

Cómo citar / How to cite: Cavallini, A. 2023. La figura de Juan el Bautista en la exégesis de Ambrosio de Milán. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 149-165. <https://doi.org/10.6018/ayc.568641>

LA FIGURA DE JUAN EL BAUTISTA EN LA EXÉGESIS DE AMBROSIO DE MILÁN

THE FIGURE OF JOHN THE BAPTIST IN THE EXEGESIS OF AMBROSE OF MILAN

Andrea Cavallini

Pontificia Università Gregoriana,

Roma, Italia

cavallini@unigre.it

orcid.org/0009-0002-7949-0913

Recibido: 3-5-2023

Aceptado: 25-9-2023

RESUMEN

La figura de Juan Bautista es a menudo objeto de comentario por parte de Ambrosio de Milán, especialmente en la *Expositio* sobre el Evangelio de Lucas. Los textos evangélicos que hablan del Precursor plantean diversas cuestiones exegéticas y teológicas, que Ambrosio aborda con el trasfondo de la disputa con los arrianos y los novacianos. En el centro del discurso se encuentran una serie de importantes binomios conceptuales –Antiguo y Nuevo Testamento, ley y gracia, penitencia y sacramentos– que Ambrosio declina tratando de afirmar tanto la alteridad como la continuidad entre unos y otros. Juan el Bautista es también un ejemplo de ascetismo, útil para la exhortación, y sobre todo un modelo de valentía al oponerse a la injusticia del poder político.

Palabras clave: Ambrosio de Milán, Juan Bautista, Evangelio de Lucas, Arrianismo, Novacianismo

ABSTRACT

The figure of John the Baptist is often the subject of commentary by Ambrose of Milan, especially in the *Expositio* on the Gospel of Luke. The Gospel texts that speak of the Forerunner raise various exegetical and theological questions, which Ambrose addresses having as a background the dispute with the Arians and the Novatians. At the center of the discourse are several important conceptual pairs – Old and New Testaments, law and grace, penance and sacraments – which Ambrose declines by trying to affirm both the otherness and the continuity between the two. John the Baptist is also an example of asceticism, useful for exhortation, and above all a model of courage in opposing the injustice of political power.

Keywords: Ambrose of Milan, John the Baptist, Gospel of Luke, Arianism, Novatianism



SUMARIO

1. Juan el Bautista y Ambrosio. 2. El sacerdocio hebraico y el sacerdocio de Cristo. 3. El Hijo de Dios y el hombre. 4. El antes y el después. 5. La gracia y la ley. 6. El sacramento y la penitencia. 7. La manifestación trinitaria en el bautismo de Jesús. 8. El martirio de Juan.

1. JUAN EL BAUTISTA Y AMBROSIO

La figura evangélica de Juan Bautista vive momentos de mayor o menor atención a lo largo de la época patrística. Si para los siglos II y III, en plena controversia gnóstica, el Bautista es un personaje de excepcional importancia tanto para los autores eclesiásticos como para algunos gnósticos heterodoxos, es fácil observar cómo en el periodo siguiente decae el interés específico por su figura¹. Por otra parte, todo autor que se aventura en la predicación litúrgica, y más aún en el comentario de uno de los cuatro evangelios canónicos, se encuentra con la imagen del precursor y tiene que interpretarla.

Ambrosio de Milán no es una excepción. En muchas obras del obispo milanés, como surgidas de la memoria bíblica del predicador, se recuerda y perfila la figura de Juan. Además, sabemos que en la época del episcopado de Ambrosio (374-397) el Bautista gozó de un cierto éxito de culto en el norte de Italia, gracias a la llegada de varias reliquias, expuestas en las distintas basílicas. En Milán, los restos del Bautista se colocaron en la *Basilica Apostolorum*, consagrada por Ambrosio en 386. Incluso el emperador sentía especial devoción por el precursor: en 394 Teodosio (Emperador de 379 a 395), de camino a Italia para luchar contra Eugenio, usurpador en la Galia en 392 y reconocido como Augusto por

1 Para una primera aproximación sobre la figura del Bautista en la patrística, véanse Marichal 1974 y Starowiejsky 2007. Sobre la interpretación de la figura de Juan y el episodio del bautismo de Cristo en los siglos II y III, véanse los capítulos “Juan el Precursor” y “Bautismo de Jesús” en Orbe 1987, tomo II, 627-645 y 646-677. Más específicamente sobre la exégesis origeniana en comparación con la de Heracleón: Castellano 1998. Para una reconstrucción general de la exégesis patrística sobre el Bautista hasta el siglo V, pero limitada al cuarto evangelio, véase Flores Ramos 1988.

toda Italia, se detuvo en oración en la iglesia que había dedicado al Bautista, a poca distancia de Constantinopla, donde se conservaba la cabeza del Bautista (Cracco Ruggini 1998).

Desde un punto de vista teológico, la exégesis de la figura de Juan conlleva casi naturalmente, debido al particular ministerio del precursor, la cuestión de la relación entre la antigua y la nueva economía, entre la ley y la gracia, así como, debido al carácter penitencial del bautismo joánico, la paralela cuestión antropológica (y eclesial-sacramental) del papel de la penitencia en la vida cristiana. Estos temas teológico-exegéticos tuvieron cierta relevancia en la época de Ambrosio debido a las ideas, respectivamente, del arrianismo y del novacianismo con las que tuvo que lidiar el obispo de Milán. El Bautista se presta también a lecturas tópicas, realizadas por Ambrosio en beneficio de sus oyentes, pero también del suyo propio: si la vida austera de Juan en el desierto es una llamada a la ascesis para todos los cristianos, el episodio de su martirio escenifica un choque entre profeta y autoridad civil que el obispo de Milán puede relacionar directamente con su experiencia personal.

Una buena pista para recoger el conjunto de las reflexiones ambrosianas sobre el precursor es la extensa *Expositio evangelii secundum Lucam*, un comentario al tercer evangelio donde se encuentra una amplia exégesis de los acontecimientos que rodearon el nacimiento y el ministerio del Bautista². La *Expositio* es

2 Se podría pensar que tener el Evangelio de Lucas como texto de base ya da cierta perspectiva sobre Juan el Bautista. En efecto, los evangelistas destacan aspectos diferentes de la figura del Bautista. Lucas, en comparación con Marcos, está menos interesado en vincular a Juan con Elías, el profeta que había de volver, y en comparación con Mateo hace menos hincapié en que las expectativas proféticas de Juan se cumplan en Jesús: véase Lupieri, 1988. Aún diferente es la perspectiva del cuarto Evangelio, que

una obra madura, nacida de la reelaboración de las homilias dominicales pronunciadas por Ambrosio en los años 377-389 y escrita en la forma que conocemos a finales del año 389 y principios del 390 (Palanque, 1933; Coppa, 1978; Visonà, 2004). La *Expositio* permite encontrar prácticamente todos los problemas interpretativos que plantea la figura de Juan y organizar, en torno a esta trama, las demás menciones presentes en el corpus ambrosiano³. Un discurso aparte requiere el martirio del Bautista, episodio que Lucas no narra y que, por tanto, está ausente de la *Expositio*, pero al que Ambrosio ha dedicado amplio espacio en otros lugares, a partir de las narraciones de Mateo y Marcos (Mt. 14:3-12; Mc. 6:17-29).

2. EL SACERDOCIO HEBRAICO Y EL SACERDOCIO DE CRISTO

El primer capítulo del evangelio de Lucas, dedicado en gran parte a Juan el Bautista, comienza, tras el prólogo, con el relato del anuncio del nacimiento del precursor. La narración se abre con la descripción de sus ancianos padres, Zacarías e Isabel. La interpretación general que hace Ambrosio del pasaje (pero quizá de todo el primer capítulo de Lucas) es que se trata de una *laudatio*: el evangelista pretende ennoblecer, es decir, celebrar, a Juan Bautista mencionando, según las reglas del *genus laudativum*, el honor de sus padres, sus hechos admirables, sus santas costumbres, la importancia de la tarea que se le encomendó y su martirio⁴. Estos son los

presenta al Bautista como testigo de la encarnación. Sin embargo, el predicador Ambrosio, aunque sigue el texto de Lucas, tiene en mente la figura más compleja resultante de la fusión de las distintas tradiciones neotestamentarias.

3 Las fuentes clásicas y patrísticas utilizadas por Ambrosio para sus homilias y para la reelaboración del texto son múltiples: véase Coppa, 1978: 25-37. Para la figura de Juan Bautista son de especial interés las *Homilias sobre el Evangelio de Lucas* de Orígenes y el *Comentario al evangelio de Mateo* de Hilario de Poitiers.

4 Exp. I.15: *Docet nos scriptura divina non solum mores in his qui praedicabiles sunt, sed etiam parentes oportere laudari, ut veluti transmissa immaculatae puritatis haereditas in his quos volumus laudari praecellat. Quae enim alia intentio hoc loco sancti evangelistae nisi ut sanctus*

elementos típicos de la *laudatio* (y *vituperatio*), que se extiende al nacimiento, la educación, los bienes externos e internos y la muerte de la persona a la que se alaba, pero también a su *genus*.

Ambrosio sigue de cerca a Orígenes al comentar el hecho de que Zacarías e Isabel son calificados como justos e intachables ante Dios (Lc. 1:6)⁵, pero se fija de forma independiente en el tema del sacerdocio: de hecho, Zacarías e Isabel son ambos de familia sacerdotal, de nobleza, por tanto, no mundana sino religiosa, y, por tanto, Juan el Bautista también es de linaje sacerdotal. Este es, según Ambrosio, el tema fundamental del evangelio de Lucas que puede describirse como una gran inclusión entre la imagen inicial de un sacerdote (Zacarías) y el sacrificio final de Cristo, que es víctima y sacerdote al mismo tiempo (*Exp. prol.7 y III.36*).

¿Cuál es la relación entre el sacerdocio judío y el sacerdocio de Cristo? El antiguo sacerdocio es *typus* del de Cristo (*Exp. I.23*). Al comienzo del Evangelio se habla de Zacarías ofreciendo la oblación de incienso en el Templo cuando se le aparece el ángel Gabriel (Lc. 1:8-21). El hecho de que varios sacerdotes se turnaran, elegidos al azar, en el oficio de sumo sacerdote –Ambrosio piensa erróneamente que se trate del sumo sacerdote en el Santo de los Santos–, es señal de que había una espera nunca satisfecha del verdadero sacerdote, es decir, de Cristo: “Por tanto, era elegido uno; pero era otro el que estaba simbolizado. Se buscaba aquel verdadero sacerdote para la eternidad, al que se dice: *Tú eres sacerdote para siempre*, al que había de reconciliar al Padre con el género humano, no a través de la sangre de unas víctimas, sino con la propia sangre” (*Exposición del Evangelio según Lucas I.22*: traducción de López Kindler 2023, 68)⁶.

Iohannes Baptista nobilitetur parentibus miraculis moribus munere passione?

5 Exp. I.17-20. Véase Orígenes, *Hom. in Luc. II*.

6 Exp. I.22: *Ille quaerebatur verus in aeternum sacerdos, cui dicitur: tu es sacerdos in aeternum, qui non hostiarum cruore, sed proprio patrem deum generi reconciliaret humano.*

Como es lógico en la visión tipológica de los elementos del Antiguo Testamento desarrollada en los primeros siglos cristianos, una vez llegada la verdad que es Cristo, los símbolos que la prefiguraban deben ceder el paso. El verdadero sacerdote se ha revelado y el antiguo sacerdocio ha llegado a su fin: “Ahora, dado que ha venido la Verdad, abandonemos los símbolos, sigamos a la Verdad. En aquel tiempo ciertamente había turnos, ahora hay perpetuidad”. En el siglo IV, sin embargo, la crisis arriana llevó a los autores nicenos a subrayar la presencia real del Hijo, Verbo eterno de Dios, incluso en las instituciones del Antiguo Testamento. Ambrosio añade entonces: “Pero existía, y existía con certeza, aquel cuyas funciones se ejercían” (*Exposición del Evangelio según Lucas I.22*: traducción de López Kindler 2023, 68)⁷. Se manifiesta aquí un aspecto de la concepción ambrosiana de la relación entre la antigua y la nueva economía, paralela a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Pizzolato 1978: 43-87): así como en las páginas de la ley y de los profetas está ya presente Cristo, único autor de toda la Escritura, en los ritos del antiguo sacerdocio estaba ya presente, de forma real y encubierta, el verdadero sacerdote.

¿Qué sentido tiene, pues, en este contexto el hecho de que Juan sea de linaje sacerdotal? Ambrosio ve en ello una señal de que Juan personifica en sí mismo toda la expectación del Antiguo Testamento. En el evangelio de Lucas, el Bautista es claramente una figura fronteriza entre la economía de la ley y los profetas y la economía de Cristo. Esta frontera, sin embargo, no debe entenderse como el punto en el que termina un segmento y comienza otro, pues lo nuevo no es como lo viejo, sino que es su cumplimiento. El Nuevo Testamento no acaba con el Antiguo, sino que el Antiguo desemboca en el Nuevo. Este, según Ambrosio, es el sentido de la afirmación de Jesús de que no ha venido a

abolir la ley, sino a cumplirla (Mt. 5:17), porque él es el esperado del Antiguo Testamento (*Exp. I.23*). Precisamente por ello, el linaje sacerdotal de Juan adquiere el valor de unión y continuidad, y Ambrosio subraya que Juan es el vínculo natural entre las dos épocas: “Tales antepasados debía tener el precursor de Cristo, de manera que se viera que la fe en la llegada del Señor que predicaba, no había surgido de repente, sino que la había recibido de sus padres y le había sido infundida por derecho de naturaleza” (*Exposición del Evangelio según Lucas I.16*: trad. López Kindler 2023, 64)⁸. La fe del Bautista en la venida de Cristo no aparece, por tanto, como una invención repentina del individuo, sino que es el resultado natural de una historia que comenzó generaciones antes.

Con este tema notamos ya una actitud constante de Ambrosio: por un lado, distinguir claramente a Juan como representante de lo viejo, de la ley, de lo humano, de Jesús que es la novedad de Dios hecha hombre. Por otro lado, afirmar que lo viejo y lo nuevo están en una relación de continuidad y finalidad. La duplicidad corresponde a diferentes preocupaciones pastorales. La primera, como ya se ha mencionado, es responder a las ideas arrianas que circulaban por Milán.

3. EL HIJO DE DIOS Y EL HOMBRE

Estamos en las últimas décadas del siglo IV, un siglo atravesado por la disputa arriana. En particular, debido a la tendencia arriana de su predecesor, Ambrosio tuvo que enfrentarse con la presencia de clérigos arrianos en su diócesis desde el principio de su episcopado (374). La década de los 80 fue un periodo de abierto enfrentamiento entre Ambrosio y el arrianismo, tanto en el Concilio de Aquilea del 381 como en su oposición al obispo arriano *Mercurinus Ausentius*, llegado a Milán a finales del 384, y en el episodio de las basílicas en disputa del 386. Pero no hay que pensar que en Milán

7 *Exp. I.22: Nunc, quia veritas venit, relinquamus speciem, veritatem sequamur. Et tunc quidem vices erant, nunc autem est perpetuitas. Erat ergo et certe erat cuius vices etiam gerebantur.*

8 *Exp. I.16: Tales enim maiores habere debuit praenuntius Christi, ut non repente conceptam, sed a maioribus acceptam et ipso infusam iure naturae praedicare fidem dominici videretur adventus.*

había dos comunidades cristianas enfrentadas, una arriana y otra ortodoxa. Aunque Ambrosio habla a veces de los arrianos como una facción, la situación real en Milán no contemplaba, sin embargo, dos grupos claramente delimitados y distintos. Ciertamente había personalidades arrianas y circulaban ideas arrianas, y sobre todo estaba la presencia de la corte imperial. La mención de los arrianos como grupo debe enmarcarse en el conflicto entre el obispo y la corte. En cuanto a la comunidad milanese, la pretensión de Ambrosio desde su elección fue presentarse como un hombre de unidad para todos los cristianos de Milán, presentándolos a todos como unidos y ortodoxos, relegando la oposición doctrinal a una pequeña minoría ajena a la comunidad milanese o al entorno de la corte imperial (Stuart Williams 2017: 296-301 y 306-311; véase también Simonetti 1975: 553-559).

Se ha dicho que toda la *Expositio evangelii secundum Lucam* es una aguda y minuciosa catequesis antiarriana (Coppa, 1978: 43). Tal vez sea un juicio demasiado tajante, pero lo cierto es que Ambrosio al pronunciar y editar el comentario siempre tuvo en mente de forma polémica, a veces explícitamente a veces implícitamente, la doctrina y las acciones de los arrianos. No es de extrañar, pues, que al hablar de un personaje tan humanamente grande como el Bautista, Ambrosio insista en la divinidad de Jesús y en la prioridad de Jesús sobre Juan.

Con esto en mente, consideremos el tema de la grandeza. El ángel Gabriel anuncia al sacerdote Zacarías que Juan será grande: *et erit magnus coram domino* (Lc. 1:15). Ciertamente, hablamos de una grandeza espiritual y no mundana –“fue, pues, pequeño ante el mundo, pero grande de espíritu” (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.32: traducción de López Kindler 2023, 76)⁹– que aparece sobre todo en el ascetismo. La abstinencia que Juan manifiesta en su alimentación y la humildad, evidente en su vestimenta, no se

encuentran bien detalladas en el Evangelio de Lucas. Ambrosio recurre entonces a Mateo y Marcos, que describen el vestido y la comida del precursor (Mt. 3:4 y Mc. 1:6). El vestido de pelo de camello se convierte en un signo de que Cristo tomó el pecado sobre sí; el cinturón de cuero simboliza el hecho de que el cuerpo ya no es una carga para el alma; las langostas representan a los gentiles reunidos por el profeta y la miel silvestre es la dulzura de la Iglesia (*Exp.* II.69-71; Kelhoffer 2005,166)¹⁰.

La grandeza ascética de Juan es un tema recurrente. Juan es llamado *magister abstinentiae* en la última carta ambrosiana que conocemos (396-397), dirigida a la iglesia de Vercelli temporalmente sin obispo (*Ep. extra coll. trad.* XIV.29). Dos personajes habían llegado a Vercelli afirmando que no hay mérito en la abstinencia y el ayuno. Por eso Ambrosio insiste en las figuras de Elías, Eliseo y Juan (*Ep. extra coll. trad.* XIV.67), como ejemplos de la *constantia* que se deriva de tal formación ascética. La referencia al Bautista aparece precisamente como ejemplo de ayuno. Juan se entrena en ese gimnasio particular que es el desierto. Allí, a semejanza de Elías, de quien es la personificación neotestamentaria, aprende la constancia que más tarde mostrará ante la muerte (*Ep. extra coll. trad.* XIV.76). Por eso Jesús mismo hace de él un elogio y lo propone a la multitud como modelo a imitar por su firmeza ante el martirio (*Exp.* V.103; cf. Lc. 7:18-28).

Pero, más allá del ascetismo, la grandeza de Juan reside sobre todo en su papel privilegiado en la economía de Cristo. Precursor de Cristo en la vida y en la muerte, es el mayor de los profetas porque vio a Cristo y al Espíritu descender y permanecer sobre él (*Exp.* VIII.87; cf. Jn. 1:32).

Además, la grandeza de Juan no tiene comparación con la de Cristo. Según la narración lucana, el ángel Gabriel, que había dicho a Zacarías que Juan sería grande,

⁹ *Exp.* I.32: *Parvulus ergo in saeculo, magnus in spiritu.*

¹⁰ La fuente de esta interpretación es Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo* II.2 (cf. también XIX.11).

también había anunciado a María la grandeza de Jesús (Lc. 1:32). Aquí es útil comparar el comentario de Ambrosio con el de Orígenes para apreciar el cambio de tono en clave antiarriana: el Alejandrino también señala que el ángel profetiza la grandeza tanto de Juan como de Jesús y explica que la grandeza de Juan desaparece cuando aparece la verdadera grandeza, la de Jesús¹¹. Pero interpreta que la grandeza de Jesús se refiere a la glorificación, es decir, a la resurrección y ascensión. Es la grandeza real del Señor resucitado la que ha llenado todo el universo, los cielos, la tierra, los infiernos¹².

Ambrosio, en cambio, lo convierte inmediatamente en una cuestión de diferencia entre naturaleza humana y naturaleza divina: “este era grande en cuanto lo es un hombre; este lo es por cuanto es Dios” (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.10: traducción de López Kindler 2023, 94)¹³. Juan era, de hecho, tan grande en su rectitud como puede serlo una criatura, y a través de su ascetismo se perfeccionaba hasta el más alto grado. Pero Cristo, que es el Hijo de Dios hecho hombre, no tuvo que renunciar a la comida porque no podía llegar a ser mejor de lo que era, y por eso comió y bebió con los pecadores para mostrar la misericordia divina (*Exp.* II.10). La grandeza de Juan es limitada, la de Cristo ilimitada, sin fin ni principio (*Exp.* II.11 y V.110). El discurso conduce a Ambrosio a una larga y bastante técnica profesión de fe sobre la divinidad del Hijo y la unidad y trinidad de Dios, en la que se reiteran las afirmaciones antiarrianas, haciéndose eco de las fórmulas del símbolo Quicumque (*Exp.* II.12).

El tema vuelve a aparecer en el comentario sobre el testimonio que Jesús da de Juan cuando dice que es “más que un profeta” (Lc. 7.26 en *Exp.* V.109: traducción de López Kindler 2023, 301).

Si Cristo es el profeta, ¿cómo es que Juan es el mayor de todos? ¿Acaso negamos que Cristo es profeta? No, es más, afirmo de una parte que el Señor es el profeta de los profetas y de otra digo que Juan es el mayor de entre los nacidos de mujer, no de la Virgen. En efecto, fue superior a todos aquellos de quienes podía ser igual en lo que se refiere al modo de nacer. Pero la naturaleza de este no se puede comparar a la de las generaciones humanas. No puede haber ninguna correlación entre Dios y el hombre: en efecto, cada uno es comparado con sus semejantes. En definitiva, hasta tal punto era imposible relacionar a Juan con el Hijo de Dios, que es considerado por debajo de los ángeles (*Exposición del Evangelio según Lucas* V.110: traducción de López Kindler 2023, 301)¹⁴.

4. EL ANTES Y EL DESPUÉS

Afirmar la plena divinidad de Cristo significa también subrayar que es anterior a Juan. Parece lo contrario de lo que nos dice el Evangelio presentando a Juan como el precursor de Jesús, tanto en el nacimiento como en la predicación y en la muerte. Pero el propio Bautista afirma la anterioridad de Cristo, diciendo *post me venit vir, qui ante me factus est* (Jn. 1:30), indicando que Cristo es el primero, *virtute et veritate primus existens*, y que reclama para sí la primacía sobre todos (*Exp.* III.24)¹⁵.

14 *Exp.* V.110: *Si igitur Christus propheta, quomodo maior hic omnibus? Numquid Christum prophetam negamus? Immo et dominum prophetarum prophetam adsero et hunc omnibus dico esse maiorem, sed inter mulieris, non virginis natos. Maior enim fuit his quibus aequalis esse poterat sorte nascendi. Alia ista natura est nec cum humanis generationibus comparanda. Non potest homini cum deo ulla esse conlatio; suis enim quisque praefertur. Denique eousque cum dei filio non poterat Iohannis esse ulla conlatio, ut et infra angelos aestimetur.*

15 La anterioridad de Cristo a Juan es coherente con la estructura general de la historia sagrada, en la que

11 Véase Orígenes, *Hom. in Luc.* VI.8.

12 Orígenes, *Hom. in Luc.* VI.9-10.

13 *Exp.* II.10: *Ille quasi homo magnus, hic quasi deus magnus.*

En el mismo relato del nacimiento de Juan se advierte la anterioridad de la dimensión divina a la dimensión humana. En el episodio de la visitación, cuando Juan se regocija en el seno de Isabel al oír la voz de María (Lc. 1:41), encontramos un ejemplo de la precedencia de lo invisible sobre lo visible. Que un niño todavía en el seno de su madre pueda percibir una presencia que aún no puede ver, muestra que el *spiritus gratiae* precede (pero también supera, absolutamente) al *spiritus vitae*, es decir, que la *gratia sanctificandi* precede siempre a la *substantia vivendi* (Exp. I.33; véase también *De inst. virg.* 81)¹⁶. Las dos mujeres se saludan con palabras proféticas, como efecto de lo que los dos niños realizan invisiblemente: “las primeras hablan de la gracia; estos desde

dentro la realizan” (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.23: traducción de López Kindler 2023, 102)¹⁷. El encuentro entre las madres es, por tanto, ante todo el encuentro entre los hijos, en el que Cristo se dirige a Juan para ayudarle en su misión. Por eso la visitación no se reduce, según Ambrosio, a ser un episodio edificante, narrado sólo para suscitar devoción: “Hay además un motivo de piedad e incluso una norma de doctrina” (II.22: 102)¹⁸. Se trata más bien de un desvelamiento de la forma divina de actuar, en la que siempre es el superior quien acude al inferior para ayudarle: “La superior va a la inferior, para ayudar a esta: María a Isabel, Cristo a Juan. Incluso más tarde, para santificar el bautismo de Juan, el Señor acudió a su bautismo” (II.22: 102)¹⁹.

Otra imagen de la relación entre Jesús y Juan, marcada por la anterioridad y preeminencia del Hijo de Dios sobre el hombre, es la de la relación entre *vox* y *Verbum*. El tercer capítulo de Lucas se abre con el verso “El Verbo de Dios se dirigió a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto” (Lc. 3:2 en Exp. II.67: traducción de López Kindler 2023, 130) y continúa con el relato de la predicación de Juan, que comienza a reunir a un grupo de personas que esperan

Ambrosio reconoce que la gracia precede a la ley. En Exp. III.21-22, Ambrosio lee con esta clave el episodio de los gemelos de Tamar, una de las mujeres mencionadas en la genealogía de Jesús al principio del evangelio de Mateo (Mt. 1:3; cf. Gén. 38:27-30). El primer hijo de Tamar, tipo de la gracia, tiende la mano y precede así al segundo, tipo de la ley, para mostrar que la gracia precede a la ley, según el esquema general de las tres etapas de la piedad, la de los patriarcas (gracia que precede a la ley), la de los reyes y sacerdotes (ley), la de los cristianos (gracia, don de la sabiduría). El tema también se menciona en el paralelismo que Ambrosio establece entre los actos del profeta Elías y los de Juan en Exp. I.36 comentando la frase del ángel: *praeibit in conspectu domini in spiritu et virtute Heliae* (Lc. 1:17). Elías hizo llover tras tres años de esterilidad: la lluvia alude sin duda al bautismo de Juan. Pero, ¿cuál es el equivalente de los tres años después de los cuales termina la aridez? Alegóricamente, son las tres edades de la historia sagrada, la de los patriarcas, la de la ley y los profetas, y la edad mesiánica, donde, sin embargo, Ambrosio exalta particularmente la mejor calidad de la primera sobre la segunda: “Era necesario este número místico para traer la salvación a los pueblos. Un año es el tiempo de los patriarcas: en resumidas cuentas la cosecha de aquel año entre los hombres fue tal que jamás hubo otra igual sobre la tierra. El segundo es el año de Moisés y los demás profetas. El tercero acontece con la venida del Señor nuestro Salvador” (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.36: traducción de López Kindler 2023, 78). Exp. I.36: *Mysticus enim numerus debebatur, ut salus populis redderetur: unus in patriarchis annus – denique de hominibus tunc anni proventus fuit, qualis non fuit postea super terram – alius in Moysse et prophetis ceteris, tertius in domini salutaris adventu.*

16 Sobre el particular papel espiritual y salvífico que Ambrosio asigna a las figuras femeninas en su comentario a Lucas: Bonney 1995 y Spataro 1993.

17 Exp. II.23: *Istae gratiam loquuntur, illi intus operantur.*

18 Exp. II.22: *Est et causa pietatis, est etiam norma doctrinae.*

19 Exp. II.22: *Superior venit ad inferiorem, ut inferior adiuvetur, Maria ad Elisabet, Christus ad Iohannem, denique etiam postea, ut sanctificaret baptismum Iohannis, dominus venit ad baptismum.* El principio ya aparece muy claramente en Orígenes, *Hom. in Luc.* VII.1. Esta lectura permite también a Ambrosio resolver una aparente rareza del texto evangélico que, mientras se detiene en la anunciación a Zacarías, la visitación y el nacimiento del Bautista, no menciona los años siguientes de su vida, sino que lo presenta ya como adulto en el desierto. La infancia del precursor no se ha omitido porque sea irrelevante para la historia de Jesús; al contrario, se ha silenciado *altiore consilio* (Exp. II.41). La presencia de Cristo en María, de hecho, actuó tan beneficiosamente en Juan que éste no conoció la infancia en absoluto (*infantiae impedimenta nescivit*). Este es el *topos* retórico del *puer senex*, el niño que muestra rasgos de sabiduría y fortaleza propios de un adulto. Exp. II.30: *Neque enim ullam infantiae sensit aetatem qui supra naturam, supra aetatem in utero situs matris a mensura perfectae coepit aetatis plenitudinis Christi.*

al que los bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego (Lc. 3:16). El evangelista refiere a Juan la profecía de Isaías: “Una voz clama en el desierto” (Is. 40:3 en Lc. 3:4 en *Exp.* II.73: traducción de López Kindler 2023, 133). Con razón se le llama *vox*, comenta Ambrosio, el que anuncia anticipadamente el *Verbum*. La Palabra viene después de la voz precisamente porque es más importante: “la voz, que es inferior, antecede; el Verbo, que es superior, viene después” (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.73: traducción de López Kindler 2023, 133)²⁰. Pero, como escribe San Lucas, Juan comienza a predicar porque el Verbo desciende sobre él. Así que la *vox* es un efecto del *verbum*: “se dirigió el Verbo, siguió la palabra; porque el verbo actúa dentro primero, sigue el oficio de la palabra” (II.67: traducción de López Kindler 2023, 131)²¹.

5. LA GRACIA Y LA LEY

Como hemos visto, hablar de la relación entre Juan y Jesús es hablar de la relación entre lo viejo y lo nuevo. El Bautista, señala Ambrosio, es interpretado por muchos como el tipo de la ley. Esto porque así como la ley denunciaba el pecado sin poder perdonarlo, Juan predicaba la penitencia sin poder eliminar el pecado, algo que la gracia hará más tarde (*Exp.* II.68). Pero no hay oposición pura entre ley y gracia: el concepto de *praenuntius*, con su fuerte finalismo, permite mantener la unidad. El razonamiento es claro, casi silogístico: la ley y los profetas (los que llaman a la penitencia) se concentran en Juan como en su síntesis final; pero el Bautista es el *praenuntius* de Cristo. De ello se deduce que la ley y la penitencia son a su vez *praenuntiae*, una de la Iglesia, la otra de la gracia.

Y por eso muchos aplican a San Juan la figura de la ley, porque la ley fue capaz de denunciar al pecado,

pero no pudo perdonarle. La ley, en efecto, aparta del error, restringe el pecado, persuade a la penitencia a todos aquellos que siguen el camino de los gentiles, a fin de que puedan conseguir la gracia. Ahora bien, *la ley y los profetas han durado hasta Juan* (Lc 16:16) y Juan es el Precursor de Cristo. La ley es antecesora de la Iglesia, como la penitencia lo es de la gracia (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.68: traducción de López Kindler 2023, 131)²².

La misma interpretación de Juan como *typus* de la ley se repite en el comentario del episodio evangélico del interrogatorio del Bautista a Jesús sobre su identidad mesiánica (Lc. 7:18-28. *Exp.* V.93 ss.). La cuestión es espinosa para todos los comentaristas antiguos porque, según el relato del cuarto evangelio, Juan ya había reconocido y señalado a Cristo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Limitándonos a los autores latinos del siglo IV, por ejemplo, Hilario de Poitiers (310-367) en su comentario al Evangelio de Mateo subraya la imposibilidad de aceptar el sentido inmediato del pasaje, es decir, la ignorancia de Juan sobre Jesús, y ve en Juan encarcelado la imagen de la ley que no puede reconocer a Cristo²³. Sin embargo, incluso en un plano literal se puede explicar la misión de los discípulos de Juan, porque no pretende tener una respuesta para la ignorancia de Juan, sino para la de los propios

22 *Exp.* II.68: *Et ideo plerique sancto Iohanni typum legis inponunt, eo quod lex peccatum denunciare potuit, donare non potuit; lex enim unumquemque, qui viam gentium sequebatur, revocat ab errore, restringit a crimine, paenitentiam suadet, ut gratiam consequatur. Lex autem et prophetae usque ad Iohannem, Iohannes autem praenuntius Christi. Ita ecclesiae praenuntia et gratiae paenitentia est.*

23 Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo* 11.2: traducción de Ladaria 2010, 135: “En los hechos que se refieren a Juan se nos ofrece un significado más amplio, y con la realidad de este acontecimiento se descubre una gracia que se manifiesta en que Juan, que ya en sí mismo era profeta, profetizaba también por la situación en que se encontraba, ya que en él se revelaba la imagen de la ley”.

20 *Exp.* II.73: *Vox praecedit inferior, verbum sequitur, quod praecellit.*

21 *Exp.* II.67: *Factum verbum est, vox secuta est; verbum enim prius intus operatur, sequitur vocis officium.*

discípulos: Juan los envía expresamente para que vean las obras mesiánicas del Cristo, para que crean en él, y para que aprendan a no escandalizarse de él cuando llegue el momento de su pasión (Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo* 11.2-3).

Gregorio de Elvira (320-405), retomando una antigua tradición (Orbe, 1985-1996: III, 384), ve en la pregunta una referencia a la misión especial del Bautista de ser precursor no sólo en el mundo, sino también en el reino de los muertos. Asesinado por Herodes, en efecto, Juan desciende a los infiernos para anunciar la inminente venida del Salvador²⁴.

Ambrosio considera que el sentido literal es irremediabilmente contradictorio y pasa a la interpretación espiritual. En *De fide* afirma que el *praenuntius* dudó por ser *typus* de la sinagoga (*Fid.* IV.4). En la *Exposición del Evangelio según Lucas* propone dos interpretaciones: una literal, según la cual el Bautista duda no de la mesianidad de Jesús, que había reconocido antes, sino del hecho de que debe morir (*Exp.* V.98); otra alegórica, que parte de la equivalencia entre Juan y la ley. La ley, prisionera en el corazón de los judíos (*Exp.* V.94), apenas puede dar testimonio de la gracia del bautismo con algunas figuras, pero no puede arrojar la luz de la resurrección del Señor. Por eso Juan (la ley en su estado del Antiguo Testamento) envía a los discípulos a Cristo (la ley en su cumplimiento evangélico) para que conozcan plenamente a Dios: “Juan envía a Cristo a sus discípulos para que obtengan un suplemento de ciencia, porque Cristo es la plenitud de la ley” (*Exposición del Evangelio según Lucas* V.95: traducción de López Kindler 2023, 292)²⁵.

24 Gregorio de Elvira, *Tratados sobre los libros de las santas escrituras* XIV.11-12: traducción de Pascual Torró 1997, 339: “Estando Juan todavía retenido en la cárcel de Herodes, encarga dirigirse al Señor de este modo: ¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro? Pero se refería al que ha de venir a los infiernos, donde el mismo le había de preceder. Pues bien sabía él que ya había venido al mundo, habiéndolo presentado él mismo al pueblo. [...] Dijo estas cosas, porque debía anunciar la venida del Señor en los dos sitios, en el mundo y en los infiernos”.

25 *Exp.* V.95: *Mittit ergo discipulos ad Christum*

6. EL SACRAMENTO Y LA PENITENCIA

Hemos visto que la penitencia es *praenuntia* de la gracia. La cuestión del papel de la penitencia se plantea en el comentario de la escena del bautismo de Jesús. Ambrosio no se explaya porque los hechos son conocidos por su auditorio y porque el propio Lucas en el evangelio es muy conciso y, más que relatar el hecho, lo insinúa (*Exp.* II.83). ¿Qué valor tenía el bautismo de Juan? Era un bautismo de conversión (Lc. 3:3). Las muchedumbres que acudían a Juan eran, en efecto, hijos de Israel devueltos al Señor, tal como había dicho el ángel en el anuncio a Zacarías (Lc. 1:16), porque los que creían en Juan creían realmente en Cristo: Juan, en efecto, predicaba a Cristo y no a sí mismo (*Exp.* I.35). Coherente con su visión general de la relación Antiguo-Nuevo Testamento, Ambrosio adopta “un mismo esquema propedéutico que se repite en tres niveles: historia (Juan/Jesús), economía (ley/evangelio o iglesia) y vida personal (penitencia/gracia)” (Novo Cid-Fuentes, 2003, 152). Por lo tanto, hace una valoración positiva y preparatoria del bautismo de Juan: aunque todavía no era un bautismo en el Espíritu, era ya un bautismo en la fe (*imbre fidei: Exp.* I.36), porque presuponía la fe en el Mesías que iba a venir.

Desde un punto de vista histórico, debemos situar esta reflexión en el trasfondo no sólo de la disputa con los arrianos, sino también del enfrentamiento con los novacianos, contra los que Ambrosio escribió el tratado *De paenitentia* en la segunda mitad de los años ochenta. Los novacianos afirmaban que los pecados graves eran irredimibles: contra ellos Ambrosio debe afirmar que la penitencia está en continuidad con la gracia, para mostrarla

suos Iohannes, ut supplementum scientiae consequantur, quia plenitudo legis est Christus. Esta no es la única interpretación tipológica de Juan. Juan es también tipo del pueblo judío, cuando dice que Cristo tiene que aumentar y él, en cambio, disminuir (Jn 3:30. *Exp.* II.81). En el plano del sentido místico, en cambio, el precursor indica esa cierta *virtus* que, cuando el hombre se dispone a creer en Cristo, prepara su alma llenando de virtud los valles y rebajando las montañas del orgullo (*Exp.* I.38).

como una dinámica eficaz y necesaria para la vida cristiana incluso después del bautismo. Por otra parte, contra los arrianos debe mantener una alteridad entre la penitencia de Juan y la gracia de Jesús para afirmar la no continuidad y la preeminencia de lo divino sobre lo humano. Esta doble necesidad le lleva a decir, por una parte, que el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo son radicalmente distintos, hasta el punto de parecer opuestos, tanto como lo son Juan y Jesús; por otra, que, aunque distintos, el bautismo de penitencia y el bautismo de gracia son también cercanos²⁶.

La proximidad y distinción entre penitencia y gracia aparece en la *Expositio* del salmo 118: comentando el versículo 123 (letra Ayin), “mis ojos se han consumido en espera de tu salvación” (*oculi mei defecerunt in salutare tuum*), Ambrosio vincula el tema de la vista a los dos lugares diferentes donde bautizaban Jesús y Juan. Según el relato del cuarto evangelio, Juan bautizó en Ainón (Jn. 3:23). El nombre de este lugar puede interpretarse como ‘ojo de las penas’ (*oculus suppliciorum*), es decir, una visión de tormento (*Exp. ps. CXVIII* 16.2). Los que accedían al bautismo de Juan lo hacían por miedo a los castigos divinos que éste amenazaba. Los que en cambio se acercan al bautismo de Cristo lo hacen porque ven la gracia de la pasión de Cristo. Por tanto, señala Ambrosio, una cosa es el nombre del lugar Ainón y otra el de la letra Ayin. Sin embargo, esta diferencia se recompone haciendo de las dos ‘vistas’ dos estadios distintos de perfección del alma. El alma imperfecta teme el castigo, el alma perfecta tiene la vista pura y no desea escapar del tormento, sino obtener el cielo: “Y quizás el de un alma imperfecta es un ‘ojo de

penas’, pero el de una perfecta es un ‘ojo de gracia’, más puro y sincero, que es el designado por esta letra. A ella se dirige el alma del justo, porque la imperfecta desea solamente evitar el juicio a su pecado, mientras la perfecta aspira a adquirir el premio del Reino de los cielos” (*Exposición del salmo 118* 16.19: traducción de López Kindler 2020, 474)²⁷.

La oposición se reconduce a la unidad mediante el concepto del *processus virtutis* del alma. Ningún hombre comienza con la perfección, pero puede alcanzarla. Todos, por tanto, comienzan con la penitencia, como si llegaran al bautismo de Juan, y sólo lentamente, a través del dolor por sus pecados, que es como un bautismo espiritual, llegan a recibir el sacramento de Cristo.

Nos imaginamos, sin embargo, que por el hecho de que un alma tiene ambos ojos –el de las penas y el de la gracia–, el izquierdo es el de las penas y el derecho el de la gracia, porque los hombres no pueden ser perfectos desde el principio, sino que ascienden por un progreso gradual en la virtud. Por tanto, al comienzo cada alma accede, por así decir, al bautismo de Juan, con el fin de mandar por delante la penitencia por los pecados y, en proceso paulatino, una vez que haya derramado lágrimas por sus pecados, ya limpia por un bautismo espiritual, recibe el sacramento de Cristo (*Exposición del salmo 118* 16.19: traducción de López Kindler 2020, 474)²⁸.

27 *Exp. ps. CXVIII*, 16, 19: *Et imperfectae fortasse animae oculus suppliciorum est, perfectae autem oculus gratiarum est purior atque sincerior, qui significatur hac littera, ad quam iusti forma dirigitur, quia imperfecta peccati tantummodo iudicium declinare desiderat, perfecta vero meritum regni caelestis adquirere* (véase también *Expl. ps. XXXVII*, 3).

28 *Exp. ps. CXVIII* 16.19: *Praesumimus tamen, eo quod utrumque oculum una anima habeat, et oculum suppliciorum et oculum gratiae, laevum oculum suppliciorum, dextrum gratiae, quia non a primo homines possunt esse perfecti, sed per processum virtutis ascendunt. Ante igitur unaquaeque anima quasi ad baptismum*

26 En las distintas obras, Ambrosio oscila entre una visión más discontinuista y otra más continuista entre los dos bautismos: en *El Espíritu Santo* y en la *Exposición del Salmo 118* se inclina más por considerar la continuidad, teniendo también en el trasfondo la doctrina origeniana del doble perdón por la gracia y por la penitencia. En cambio, en la *Exposición del Evangelio según Lucas* se detiene más extensamente en las diferencias entre la obra del hombre y la obra de Dios, quizá, como ya se ha dicho, debido a la extendida preocupación antiarriana del comentario: véase Novo Cid-Fuentes 2003, 153-160.

Pero Cristo no es sólo la meta del camino, sino también el motor de todo el *processus*. De hecho, es el autor del bautismo de Juan: “Habiendo de bautizar en el Espíritu Santo y en el fuego, anunció el sacramento del bautismo por Juan” (*La penitencia* I.8.34: traducción de Garrido Bonaño 1993, 53)²⁹. El bautismo de Juan, por tanto, es ya un acto de Cristo.

Precisamente porque la diferencia entre la penitencia (Juan) y la gracia (Cristo) no es un contraste, la Iglesia mantiene ambas. Contra los seguidores de Novaciano, que se creían puros y no necesitados de penitencia, Ambrosio reitera que la penitencia es necesaria en el proceso de conversión: debido al vínculo intrínseco entre el bautismo de Juan y el de Cristo, quienes se niegan a someterse al primero –como era el caso de los judíos (*De paen.* II.6.44)– o no se someten espiritualmente a la penitencia, pierden el acceso a la gracia de Cristo, porque desprecian el plan de Dios que estableció esta sucesión. Como prueba de ello, Ambrosio trae el hecho de que el propio Jesús se hizo bautizar, él que no tenía necesidad de penitencia, y lo hizo precisamente para enseñar que la penitencia es necesaria (*De paen.* I.8.39; *Exp.* II.90-91; *De sacr.* I.5.15-16).

Los novacianos que rechazan la posibilidad de la penitencia se parecen a los fariseos del Evangelio que rechazan el bautismo de Juan. El sexto libro de la *Expositio* se abre con un comentario sobre la frase: “Y todo el pueblo que le oyó y los publicanos reconocieron la justicia de Dios, siendo bautizados con el bautismo de Juan; los fariseos, en cambio, y los legistas frustraron el designio de Dios acerca de ellos, no haciéndose bautizar por él” (Lucas 7:29-30 en *Exp.* VI.1: traducción de López Kindler 2023, 307). Lo que llama la atención de Ambrosio es el lema *iustificari deum*. Dios se justifica en el bautismo de Juan y es despreciado por los que no aceptan el

bautismo: el pecador que confiesa su pecado a Dios, de hecho, atestigua que Dios es justo, se somete a la voluntad de Dios y espera la gracia (*Exp.* VI.4). Los que rechazan el bautismo de Juan, es decir, los que no admiten que son pecadores necesitados de la gracia, desprecian el plan divino de salvación. En el libro quinto, tratando de la verdadera y falsa justicia, Ambrosio había afirmado lapidariamente: “si la gracia es fruto de la penitencia, es evidente que aquel a quien desagrade la penitencia renuncia a la gracia” (*Exposición del Evangelio según Lucas* V.22: traducción de López Kindler 2023, 254)³⁰.

El bautismo de Juan, pues, históricamente anterior al bautismo cristiano, se convirtió en un componente indispensable de éste. Era ya una revelación parcial de la verdad del bautismo cristiano, en el que el elemento de la penitencia no queda abolido, sino sublimado. La sala bautismal es, de hecho, el misterio más íntimo de la Iglesia; allí descubrió el *consilium dei*, cómo Dios hace justos a los hombres (*Exp. ps.* CXVIII 1.17).

7. LA MANIFESTACIÓN TRINITARIA EN EL BAUTISMO DE JESÚS

Veamos ahora el aspecto de la escena del bautismo de Cristo que Ambrosio utiliza en clave explícitamente antiarriana: la manifestación trinitaria. En Lc. 3:21 leemos que sobre el recién bautizado Jesús desciende el Espíritu Santo en forma de paloma mientras una voz dice desde el cielo: “Tú eres mi Hijo amado, en ti he puesto mi complacencia”. La voz del cielo es la voz de Dios, que, según Ambrosio, no se manifestó para Jesús, como si no supiera que era el Hijo, sino para Juan. Dios Padre da testimonio al Bautista de la misión del Hijo. El Espíritu Santo también se manifiesta en forma de paloma para que Juan pueda creer y dar testimonio no sólo del Hijo, sino de toda la Trinidad: “Por tanto, Cristo descendió al agua y, como una paloma, descendió el Espíritu

Iohannis venit, ut praemittat paenitentiam delictorum, et in processu paulatim, ubi sua peccata defleverit, spiritali absoluta baptisate Christi accipit sacramentum.

²⁹ *De paen.* I.8.34: *Baptizaturus quoque in spiritu sancto et igni, per Iohannem baptismatis sacramenta praemisit.*

³⁰ *Exp.* V.22: *Si gratia ex paenitentia, utique qui fastidit paenitentiam abdicat gratiam.*

Santo. También Dios Padre habló desde el cielo. ¡Tienes la presencia de la Trinidad!” (*Los sacramentos* I.5.19: traducción de Cervera Barranco 2005, 78)³¹.

En una pieza de abierta polémica antiarriana, Ambrosio señala que el Padre quiso mostrarnos que está presente en el Hijo diciendo: *filius meus es tu, in te conplacui* (Lc. 3:22. Cf. *Exp.* II.94); y el testimonio del Padre se confía al testimonio del Bautista, en quien Cristo mismo creyó, cuando pensó que debía ser bautizado por él:

Si buscas el testimonio del Padre, le has escuchado de la boca de Juan. Cree a aquel a quien Cristo se confió para ser bautizado, ante quien el Padre acreditó a su Hijo con voz del cielo, al decir: *Este en mi hijo, el amado, en quien me complazco*. ¿Dónde están los arrianos, a quienes desagrada el Hijo, que ha encontrado agrado en el Padre? [...] Él es testigo del Hijo. Si se duda del Hijo, no se cree en el testimonio paterno (*Exposición del Evangelio según Lucas* II.94-95: traducción de López Kindler 2023, 151)³².

Ambrosio considera central la fe del Bautista. Juan debe creer al Padre: Ambrosio tiene en mente el relato del cuarto evangelio según el cual Dios dijo a Juan que aquel sobre quien verá descender y permanecer al Espíritu es el que bautiza en el Espíritu (Jn. 1:33), citado por ejemplo en *De Spiritu Sancto* (*De Sp. San.* III.1.2-4). Pero también debe creer (según la versión mateana) que debe bautizar a aquel a quien reconoce como más fuerte que él (Mt. 3:14-15). El bautismo de Cristo y la manifestación trinitaria marcan así, en la lectura ambrosiana, un progreso en la fe y el

ministerio del Bautista: si antes era el precursor que anunciaba con fe la inminente venida de Cristo, a partir de este momento se convierte en el testigo de las tres personas divinas en su unidad y distinción.

Así dijo Juan que lo había visto y así también lo escribió Marcos. Pero Lucas añadió que *el Espíritu Santo descendió en forma corporal como una paloma*, sin que piense en que se trate de una encarnación, sino que es la apariencia exterior. Y precisamente (el Espíritu) manifiesta una apariencia exterior, para que gracias a la apariencia pudiera creer el que no veía al Espíritu, y gracias a la apariencia exterior declarar que le es común con el Padre y el Hijo un único honor en el mando, una única actividad en el misterio y un único don en el bautismo, a no ser que lo creamos impotente de que el siervo se pueda bautizar en aquél en el cual es bautizado el Señor (*El Espíritu Santo* III.1.4: traducción de Granado 1998, 178)³³.

La misma coexistencia de los temas de la fe de Juan y del Espíritu que desciende como una paloma se repite en el *De sacramentis*, donde Ambrosio explica a los bautizados que la eficacia del bautismo deriva del bautismo de Cristo, donde actúa toda la Trinidad. En el agua del Jordán, explica Ambrosio, primero descendió Cristo y luego descendió el Espíritu, para que no pareciera que Cristo necesitara la santificación del agua, ya que él mismo era

31 *De sacr.* I.5.19: *Ergo descendit in aquam Christus, et spiritus sanctus sicut columba descendit, pater quoque deus locutus e caelo est: habes praesentiam trinitatis.*

32 *Exp.* II.94-95: *Si patris testimonium quaeris, audisti a Iohanne. Crede ei cui se baptizandum credidit Christus, cui pater filium caelesti voce commisit dicens: hic est filius meus dilectus, in quo conplacui. Ubi sunt Arriani, quibus non placet filius, in quo conplacuit pater? [...] Testis est ille de filio. Si dubitatur de filio, paterno non creditur testimonio.*

33 *De Sp. San.* III.1.4: *Sic et Iohannes vidisse se dixit, ita scripsit et Marcus, Lucas autem addidit quod corporali specie descendit spiritus sanctus sicut columba, nec incarnationem illam putat fuisse, sed 'speciem'. Ideo autem speciem praetendit, ut per speciem crederet, qui spiritum non videbat, et per speciem declararet unius honoris in imperio, unius operationis in mysterio, unius muneris in lavacro cum patre et filio sibi esse consortium, nisi forte invalidum credimus, ut in eo baptizetur servulus, in quo baptizatus est dominus.* Sobre este tema, cf. Granado Bellido 1983.

el santificador junto con el Espíritu (*De sacr.* I.5.18)³⁴.

Aquí nos encontramos con la misma lógica que hallamos más arriba en el comentario al episodio de la visitación, en el que Ambrosio descubre la regla de la acción divina, en la que es el superior quien se acerca al inferior. El principio que rige la visitación proporciona así la clave para interpretar también el bautismo del Señor: así como la proximidad de Jesús, todavía en el seno de María, preparó a Juan para su duro ministerio profético, así su venida para ser bautizado es el acercamiento del Señor a su siervo para santificar su acción.

8. EL MARTIRIO DE JUAN

Concluimos este breve recorrido con una mirada a la muerte de Juan. Precursor en el nacimiento y la predicación, el Bautista lo fue también en la muerte, realizando así plenamente el anuncio del ángel: “es asimismo verdad que san Juan marchará ante el Señor, nacido como Precursor suyo y heraldo de su muerte” (*Exposición del Evangelio según Lucas* I.38: traducción de López Kindler 2023, 80)³⁵.

Ambrosio menciona a menudo el martirio de Juan. Pero, más en general, se muestra muy apegado al aspecto martirial de la santidad. A este respecto, Cécile Lanéry habla de una “omnipresencia de los mártires” como característica sobresaliente de la hagiografía ambrosiana. Al mismo tiempo que Atanasio, Jerónimo y Sulpicio Severo elaboraban nuevos modelos de santidad con biografías de monjes y obispos, Ambrosio insistía en el martirio de un modo muy tradicional: “À une sainteté égale et diffuse, portée par le lent déroulement d'une biographie complète, Ambroise préférait en général la sainteté héroïque des temps de crise et de persécution” (Lanéry 2008, 290).

34 Cf. *De Sp. San.* III.4.25, donde las tres personas santifican a todos. Un paralelo de todo el pasaje en *De sacramentis* se encuentra en *De mysteriis* 4.24-25. Cf. también *De Sp. San.* III.14.96.

35 *Exp.* I.38: *Bene etiam praeibit ante faciem domini sanctus Iohannes, qui praeunius natus et praeunius mortuus est.*

La *Expositio* sobre el Evangelio de Lucas habla del martirio como el cumplimiento del papel de *praenuntius Christi* que desempeñó el Bautista en su nacimiento y predicación (*Exp.* V.109). En el Evangelio (Lc. 7:24-26), la figura de Juan es justamente alabada por el propio Jesús precisamente por su valentía: habiendo dejado a un lado su apego a la vida, Juan no se acobardó ante el miedo a la muerte y no dejó de proclamar la justicia (*Exp.* V.103). La *Expositio* no contiene ningún relato de la muerte de Juan, porque el episodio está ausente del evangelio de Lucas. Sin embargo, Ambrosio ya lo menciona en su primera obra, el *De virginibus*, cuando advierte a las vírgenes del peligro de emborracharse y bailar. La muerte de Juan el Bautista es, de hecho, un ejemplo de las perniciosas consecuencias del baile (*De virginib.* III.25). Para impresionar bien la enseñanza, la expone como si fuera un caso judicial, según los puntos de retórica: *quis et a quibus et quam ob causam, quomodo et quo tempore* (*De virginib.* III.26). Tras mostrar brevemente la criminalidad del hecho, Ambrosio se lanza a una descripción más amplia y dramática de los acontecimientos – la descripción de la escena en la que Herodes recibe la cabeza de Juan en una bandeja antes de entregársela a Herodías es especialmente macabra– para terminar exhortando de nuevo a las mujeres a abstenerse de bailar y a enseñar a sus hijas a hacer lo mismo, y a los hombres a evitar los banquetes de individuos despreciables (*De virginib.* III.27-31)³⁶.

El episodio se menciona también en *De Nabuthae*, donde Herodes es siempre *exemplum* de los ricos y poderosos injustos (*De Nab.* 5.20). En otros contextos, sin embargo, la responsabilidad recae más en Herodías. Así ocurre en el comentario al Salmo 35 (*Expl. ps.* XXXV 13) y en la Epístola 76. Esta última es una carta que Ambrosio escribió a su hermana en abril de 386 para contarle el conflicto con los

36 El *exemplum* de Juan Bautista en este pasaje del *De virginibus* (III.26-31) también tuvo una difusión autónoma. Aparece, por ejemplo, en un homiliario mantovano del siglo XII, con el título *Sermo sancti Ambrosii episcopi*: Mantova 376 (Lanéry 2008, 299, nota 29).

arrianos y la persecución sufrida a manos de la emperatriz en los recientes acontecimientos de Semana Santa. La fuerza de Juan al oponerse al pecado de Herodes y su muerte a manos de Herodías le parecen a Ambrosio, perseguido por Justina, madre de Valentiniano II, el *typus* neotestamentario de su propia situación y un ejemplo del que aprender valor: Juan fue capaz de reprender al rey y murió a manos de una mujer. No hay nada peor que ser tentado o perseguido por una mujer: Job fue tentado por su mujer, Adán por Eva, Elías fue perseguido por Jezabel y, finalmente, Juan el Bautista fue víctima de Herodías (*Ep. LXXVI* 16-18).

Pero, de forma más general, Ambrosio se compara con Juan el Bautista siempre que se opone a la sociedad. En *De virginitate*, por ejemplo, hablando de las consagraciones virginales de las jóvenes milanesas, menciona las dificultades y la oposición que encuentra, a menudo por padres que quieren que sus hijas, aun ya consagradas, se casen de todos modos, empujándolas así a traicionar a Cristo, y recuerda el caso de Juan Bautista:

Sobre este punto también nosotros somos acusados. ¿Por qué motivo? ¿Porque prohibimos unas nupcias ilícitas! Entonces que acusen también de la misma culpa a Juan Bautista. Y como probablemente no tengamos nada que en nosotros pueda ser aprobado, se nos quiere condenar en aquello mismo que ha sido aprobado en el profeta. ¿O acaso hemos traído un ejemplo del cual uno se debe avergonzar? Pero, tratad de recordar por qué motivo sufrió el martirio. El motivo de su pasión fue ciertamente éste: *No te es licito* –dice– *tener aquella mujer por esposa* (Mt. 14:4). Si esto es así de la mujer de un hombre, ¿cuánto más lo será de una virgen consagrada? Si esto fue dicho a un rey, ¿con cuánta mayor razón deberá decirse de las personas privadas? ¿Y demos gracias a Dios que no haya aquí ningún Herodes, y que fuese verdad que

no hubiese aquí ninguna Herodías! (*La virginidad* 3.11: traducción de Ramos-Lissón 2011, 120)³⁷.

Basándose en textos como éste, el autor anónimo del *De vita et meritis Ambrosii*, biografía escrita en Milán, probablemente durante el pontificado de Angilberto II, entre 824 y 859 (Tomea 2015), puede ver en Juan el Bautista al precursor del propio Ambrosio. Hacia el final de la obra, en efecto, tras narrar la muerte y los funerales del santo obispo, el autor anónimo se permite comparar la virtud de los antiguos justos con la de Ambrosio, para mostrar la superioridad o igualdad de este último. En la lista de los justos, todas figuras del Antiguo Testamento comentadas en las obras exegéticas ambrosianas, aparece también el Bautista, junto con David y Elías. Mientras que David es famoso por su mansedumbre y amor a Dios –y Ambrosio le supera en esto–, Elías y Juan son igualados por el valor con que se opusieron a los gobernantes y soportaron sus persecuciones, animados por el celo por el Señor:

Finalmente, para llegar a los profetas, de los cuales los más eminentes son David, Elías y Juan, en verdad en casi todas las acciones Ambrosio es similar a los profetas Elías y Juan. En efecto, ardientes de celo por Dios, uno de ellos soportó la persecución de Jezabel, el otro las asechanzas de Herodías. Pero Ambrosio no denunció a dos o tres, sino en conjunto a innumerables tiranos poderosos, mucho más crueles que aquellos. Lo hizo con justicia, pero

37 *De virginit.* 3.11: *Quo in negotio etiam nos vocamur in culpam. Quam tandem? Quia nuptias prohibuimus illicitas? Vocent ergo in eandem culpam etiam baptismam Ioannem. Et cum aliud nihil forte habeamus quod probetur in nobis, hoc solum condemnetur in nobis quod probatum est in propheta. An erubescendum protulimus auctorem? Quam vero causam aliam habuit ille martyri repetite animo. Causa illius passionis certe haec fuit: Non licet, inquit, tibi eam uxorem habere. Si hoc de uxore hominis, quanto magis de virgine consecrata? Si hoc regi dictum est, quanto magis dicendum privatis? Gratias itaque divinitati, quod hic nullus Herodes atque utinam nulla Herodias!*

injustamente fue perseguido por ellos. Basta haber mencionado brevemente estas cosas de los autores del Antiguo Testamento para mostrar que nuestro Ambrosio no se diferenciaba en nada de ellos (*Vida y méritos de Ambrosio* 91-93: traducción propia)³⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDICIONES

- Adrien, M. (Ed.). 1957. *Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*. CCSL 14. Turnhout: Brepols.
- Anon. 1973. *De vita et meritis sancti Ambrosii* (BHL 377d). Courcelle, P. (Ed.), *Recherches sur saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, 49-121. Paris: Études Augustiniennes.
- Dückers, P. (Ed.). 2009. *Ambrosius Mediolanensis. De virginibus*. Fontes christiani 81. Turnhout: Brepols.
- Petschenig, M. (Ed.). 1999. *Ambrosius Mediolanensis. Explanatio Psalmorum XII*. CSEL 64 (*editio altera*). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Faller, O. (Ed.). 1955. *Ambrosius Mediolanensis. Explanatio symboli. De sacramentis. De Mysteriis. De paenitentia. De excessu fratris. De obitu Valentiniani. De obitu Theodosii*. CSEL 73. Wien-Pichler: Hoelder-Tempsky.
- Faller, O. (Ed.). 1962. *Ambrosius Mediolanensis. De fide ad Gratianum Augustum*. CSEL 78. Wien-Pichler: Hoelder-Tempsky.

- Faller, O. (Ed.). 1964. *Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto libri tres. De incarnationis Dominicæ sacramento*. CSEL 79. Wien-Pichler: Hoelder-Tempsky.
- Faller, O. y Zelzer, M. (Eds.). 1968-1969. *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae*. 4 vols. CSEL 82.1-4. Wien: Hoelder-Pilcher-Tempsky.
- Gazzaniga, I. (Ed.). 1953. *Ambrosius Mediolanensis. De virginitate liber unus*. Torino: Paravia.
- Gori, F. 1989. *Ambrosius Mediolanensis. De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera = SAEMO 14,2. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.
- Petschenig, M. y Zelzer, M. (Ed.). 1999. *Ambrosius Mediolanensis. Expositio psalmi CXVIII*. CSEL 62 (*editio altera*). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Schenkl, C. (Ed.). 1897. *Ambrosius Mediolanensis. De Iacob. De Ioseph. De patriarchis. De fuga saeculi. De interpellatione Iob et David. De apologia David. Apologia David altera. De Helia et ieiunio. De Nabuthae. De Tobia*. CSEL 32. Prague-Wien-Leipzig: Tempsky-Freytag.
- Sieben, H. J. (Ed.), 1991-1992. *Origenes. In Lucam homiliae*. Fontes christiani 4,1-2. Freiburg i. Br.: Herder.

TRADUCCIONES

- Cervera Barranco, P. 2005. *Ambrosio de Milán, Explicación del símbolo. Los sacramentos. Los misterios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Garrido Bonaño, M. 1993. *Ambrosio de Milán. La penitencia*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Granado, C. 1998. *Ambrosio de Milán, El Espíritu Santo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Ladaria, L. F. 2010. *Hilario de Poitiers. Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

38 *De vita et mer. Ambr.* 91-93: *Postremo ut ad prophetas transeamus, quorum eminentiores videntur David, Helias ac Iohannes, [...] ecce vere in cunctis paene actibus hic Heliae et Iohanni prophetis videtur assimilis. Nam unus ipsorum Iezabelis persecutionem, alter Herodiae insidias, zelum Dei zelando perpessi sunt. At iste non duos aut tres, sed innumeros insimul positos in potestate tyrannos, immo longe illis saeviores iuste corripuit, sed iniuste ab illis insecutus est. Haec de veteris testamenti auctoribus breviter praelibasse sufficiat, ut monstraremus Ambrosium nostrum in nullo illis fuisse dissimilem.*

- López Kindler, A. 2023. *Ambrosio de Milán. Exposición del Evangelio según Lucas*. Madrid: Ciudad Nueva.
- López Kindler, A. 2020. *Ambrosio de Milán, Exposición del Salmo 118*. Madrid: Ciudad Nueva.
- López Kindler, A. 2014. *Orígenes. Homilias sobre el Evangelio de Lucas*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Pascual Torró, J. 1997. *Gregorio de Elvira. Tratado sobre los libros de las Sagradas Escrituras*. Ciudad Nueva.
- Ramos-Lissón, D. 2011. *Ambrosio de Milán. Sobre las vírgenes. La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación la virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva.
- BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**
- Bonney, G. 1995. L'esegesi di sant'Ambrogio in relazione alle figure femminili dell'Expositio secundum Lucam. *Salesianum* 57, 123-130.
- Castellano, A. 1998. *La exégesis de Orígenes y de Heracleón a los testimonios del Bautista*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Coppa, G. 1978. Introduzione. En: Sant'Ambrogio, *Esposizione del vangelo secondo Luca*, 9-63. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera = SAEMO 11. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.
- Cracco Ruggini, L. 1998. *Il 397: l'anno della morte di Ambrogio*. En Pizzolato, L. F. y Rizzi, M. (Eds.), *Nec timeo mori: Atti del congresso internazionale di studi Ambrosiani nel 16 centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 apr. 1997)*, 7-10. *Studia Patristica Mediolanensia* 21. Milano: Vita e Pensiero.
- Flores Ramos, M. A. 1983. *El testimonio mesiánico de Juan Bautista (Jn. 1,6-8.15.19-36). Un estudio de exégesis patristica al cuarto evangelio*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (pro manuscripto).
- Granado Bellido, C. 1983. El Espíritu y el Bautista en San Ambrosio de Milán. *Communio* 16, 183-199.
- Kelhoffer, J. A. 2005. *The Diet of John the Baptist. "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, segunda serie 176. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lanéry, C. 2008. *Ambroise de Milan hagiographe*. Collection d'Études Augustiniennes – Série Antiquité 183. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Lupieri, E. 1988. *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*. Brescia: Paideia.
- Marichal, R. 1974. *Jean le Baptiste. II. Dans la tradition*. En *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, coll. 184-192. Paris: Beauchesne.
- Novo Cid-Fuentes, A. 2003. *Los misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milan*. Santiago de Compostela: Instituto teológico compostelano.
- Orbe, A. 1987. *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 2 vols. *Analecta Gregoriana* 248. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Orbe, A. 1985 - 1996. *Teología de San Ireneo: comentario al libro V del "Adversus haereses"*, 4 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Palanque, J.- R. 1933. *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*. Paris: E. de Boccard.
- Pizzolato, L. F. 1978. *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*. *Studia Patristica Mediolanensia* 9. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Spataro, R. 1993. *Uterum mysterii. La figura di Maria in Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam, Liber secundus*. *Salesianum* 55, 641-656.
- Simonetti, M. 1975. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Starowiejsky, M. 2007. *Giovanni Battista*. En: *Nuovo dizionario patristico e di antichità*

- cristiane*, coll. 2187-2188. Genova-Milano: Bompiani.
- Stuart Williams, M. 2017. *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan. Community and Consensus in Late Antique Christianity*. Cambridge: University Press.
- Tomea, P. 2015. L'immagine e l'ombra di ambrogio nell'agiografia «italiana» dei sec. V-XI. En Boucheron, P. y Gioanni, S. (Eds.), *La mémoire d'Ambroise de Milan: Usages politiques et sociaux d'une autorité patristique en Italie (v^e-xviii^e siècle)*, 299-328. Paris: Éditions de la Sorbonne, 299-328.
- Visonà, G. 2004. *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera = SAEMO 25/26*. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova.

