108. «Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra; erit enim caelum novum et terra nova» (Exc fr 2, 102: PL 16, 1344).
109. A propósito de Col 1, 19 s, F. PRAT comenta «Pablo no habla de una pacificación mutua de las cosas del cielo con las de la tierra –a esto se opone la expresión que emplea (ὁ ἑαυτοῦ ἀποκαταλλάξαι)– sino de una pacificación general de todos los seres entre sí, ya en la tierra, ya en el cielo. Todos los seres son pacificados como son reconciliados: en Cristo» (La teología de San Pablo, II, México 1947, p. 109).
110. En una conversación sostenida con Ambrosio, Simpliciano le había expresado su deseo de oírle comentar algo del Apóstol. Ambrosio contesta: «... quod (escritos de San Pablo) eius

- profundum in consiliis vix comprehendatur, sublime in sententiis audientem erigat, disputantem accedat; tum quia in plerisque ita se ipse suis exponat sermonibus ut is qui tractat nihil inueniat quod adiciat suum; ac si velit aliquid dicere grammatici magis quam disputatoris fungatur munere» (*Ep 37*, 1: PL 16, 1130). A propósito de esta argumentación de Ambrosio, G. LAZZATI señala: «Quest' ultima ragione è probabilmente quella che più spiega il minore gusto di Ambrogio per la esegesi del N.T. in genere, del testo paolino in specie: il N.T. non offriva quella possibilità di sviluppi, che è dire, di interpretazioni allegoriche, che Ambrogio sentiva come vere e proprie aggiunte fatte dall'esegeta al testo in quanto ricavava e rendeva esplicito quello che il testo conteneva di implicito... Inoltre è importante cogliere il valore dei due termini usati in senso contrapposto: *grammaticus* e *disputator*. Il secondo non è tanto da sentire nel senso di dialettico; ma è certamente legato al termine *disputatio* nella accezione dapprima più corrente nella lingua cristiana in connessione con la *lectio divina*: cioè la conferenza spirituale che spiega i significati della sacra lezione, soprattutto quelli allegorici». (*Il valore letterario...*, p. 47).
111. *Vid. Par*, 75-77: PL 14, 3135; *Ap Da*, 11, 56: PL 14, 873; *In Ps 118*, 8, 24: PL 25, 1304.
 112. «Deus in corpore dominus Iesus, mundum reconcilians sibi quem redimebat a culpa» (*In Ps 18*, 12, 3: PL 15, 1361).
 113. «Ipse est 'primus et novissimus' primus, quia auctor est omnium, novissimus, non quod finem inueniat, sed quod universa concludat» (*Scr 5*, 1, 1: SC 25, 120).
 114. «Cum sit in superioribus, inluminat et inferna, ut universa redimantur; etenim Christus omnia et in Christo omnia... Caro moritur, ut resurgat, spiritus Patri commendatur, ut caelestia quoque ab iniquitatis vinculo solverentur et pax fieret in caelo quam terrena sequerentur» (*In Luc 10*, 126: SC 52, 197).
 115. Cfr. *ibid.*
 116. «Venit in hunc mundum, ut regnum, accipere de nobis, quibus ait: 'Regnum dei intra vos est' (*Luc 17*, 21). Hoc est regnum quod Christus accepit, hoc est quod Patri tradidit... Tradet igitur Patri regnum suum filius...» (*De Fide 5*, 12: PL 16, 677s). La misma doctrina se encuentra en San Atanasio y en San Hilario, cfr. P. BESKOW, *Rex gloriae...*, p. 287.
 117. «Dives igitur pastor, cuius omnes nos centesima portio sumus. Habet angelorum, habet archangelorum, dominationum, potestatum, thronorum aliorumque innumerabiles greges, quos in montibus dereliquit. Qui quoniam sunt rationabiles, non inmerito hominum reditione laetantur» (*In Luc 7*, 210: SC 52, 88). Poco antes ha señalado: «Gaudemus igitur quoniam ovis illa, quae perierat in Adam, levatur in Christo» (*In Luc 7*, 210: SC 52, 87). Es también muy claro cuando señala: «Exultant omnes angeli, quia gaudium maius 'est in caelo super uno peccatore paenitentiam agente quam in nonaginta novem iustis qui non indigent paenitentia' De me in caelo, de me in terris triumphus sumitur. Nihil Christo perit quando hi qui ad me cum fletu venerant, cum desiderio ad ecclesiam revertuntur» (*Pae*, 1, 5, 25: SC 179, 74).
 118. Uno de los textos donde Ambrosio expone con muchos detalles esta tipología (*In Luc 2*, 86: SC 45, 112s) presenta grandes afinidades con el *Tratado de los misterios* de San Hilario. Al iniciar su Tractatus, el obispo de Poitiers señala: «... est in Adae somno atque Eva corporatione occulti in Christo et in Ecclesia mysterii sacramentum» (CSEL 65, 6).
 119. «Si enim nobis non resurrexit, utique non resurrexit, qui sibi cur resurgeret non habebat» (*Exc fr 2*, 102: PL 16, 1344).
 120. Cfr. *Sacramentum futuri*, p. 37.
 121. Del costado del primer hombre «caritatis quaedam compago formatur». Eva se convierte en «consors caritatis et cohaeres gratiae» (*In Ps 37*, 27: PL 14, 1022) (Citado por I. MARCELLI, *Ecclesia sponsa apud S. Ambrosium*, Roma 1967, p. 68).
 122. «Os de ossibus meis et caro de carne mea. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaere bit uxori suae, et erunt duo in carne una (*Gen 2*, 23s) Quis iste sit qui locutus est aut de quo istud sit sacramentum, audi dicentem: 'Sacramentum hoc magnum est, ego autem

- dico in Christo et in ecclesia' (*Epb* 5, 32). Unde et ammonet ut sic diligit homo uxorem suam quemadmodum ecclesiam Christus (*Epb* 5, 25) et quoniam 'membra sumus corporis eius, de carne ipsius et de ossibus eius' (*Epb* 5, 30)» (*In Ps* 39, 1: PL 14, 1061).
123. «Hunc ergo Adam, hanc Evam dominus liberaturus advenit, quorum alter ad imaginem Dei factus, altera virtutem sui accipiens viri, quamdiu fuit subdita fortiori, unam gerebant in uno spiritu Deo placitam voluntatem et in paradiso positi dei vitae caelestis operabantur alimoniam. Posteaquam vero caro suadere diversum et legem coepit propriam non tenere, paradisi exules facti in hunc inferrem demersuque locum... reciderunt» (*In Luc* 4, 66: SC 45, 178).
124. *In Ps* 37, 27: PL 14, 1022.
125. G. TOSCANI, *op. cit.*, p. 184.
126. «Sancta Ecclesia, quae in promordiis mundi desponsata in paradiso, praefigurata in diluvio, adnuntiata per legem, vocata per prophetas diu redemptionem hominum... dilecti exspectasset adventum, inpatiens morae in oscula ruit dicens: 'Osculetur me ab osculo oris sui', et delectata oculis adiecit: 'quoniam optima ubera tua super vinum'» (*Ex Ps* 118, 1, 4: PL 15, 1201).
127. Señala: «Pluries etiam ut distinctae Christi Sponsae proponuntur. Sic in figura Iacob Christus Sponsae Christi. In Rachel Ecclesia praedestinatur in coniugium cum Christo ac praefertur coniugio cum Lia, in qua Synagoga praefiguratur similiterque in figura duarum David uxorem Ecclesia et Synagoga ut Christi Sponsae describuntur. In Achinoam Iezrahelitate Synagoga, in Abigail Ecclesia acquisita ex gentibus, ut Sposa Verbi proponitur Ecclesia ergo et Synagoga tam ut intime unitae quam ut distinctae aspiciuntur. Eorum unio magis est dinamica et succesiva. Itaque non eodem tempore ut Sponsae Christi exsintunt. Prouti enim in Expositione Psalmi 18 legitur, iam in Vereti Testamento Ecclesia in Synagoga ut Sponsa Christi invenitur, attamen non possidens sed expectans Sponsum suum, dum in Novo Testamento illa Sponsum suum plene possidet» (*op. cit.*, p. 130).
128. Concluye diciendo que a la expresión 'ecclesia desponsata in paradiso', «sensus impropium tribuendus est» (*op. cit.*, p. 131).
129. De manera particular en el *De Sacramentis*, Ambrosio toma figuras del Antiguo Testamento para mostrar que los misterios cristianos son anteriores a los de los judíos. En la argumentación de Ambrosio, el pueblo cristiano sería anterior al hebreo: «Accipe quae dico, et anteriora esse mysteria Christianorum quam Iudaeorum. Quomodo? Accipe. Iudaei quando esse coeperunt? Ex Iuda utique pronequando ius Dei accipere meruerunt. Ergo ex pronepote Abrahae Iudaei dicti sunt tempore sancti Moysi (*Scr* 4, 3, 11: SC 25 107) [Téngase en cuenta el juego de palabras: 'iudaei' – 'ius dei']. El obispo de Milán continúa el texto argumentando la anterioridad de la Eucaristía y del sacerdocio cristiano. Sobre este tema *vid.* R. JOHANNY, *Eucharistie...*, pp. 246 s).
130. A propósito de la polémica antijudía, M. SIMON señala: «La critique que font les écrivains chrétiens de la Loi juive, considérée dans ses prescriptions rituelles et cérémonielles, repose, je l'ai noté, sur son interprétation allégorique: ils voient dans chacun de ses commandements une préfiguration des rites ecclésiastiques ou un symbole des vérités chrétiennes. Mais s'ils usent et abusent de l'allégorie, ils ne s'y tiennent pas en général de façon exclusive. Elle leur sert surtout à prouver le Christ, et le christianisme» (*Verus Israël. Etude sur les relations entre les chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*, p. 196). Cuando se trataba de contraponer la Iglesia a la Sinagoga, la polémica se convertía en un antisemitismo práctico. *Vid.* G. FIGUEROA, *The Church and the synagoga in St. Ambrose*, Washington 1949.
131. «Mulierem... illam quidem adiutricem Adae, hanc vero Christi, non quia Christus adiumentum requirit, sed quia nos quaerimus et desideramus ad Christi gratiam per ecclesiam pervenire» (*In Luc* 2, 87: SC 45, 87).
132. «Veniat ergo Deus, aedificet mulierem, illam quidem adiutricem Adae, hanc vero Christi» (*ibid.*).

133. «Evam in specie ecclesiae ad hominis adiumenta formavit. Quid enim nobis in hac corporis infirmitate et saeculi istius perturbatione praesidio potest esse nisi sola ecclesiae gratia?» (*In Ps 39*, 11: PL 14, 1061).
134. «Quis est iste vir propter quem mulier parentes relinquit? Relinquit parentes ecclesia, quae de gentibus populis congregata est, cui propheticè dicitur: ‘Obliviscere populum tuum, et domum patris tui’ (*Ps 44*, 11)» (*In Luc 2*, 86: SC 45, 112).
135. «Christus cui nupsit ecclesia, quae verbi semine et spiritu dei plena Christi corpus effudit, populim scilicet Christianum. Est ergo ‘mulier, quae vivente viro ligata est legi’... Mysterium igitur in figura (*In Luc 3*, 38: SC 45, 141).
136. Cfr. «Porta me Christe, in cruce, quae salutaris errantivus est, in qua sola est requies fatigatis, in qua sola vivent quicumque moriuntur» (*In Ps 118*, 32,30: PL 15, 1521).
137. «Christus... de cuius latere dormiente costam Deus sumsit... Quia tunc quando miles latus eius aperuit, continuo aqua et sanguis exivit, qui effusus est pro saeculi vita... ‘Prius enim Adam in animam viventem; novissimus Adam in spiritu vivificantem’; novissimus Adam Christus est, costa Christi vita ecclesiae est. ‘Nos ergo membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius’... Haec est Eva, mater omnium viventium... Mater ergo viventium ecclesia est» (*In Luc 2*, 86: SC 45, 112 s).
138. Después de citar *Eph 5*, 31s, señala: «Per mulierem caelestem illud impletum esse mysterium ecclesiae, in ea gratiam figuratam propter quam Christus descendit, et aeternum illud ipso humanae redemptionis absolvit. Unde et Adam vocavit nomen mulieris suae ‘Vitam’ (*Gen 2*, 23); nam in populis per mulierem successionis humanae series et propago diffunditur, et per ecclesiam vitae confertur aeterna» (*Inst V*, 24: PL 16, 325).
139. Cfr. «Maluit enim deus plures esse quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa» (*Par 10*, 47: PL 14, 314). Sobre los desarrollos teológicos que en este punto hace el obispo de Milán, *vid. W. SEIBEL, Fleisch und Geist...*, p. 148.
140. «Quando solus factus est Adam, non dictum et bonum esse factum Adam: quando autem et mulier et ex eo facta est, tunc esse bona omnia comprehensum est... Denique, hoc ipsa verba declarant dicentis Dei, non bonum solum esse hominem... Quamvis etiam Adam non est seductus, mulier autem seducta et in prevaricatione fuerit, salva tamen, inquit, erit per filiorum generationem» (*Par 10*, 47: PL 14, 315).
141. Cfr. «Omnes vocantur ad ecclesiam ut omnes redimamur a Christo» (*In Ps 48*, 5: PL 14, 1157).
142. Para un estudio del tema en toda la tradición patristica, *vid. J. C. PLUMPE, Mater Ecclesia. An inquiry into concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington 1943.
143. Cfr. S. TROMP, «Nativitas ecclesiae ex corde Iesu in cruce», *Gregorianum*, 13 (1932) 523.
144. Cfr. *ibid.*
145. «Introduxit eam (ecclesia) rex in omnia interiora mysteria, dedit el claves, ut aperiret sibi thesauros scientiae sacramentorum, clausas ante fores panderet, cognosceret quietis gratiam, defuncti somnum, virtutem resurrectionis» (*Ex Ps 18*, 1, 16: PL 15, 1303). Ambrosio está comentando *Cant 1*, 3.
146. I. MARCELIC, *op. cit.*, p. 78.
147. «Christus autem videns ecclesiam suam in vestimentis candidis... dicit: ‘Ecce formosa es, proxima mea, ecce formosa, oculi tui sicut columbae,’» (*Ex Ps 18*, 7, 33 s: PL 15 1292 s). Algunos exégetas modernos señalan que la tipología del sueño del segundo Adán y el nacimiento de la Iglesia «est déjà à l’arrière-plan de la pensée de saint Jean» (J. DANIELOU, *Terre et paradis...*, p. 460). Según J. DANIELOU, es la opinión de HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, p. 534 y de algunos otros autores.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
NOTAS PRESENTACIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
ADÁN, TIPO DE CRISTO EN LA EXÉGESIS DE SAN AMBROSIO	21
I . SAN AMBROSIO EXEGETA	21
1. El contexto histórico-teológico	22
1.1. Filón y la exégesis judía	22
1.2. Frente a una exégesis unilateral	23
1.3. La apología de la fe nicena	23
1.4. La cuestión del Christus Victor	25
2. Tipología y cristología	26
II. TIPOLOGÍA ADAN-CRISTO EN SAN AMBROSIO	27
1. Tipología en la tentación de Adán	27
1.1. El Emmanuel y la tipología adámica	27
1.2. Una nueva era para la humanidad	28
1.3. La elección del bien	29
2. Señorío de Adán y de Cristo	31
2.1. Cristo en el desierto como nuevo Adán	32
2.2. Adán, puesto sobre los animales; Cristo, sobre todos los vivientes	34
2.3. Los ángeles, al servicio del nuevo Señor	35
2.4. Cristo, Señor escatológico del mundo	37
3. Sueño de Adán y nacimiento de la Iglesia	39
3.1. Misterio en Cristo y en la Iglesia	39
3.2. Mutua unión Cristo-Iglesia	40
3.3. Madre de los vivientes	42
CONCLUSIONES	43
NOTAS	47
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	59