
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Emmanuel MARFORI Y CUELLO

La teología de la transfiguración en los Padres Latinos

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

Pamplona
2010

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 28 mensis aprilis anni 2010

Dr. Lucas Franciscus MATEO-SECO

Dr. Ioannes Antonius GIL

Coram tribunali, die 25 mensis iunii anni 2009, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LVI, n. 2

Presentación

Resumen: La Tesis se centra en las principales afirmaciones teológicas de escritores en latín (la mayoría de los cuales eran Padres de la Iglesia) sobre la Transfiguración de Jesús, según los Sinópticos. Después de tratar sobre doce documentos íntegros sobre el tema, se pasa a lo que treinta y ocho autores dicen sobre la Transfiguración, bien aludiendo a ella, bien sólo mencionándola, bien explicándola.

Los autores en latín no se han propuesto a hacer una teología sistemática sobre la Transfiguración de Jesús. Sin embargo, su referencia a la Transfiguración de Jesús puede sistematizarse, siguiendo la *ordo lectionis* de los pasajes de los Sinópticos. Hay interpretaciones alegóricas interesantes sobre, por ejemplo: «degustar» la muerte, los seis (u ocho) días, el sol y la nieve. El evento de la Transfiguración, cuya historicidad no fue cuestionada por los autores estudiados, apunta principalmente: al pasado (como el cumplimiento de la profecía veterotestamentaria), al presente (en tiempos de Jesús de Nazaret, como motivo de esperanza poco antes de la Pasión, y como una indicación de la divinidad de Jesús, como el Hijo amado por el Padre), al futuro (la referencia a la Iglesia como las vestiduras de Jesús transfigurado) y al final (como una prefiguración de la venida del Hijo del Hombre en su Reino). La Tesis no pretende «resolver» ningún problema; más bien, sólo apunta al misterio del evento de la Transfiguración.

Abstract: The Dissertation focuses on the principal theological affirmations of writers in Latin, mainly Church Fathers, about Jesus' Transfiguration, according to the Synoptic Gospels. After dealing with twelve complete documents on the topic, the Dissertation passes on to what thirty-eight Latin authors have to say about the Transfiguration narratives, whether they allude to it «or a part of it», or mention it, or deal with it more thoroughly.

The Latin authors discussed did not do a systematic theology about Jesus' transfiguration. However, their reference to Jesus' Transfiguration can be systematized, following the *ordo lectionis* of the Synoptic narratives. There are interesting allegorical interpretations about, for example: «tasting» death, the six (or eight) days, the sun and the snow. The Transfiguration-event, the historicity of which was never questioned by the writers studied, mainly points to: the past (as a fulfillment of the Old Testament prophecy), the present (at the time of Jesus of Nazareth, as a cause for hope just before the Passion, and as an indication of Jesus' divinity, as the Son beloved by the Father), the future (the reference to the Church as the vestments of Jesus transfigured) and the end (as a foretaste of the coming of the Son of Man in his Kingdom). The Dissertation does not aim to «resolve» any problem; rather, it only points to the mystery of the Transfiguration event.

La Transfiguración de Jesús de Nazaret, tal como nos la narran los Evangelios Sinópticos, ha dado pie a que muchos autores y escritores en latín reflexionen sobre ella. La Tesis trata de recorrer lo que algunos autores cristianos –que han escrito en latín– han reflexionado sobre el tema siempre fecundo de la Transfiguración de Jesús.

El extracto de la Tesis Doctoral –la Sección III de la misma– que se verá a continuación intenta recoger y presentar al lector un trabajo de síntesis teológica sobre los diferentes elementos que han sido reflexionados por los autores cristianos latinoparlantes del s. II hasta el s. IX. De ninguna manera se pretende, con esto, sustituir el trabajo de análisis que se ha hecho en las dos primeras Secciones de la Tesis. Tan sólo se pretende presentar un hilo conductor, escogiendo el orden de presentación seguido por los relatos Sinópticos sobre la Transfiguración de Jesús.

Permítaseme recorrer en breve el *iter studii* sobre la Teología de la Transfiguración en los Padres Latinos, para luego señalar los límites de este estudio, y los posibles caminos para investigaciones ulteriores.

En cuanto al itinerario del estudio, la primera sorpresa vino con la puesta por escrito de la Introducción de la Tesis, la cual ha sido el mapa donde se ubicaría este estudio dogmático sobre la Transfiguración en la Patrística latina. Además de encontrar diferentes estudios exegéticos en torno a los pasajes de los Sinópticos sobre este tema, desde la simple afirmación hasta la negación de la Transfiguración como evento histórico, es sorprendente la falta de un estudio sistemático que comente y organice los escritos de los Padres latinos sobre la Transfiguración. A lo más que se llegó fue a publicar antologías de extractos de los escritos de algunos Padres latinos sobre la Transfiguración. Nada más. Así que la búsqueda de ejemplos de escritos sobre la Transfiguración desde el s. XIX hasta principios del s. XXI ha supuesto un esfuerzo notable. Repito aquí que la Tesis no pretende «solucionar» ninguna polémica, sino que tan sólo intenta presentar la voz de los Padres sobre el tema de la Transfiguración de Jesús.

Había dicho en la Introducción de la Tesis, que había sido una sorpresa gratísima encontrar mucho material para la Tesis, ya que –personalmente– creía que no encontraría más que tres homilías. Y nada más. Pero cuando busqué textos en el *Corpus Christianorum Series Latina* de Brepols (Bélgica), en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Austria), en las *Sources Chrétiennes* (Paris), en las *Opera Omnia* tanto de San Ambrosio como de San Agustín, no me esperaba la cantidad de referencias al relato evangélico sobre la Transfiguración de Jesús.

Junto a la cantidad de textos, bien textos íntegros, bien extractos de textos (los cuales se toman de ciento y diecisiete obras escritas en latín, desde el s. II hasta el s. IX) encontrados sobre el tema, he comprobado los múltiples enfoques que los autores mencionados en la Tesis (cuarenta autores en total) han empleado al hablar del pasaje evangélico sobre la Transfiguración de Je-

sús. Por una parte, los múltiples enfoques se deben a las diversas situaciones en las cuales se escribe o se plantea una reflexión sobre la Transfiguración, ya sea como una refutación de Tertuliano contra Marción, ya sea un sermón pensado por San Agustín para ser predicada durante el tiempo cuaresmal. Los múltiples enfoques se deben también, y sobre todo, al carácter inagotable del misterio de Jesús Transfigurado, o sea, de Jesús que se transfiguró en la cima de un monte –que la tradición llama el Tabor– después de que Jesús hubiera subido allí con tres de sus discípulos.

La veracidad del evento histórico de la Transfiguración de Jesús no ha sido dudado por ningún Padre latino. Sólo a finales del s. XIX, hasta la primera mitad del s. XX, han surgido teorías que incluso negaban la historicidad de la Transfiguración de Jesús. Ahora bien, decir que fue un evento histórico no quiere decir que se pueda hacer un estudio que matemáticamente calibre los parámetros espacio-temporales del evento, porque el evento histórico de la Transfiguración de Jesús es el permitir Dios que unos hombres vean que Jesús es el Hijo amado por el Padre. Y esta teofanía-cristofanía ha llegado hasta nuestros días a través de los tres relatos en los Evangelios.

Así, la inagotabilidad del misterio de Jesús transfigurado, el cuarto Misterio de Luz –según indica Juan Pablo II– da la razón de ser de la multiplicidad de enfoques presente en los escritos de los autores latinos estudiados.

El desarrollo de los principales enfoques ha sido sintetizado en la Tercera Sección de la Tesis. Allí, entre muchos puntos interesantes, como pueden ser, por ejemplo, la interpretación de San Jerónimo de los distintas formas de ponerse en contacto con la muerte, o la inteligencia de las Escrituras (de nuevo, de San Jerónimo), hay que destacar sobre todo –en mi opinión– tres escenas: primera, la misma Transfiguración de Jesús de Nazaret; segunda, la presencia de Moisés y de Elías; y tercera, la voz del Padre desde la nube dando testimonio sobre Jesús, su Hijo amado. Vayamos por partes.

La interpretación que los Padres latinos dan al acto de transfigurarse Jesús ya se entrevé por la nomenclatura que le dan: *uisio*, *uisio magna*, y *sacramentum magnum* (según San Agustín), *mysterium* (según Verecundus Iuncensis). Las alusiones al sol y a la nieve, con la interesante noción de *humedad espiritual* (de San Ambrosio de Milán), son expresiones humanas, que por más excelsas que sean, no dejan de ser expresiones limitadas, balbuceos de lo poquísimos que uno capta del Misterio que es Jesús transfigurado. Además, la referencia de Hilario de Poitiers, de que el cuerpo de Jesús, siendo verdadero cuerpo humano, no es un cuerpo humano cualquiera, resalta la veracidad de la En-

carnación del Verbo, no sólo contra los herejes que la niegan, sino como una reafirmación del amor divino a los hombres que se encarna, que se hace carne, que entra –por así decirlo– en la historia del género humano.

La segunda escena que quiero glosar ahora es la de Jesús transfigurado en medio de Moisés y de Elías. Ya lo decía Tertuliano: que la presencia de estas dos figuras del AT dejan fuera de toda duda no sólo la relación entre el AT y el NT, sino la circularidad de la relación, en cuanto que el AT prefigura y anticipa el NT, y que el NT, a su vez, plenifica y da sentido al AT. Este meollo de la cuestión han sido ilustrado por los Padres, echando mano del AT. Más aún, el Verbo es el Señor de la Ley y de los Profetas, y prepara –por así decirlo– la escena siguiente.

Esta tercera escena trata de la voz del Padre que da testimonio del Hijo amado. Esta escena trata de la relación Padre-Hijo, que en todo son uno, menos en ser Padre y en ser Hijo. El Padre es Dios, el Hijo es Dios. Pienso que el papel del Padre no es sólo para corregir a Pedro, lo cual tiene su relevancia –de hecho, sobre la actitud de Pedro se han hecho muchas reflexiones– ya que también el Padre da testimonio sobre el Hijo.

Ahora bien, entre estos tres puntos –llamémoslos neurálgicos– de la reflexión de los Padres sobre los relatos de la Transfiguración, se puede trazar un posible camino teológico. Es como si en el relato de la Transfiguración, primero Jesús haya revelado el aspecto visiblemente glorioso de su divinidad a los tres Apóstoles, para que cuando entren en la escena Moisés y Elías, el lector atento se dé cuenta que Jesús, el Cristo, es Señor del AT, es decir, de todo el recorrido de la historia de la salvación. Y en medio de esta escena, se superpone la escena del testimonio del Padre, que viene a sellar con la nube y con la voz el señorío, la divinidad de Jesús, su ser Hijo natural del Padre.

Si hubiera que escoger un término que sirviese para unir el *iter* teológico de los tres puntos descritos, escogería yo el del testimonio. Ya Cromacio de Aquileya, en su homilía sobre Mt, hablaba de testigos *celestes y terrestres*. Ahora bien, podemos ver el relato de la Transfiguración de Jesús como una serie de testimonios, ya incoados por Jesús al decir, en Mt 16,28 (y pasajes paralelos), que algunos no sufrirían o degustarían la muerte sin antes ver al Hijo del Hombre. Es decir, que habrían de ser testigos del Hijo del Hombre viniendo en su gloria. Esta gloria anticipada se les revelaría visiblemente a Pedro, a Santiago y a Juan, cuando suban con Jesús al monte. Es Jesús quien se les revela. Es Jesús quien da testimonio visible de su gloria, de su divinidad. Pero no basta con eso. Entran en la escena Moisés y Elías para dar testimonio de

quién es Jesús en relación con ellos. Sin embargo, Pedro, con toda su buena voluntad de hacer tres tiendas, da la impresión de no haber captado el mensaje de que Jesús es Señor de la Ley y de los Profetas. Así que el Padre mismo, dará testimonio a través de la nube y a través de la voz, del mensaje. El mensaje del Padre reitera, en términos audibles y verbales, el mensaje visual de Jesús glorioso y transfigurado. Es como si el Padre tradujera el mensaje de quién es Jesús. De ahí que el mensaje central de la Transfiguración gire en torno al Hijo amado del Padre. No se puede, sin embargo, separar al Hijo del Padre, ya que en el mismo relato, es el Padre quien atestigua sobre quién es Jesús. El Hijo también da testimonio del Padre, en su palabra y en sus obras, a lo largo de su paso por la tierra. Más aún, el Hijo es Testigo del Padre, y el Padre es Testigo del Hijo. Este es el mensaje a los tres Apóstoles, quienes, a su vez –y para completar el cuadro– serán llamados a dar testimonio de lo que vieron y escucharon, no inmediatamente después del acontecimiento, sino después de la Resurrección de Jesús. Y es el testimonio que la Iglesia presenta al mundo: que Jesús es Dios, el Hijo del Padre, el Hijo a Quien hay que escuchar.

¿Es todo esto lo que se puede decir de las reflexiones de los Padres latinos sobre la Transfiguración? Claro que no. En el texto de la Tesis, en las primeras dos Secciones, he tratado de intercalar textos importantes con comentarios y observaciones, fijándome en las principales afirmaciones teológicas. En cuanto a los temas teológicos dentro de los comentarios de los Padres latinos sobre la Transfiguración, además de la referencia principal a la cristología, a la unidad de las Escrituras, y a la relación Padre-Hijo, hay referencias al pasado (a la creación en seis días), al presente (como esperanza de cara a la Pasión inminente de Jesús de Nazaret), al futuro (la Iglesia), y al final (la Iglesia en su esplendor escatológico, como la Nueva Jerusalén). En este sentido, se puede decir que los relatos de la Transfiguración de Jesús son, aparentemente, sólo sobre un acontecimiento histórico que ocurrió y ya pasó. Sin embargo, sigue teniendo una validez universal, ya que apunta hacia cuatro puntos temporales a la vez: hacia el pasado (no sólo hacia el AT sino que evoca el mismo número de días de la creación), el presente (no sólo en conexión con el NT, sino ante todo, como preludio próximo a la Pasión de Jesús, el Cristo), el futuro (la Iglesia) y el final (la venida del Hijo del Hombre).

En cuanto a los límites del trabajo, con la Tesis, he tratado de buscar y ordenar sistemáticamente los textos de los Padres latinos en torno a los relatos de la Transfiguración de Jesús, sin tratar de indagar la historia de la redacción. He procurado hacer que la Tesis no sea una mera antología de textos, sino un

comentario intercalado con los textos más significativos. De ahí la Síntesis teológica aquí publicada.

Aún hay mucho camino que abrir, por ejemplo, en relación con la teología de la Transfiguración de los Padres griegos. El contenido de los tres Apéndices tratan de presentar más facetas, más caminos para el estudio de la Transfiguración ya no sólo según los Padres latinos, sino según la liturgia.

Según se ha indicado en el día de la defensa, se publican aquí, por una parte, unos fragmentos de las principales afirmaciones teológicas en torno a la Transfiguración por parte de Tertuliano, de Ambrosio de Milán, y de Agustín de Hipona; por otra parte, se publica la síntesis teológica de la Tesis Doctoral. El autor agradece al muy estimado Director de la Tesis, Prof. Dr. D. Lucas Francisco Mateo-Seco, porque en el decurso del trabajo de la Tesis, ha sido –y es– un gran maestro, padre, y amigo.

Índice de la tesis

SUMARIO	3
SIGLAS	5
INTRODUCCIÓN	13
I. Status quaestionis	13
A. Sobre los relatos de la Transfiguración	13
B. Estudios de literatura patristica sobre la Transfiguración	26
C. Límites y objetivos del presente trabajo	36
II. Metodología del presente trabajo	37
III. Estructura del presente trabajo	39
SECCIÓN I	
1. MARC. IV, 22, 1-16 (TERTULLIANUS)	43
Afirmaciones principales	58
2. Commentarius in Mt. 17 (Hilarius P.)	61
Afirmaciones principales	73
3. Exp. Eu. sec. Luc. 7 (Ambrosius)	75
Afirmaciones principales	95
4. Homilia 17 (Maximinus Arrianus)	97
Afirmaciones principales	101
5. Tr. in Mc. 9, In Mt. 3 (Hieronymus)	103
HI Mc.	104
HI Mt.	121
Afirmaciones principales	126
6. Sermones 78, 79, 79/a (Augustinus)	129
AU s 78	130
AU s 79	140
AU s 79/A	143
Afirmaciones principales	150
7. Tractatus 54/A in Mt (Chromatius)	155
Afirmaciones principales	169

8. Homilía 51 (Leo Magnus)	171
Afirmaciones principales	188
9. Homilía I/24Q (Beda)	191
Afirmaciones principales	207

SECCIÓN II

1. Q.S.F. TERTULLIANUS	211
TE mart.	211
TE hae	212
TE car	214
TE Marc	215
TE an	216
TE je	217
TE Pra	218
TE res	229
TE sco	232
TE mon	233
Afirmaciones principales	234
2. CYPRIANUS CARTHAGINIENSIS	237
3. PSEUDO-CYPRIANUS CARTHAGINIENSIS	239
4. C. M. V. COMMODIANUS	241
5. ANONYMUS (EUSEBIUS VERCELLENSIS?)	243
6. HILARIUS PICTAUIENSIS	245
HIL Mt	245
HIL tri	246
HIL syn	262
HIL hy	263
HIL Ps.	265
Afirmaciones principales	271
7. GREGORIANUS ILIBERRITANI EPISCOPUS	273
GR-I fi	273
GR-I tr.	274
Afirmaciones principales	275
8. FILASTRIUS EPISCOPUS BRIXIENSIS	277
9. AMBROSIUS	279
AM vg.	279
AM Ca	280
AM Sat	283
AM fi.	284
AM sp	295
AM inc	296
AM Abr.	298

ÍNDICE DE LA TESIS

AM Dav.	301
AM Jac	304
AM mort	307
AM Is	308
AM pae.	310
AM ex.	312
AM ep.	313
AM Ps.	316
AM 118 Ps.	324
AM my	331
AM Lc	332
AM ptr.	335
Afirmaciones principales	336
10. RUFINUS TYRANNIUS	343
Afirmaciones principales	351
11. HIERONYMUS	353
HI ep	353
HI Ps	355
HI Is.	356
HI Za.	357
HI Phlm.	357
HI Ps h.	358
HI Gal.	360
Afirmaciones principales	361
12. AUGUSTINUS	363
AU cf.	363
AU Ps.	364
AU do.	371
AU tr brev	373
AU tr.	373
AU ep.	374
AU Jo	375
AU q Ev	380
AU s 43	383
Afirmaciones principales	384
13. CHROMATIUS	387
CHRO s 8	387
CHRO s 22	388
Afirmaciones principales	388
14. FAUSTINUS	389
Afirmaciones principales	392
15. AMBROSIASTER	393
Commentarius in epistolas paulinas	394

AMst Rm.	395
AMst Gal.	396
AMst Phil.	397
AMst 1 Cor.	398
AMst 2 Cor	400
AMst q	402
Afirmaciones principales	403
16. PSEUDO-VIGILIUS THAPSENSIS	405
17. APPONIUS	409
Afirmaciones principales	412
18. MAXIMUS TAURINENSIS	415
MAX s 44	417
MAX s 61/A	418
Afirmaciones principales	420
19. PETRUS CHRYSOLOGUS	423
20. EUCHERIUS LUGDUNENSIS	425
21. QUODVULTDEUS	427
QU Jud.	428
QU hae	428
Afirmaciones principales	432
22. VINCENTIUS LERINENSIS	433
23. ARNOBIUS JUNIOR	435
Afirmaciones principales	437
24. PROSPERUS AQUITANUS	439
Afirmaciones principales	441
25. EPIPHANIUS LATINUS	443
EP-L h 29	443
EP-L h 47	444
Afirmaciones principales	448
26. EUSEBIUS 'GALLICANUS'	449
27. CAESARIUS ARELATENSIS	451
CAE s 9	452
CAE s 115	453
Afirmaciones principales	453
28. PRIMASIUS EPISCOPUS HADRUMETINI	455
29. VERECUNDUS IUNCENSIS	457
VER cant-Mn.	457
VER cant-Db	459
Afirmaciones principales	460
30. CASSIODORUS	461
31. GREGORIUS MAGNUS	465
GR-M Jb	468
GR-M Rg	468
Afirmaciones principales	474

ÍNDICE DE LA TESIS

32. IULIANUS TOLETANAE SEDIS EPISCOPUS	477
33. SCOTTUS ANONYMUS	479
34. BEDA	481
BED Act	481
BED cath	481
BED Apc.	483
BED Sam.	484
BED Gn.	485
BED tab.	486
BED Prv	487
BED Ct.	488
BED Esr.	490
BED aed	491
BED Hab	492
BED h 21	493
Afirmaciones principales	494
35. ANONYMUS (Liber Questionum in Eu.)	497
36. ANONYMUS (Prebiarum)	501
37. HILARIUS HIBERNIAE	503
Afirmaciones principales	506
38. ANONYMUS (Ap)	507

SECCIÓN III SÍNTESIS TEOLÓGICA

CONCLUSIÓN	531
Apéndice I: EL MONTE TABOR	541
Apéndice II: TRANSFIGURACIÓN Y LITURGIA	547
Apéndice III: CRONOLOGÍA	557
BIBLIOGRAFÍA	565
Fuentes, ediciones críticas y traducciones	565
Obras de referencia	580
Monografías	583
Artículos	585
ÍNDICE GENERAL	589

Bibliografía de la tesis

FUENTES, EDICIONES CRÍTICAS Y TRADUCCIONES

- ADAMNANUS, *Adamnani de locis sanctis libri tres*, L. Bieler (cura et studio), CCL 175, Turnholti, Brepols, 1965.
- AMBROSIASTER, *Ambrosiaster, Commento alla Lettera ai Galati*, L. Fatica (tr.), en A. Quacquarelli (dir.) «Collana di Testi Patristici n° 61», Città Nuova Editrice, Roma, 1986.
- *Ambrosiaster, Commento alla Lettera ai Romani*, A. Pollastri (tr.), en A. Quacquarelli (dir.) «Collana di Testi Patristici n° 43», Città Nuova Editrice, Roma, 1984.
- *Ambrosiaster, Commento alla Prima Lettera ai Corinzi*, L. Fatica (tr.), en A. Quacquarelli (dir.) «Collana di Testi Patristici 78», Città Nuova Editrice, Roma, 1989.
- *Ambrosiaster, Commento alla Seconda Lettera ai Corinzi*, L. Fatica (tr.), en A. Quacquarelli (dir.) «Collana di Testi Patristici 79», Città Nuova Editrice, Roma, 1989.
- *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, Pars prima, in Epistulam ad Romanos*, H. Vogels (recensuit), CSEL 81/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1966.
- *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, Pars secunda, in Epistulas ad Corinthios*, H. Vogels (recensuit), CSEL 81/2, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1968.
- *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, Pars tertia, in Epistulas ad Galatas, ad Philippenses*, H. Vogels (recensuit), CSEL 81/3, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1969.
- *Pseudo-Augustinus [Ambrosiaster], Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, A. Souter (recensuit), CSEL 50, Tempsky (Vindobonae)-Freytag (Lipsiae), 1908 (reprint, 1963).
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Ambroise de Milan Le Pénitence*, R. Gryson (tr.), SC 179, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971.
- *Ambroise de Milan, Apologie de David*, P. Hador (ed.), M. Cordier (tr.), SC 239, Les Éditions du Cerf, Paris, 1977.
- *Ambroise de Milan, Des sacrements, Des Mystères*, B. Botte (ed.), SC 25bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 1961.

- *Ambroise de Milan, Traité dur l'Évangile de S. Luc, I (livres I-VI)*, G. Tissot, OSB (tr.), SC 45, Les Éditions du Cerf, Paris, 1956.
- *Ambroise de Milan, Traité dur l'Évangile de S. Luc, II (livres VII-X)*, G. Tissot, OSB (tr.), SC 52, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.
- *Ambroise de Milan, Traité dur l'Évangile de S. Luc, II*, G. Tissot, OSB (tr.), SC 52, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.
- *Ambrosii Mediolanensis Opera (Ex. eu. sec. Lc.)*, M. Adriaen (cura et studio), CCL 14, Turnholti, Brepols, 1957.
- *Ambrosii Mediolanensis Opera*, P. Ballerini (ed.), CCL 14, Turnholti, Brepols, 1957.
- *Sancti Ambrosii [sic] Opera, Pars decima, Epistulae et Acta (tom. II: Epistularum libri VII-VIII)*, M. Zelzer (post O. Faller SJ recensuit), CSEL 82/2, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1990.
- *Sancti Ambrosii Opera, De Pars septima Mysteriis*, O. Faller, SJ (recensuit), CSEL 73, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1955.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars altera, De Jacob*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/2, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars altera, De Patriarchis*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/2, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars decima, Epistulae et Acta (tom. I: Epistularum libri I-VI)*, O. Faller, SJ (recensuit), CSEL 82/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1968.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars nona, De Incarnationis Dominicae Sacramento*, O. Faller, SJ (recensuit), CSEL 79, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1964.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars nona, De Spiritu Sancto*, O. Faller, SJ (recensuit), CSEL 79, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1964.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars octava, De Fide [ad Gratianum Augustum]*, O. Faller, SJ (recensuit), CSEL 78, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars prima, De Abraham*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars prima, De bono mortis*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars prima, De Cain et Abel*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars prima, De Isaac vel anima*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars altera, De Apologia David*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/2, Tempsky-Tempsky-Freytag, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars prima, Exameron*, C. Schenkl (recensuit), CSEL 32/1, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars quinta, Expositio Ps. CXVIII*, M. Petschenig (recensuit), CSEL 62, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars septima, De excessu fratris*, O. Faller, SJ (recensuit), CSEL 73, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1955.

- *Sancti Ambrosii Opera, Pars septima, De Sacramentis, O. Faller, S⁷ (recensuit)*, CSEL 73, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1955.
- *Sancti Ambrosii Opera, Pars sexta, Explanatio Psalmorum XII*, M. Petschenig (recensuit), CSEL 64, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1962.
- *Sant’Ambrogio, Discorsi e Lettere II/I, Lettere (1-35)*, G. Banterle (tr.), SAEMO n° 19, Milano-Roma, 1988.
- *Sant’Ambrogio, Discorsi e Lettere II/II, Lettere (36-69)*, G. Banterle (tr.), SAEMO, n° 20, Milano-Roma, 1988.
- *Sant’Ambrogio, Il Misterio dell’Incarnazione del Signore*, E. Bellini (tr.), en «Tutte le Opere di Sant’Ambrogio» 16, Milano, Bibliotheca Ambrosiana-Roma, Città Nuova Editrice, 1979.
- *Sant’Ambrogio, Opere dogmatiche I, La Fede*, C. Moreschini (tr.), SAEMO n° 15, Milano-Roma, 1984.
- *Sant’Ambrogio, Opere dogmatiche II, Lo Spirito Santo*, C. Moreschini (tr.), SAEMO n° 16, Milano-Roma, 1979.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche I, I sei giorni della creazione*, G. Banterle (tr.) SAEMO, Milano-Roma, 1979.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche II/I, Caino e Abele*, P. Siniscalco (tr.), SAEMO, Milano-Roma, 1984.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche II/II, Abramo*, F. Gori (tr.), SAEMO, 1989.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche III, Giacobbe e la Vita Beata*, R. Palla (tr.), SAEMO n° 3, Milano-Roma, 1982.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche III, Il bene della Morte*, C. Moreschini (tr.), SAEMO, Milano-Roma, 1982.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche III, Isacco o L’anima*, C. Moreschini (tr.), SAEMO n° 3, Milano-Roma, 1982.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche IV, I Patriarchi*, G. Banterle (tr.), SAEMO n° 4, Milano-Roma, 1980.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche VII/I, Commento a Dodici Salmi*, L. Pizzolato (tr.), SAEMO n° 7, Milano-Roma, 1980.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche VII/II, Commento a Dodici Salmi*, L. Pizzolato (tr.), SAEMO n° 8, Milano-Roma, 1980.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche VIII/I, Commento al Salmo CXVIII (Lettere I-XI)*, L. Pizzolato (tr.), SAEMO n° 9, Milano-Roma, 1987.
- *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche VIII/II, Commento al Salmo CXVIII (Lettere XII-XXII)*, L. Pizzolato (tr.), SAEMO n° 10, Milano-Roma, 1987.
- ANONYMI, *Corpus benedictionum pontificalium*, E. Moeller, OSB (ed.), CCL 162 A, Turnholti, Brepols, 1971.
- *Corpus Praefationum, Textus (Q-V)*, E. Moeller, OSB (cura et studio), CCL 161 C, Turnholti, Brepols, 1980.
- *Scriptores Hiberniae Minores, pars I (Commentarius in epistolas catholicas scotti anonymi, Tractatus Hilarii in septem epistolas catholicas, Prebuarum de multorum exemplaribus)*, R. McNally, SJ (ed.), CCL 108B, Turnholti, Brepols, 1973.

- ANONYMUS, *De Enigmatibus ex Apocalypsi Jobannis*, en *Variorum Auctorum Commentaria Minora in Apocalypsin Jobannis*, R. Gryson (recognovit), CCL 107, Turnholti, Brepols, 2003.
- *Itinerarium Burdigalense*, P. Geyer, O. Cuntz (ad fidem editionem), CCL 175, Turnholti, Brepols, 1965.
- *Liber questionum in Evangeliiis*, J. Rittmueller (ed.), CCL 108F, Turnholti, Brepols, 2003.
- ANTONINUS PLACENTINUS, *Antonini Placentini Itinerarium*, P. Geyer (cura et studio), CCL 175, Turnholti, Brepols, 1965.
- APPONIUS, *Apponii in Canticum Cantorum expositionem*, B. De Vregille, L. Neyrand (edd.), CCL 19, Turnholti, Brepols, 1986.
- *Apponius, Commentaire sur Cantique des Cantiques (I)*, SC 420, B. De Vregille, L. Neyrand (edd.), Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- *Apponius, Commentaire sur Cantique des Cantiques (III)*, SC 430, B. De Vregille, L. Neyrand (edd.), Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- ARNOBIUS IUNIOR, *Arnobii Iunioris Commentarii in Psalmos*, K. Daur (ed.), CCL 25, Turnholti, Brepols, 1990.
- *Arnobii Iunioris Commentarii in Psalmos*, K. Daur (ed.), CCL 25a, Turnholti, Brepols, 1992.
- AURELIUS AUGUSTINUS (ed.), *De doctrina christiana libri IV*, J. Martin (ed.), CCL 32, Turnholti, Brepols, 1962.
- *S. Augustini Confessionum libri XIII*, L. Verheijen, OSA (ed.), CCL 27, Turnholti, Brepols, 1981.
- *S. Aurelii Augustini De diversis Quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), CCL 44A, Turnholti, Brepols, 1975.
- *S. Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos CI-CL*, E. Dekkers, I. Fraipont (edd.), CCL 40, Turnholti, Brepols, 1956.
- *S. Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L*, E. Dekkers, I. Fraipont (edd.), CCL 38, Turnholti, Brepols, 1956.
- *S. Aurelii Augustini epistulae I-LV*, K. Daur (ed.), CCL 31, Turnholti, Brepols, 2004.
- *S. Aurelii Augustini in Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, R. Willems, OSB (ed.), CCL 36, Turnholti, Brepols, 1954.
- *S. Aurelii Augustini quaestiones Evangeliorum cum appendice quaestionum XVI in Matthaeum*, A. Mutzenbecher (ed.), CCL 44B, Turnholti, Brepols, 1980.
- *S. Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento*, C. Lambot, OSB (ed.), CCL 41, Turnholti, Brepols, 1961.
- *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV (libri I-XII)*, W. Mountain (cura et studio), CCL 50, Turnholti, Brepols, 1968.
- *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV (libri XIII-XV)*, W. Mountain (cura et studio), CCL 50A, Turnholti, Brepols, 1968.

- *Sant'Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni*, A. Vita, E. Gandolfo (tr.), V. Tarulli (ed.), en A. Trapè, OSA (dir.), «Nuova Biblioteca Agostiniana (Opere di Sant'Agostino, Parte III, Volume XXIV)», Città Nuova Editrice, Roma, 1968.
- *Sant'Agostino, Commento al Vangelo di San Giovanni*, E. Gandolfo (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXIV, Città Nuova Editrice, Roma, 1968.
- *Sant'Agostino, Discorsi II/1 (51-85) sul Nuovo Testamento*, L. Carrozzi (tr.), en A. Trapè, OSA (dir.), «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXX/1, Città Nuova Editrice, Roma, 1982.
- *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi III,2 (Salmi 101-110)*, T. Mariucci (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXVII/2, Città Nuova Editrice, Roma, ²1993.
- *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi III,2 (Salmi 86-100, 111-120)*, V. Tarulli (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXVII/2, Città Nuova Editrice, Roma, ²1993.
- *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi IV*, V. Tarulli (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXVII, Città Nuova Editrice, Roma, 1977.
- *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi I*, R. Minuti (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXV, Città Nuova Editrice, Roma, 1967.
- *Sant'Agostino, La Dottrina Cristiana*, V. Tarulli (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. VIII, Città Nuova Editrice, Roma, 1992.
- *Sant'Agostino, Le Confessioni*, C. Carena (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. I, Città Nuova Editrice, Roma, ³1975.
- *Sant'Agostino, Le Lettere I (1-123)*, T. Alimonti, L. Carrozzi (eds.), «Nuova Biblioteca Agostiniana» vol. XXI, Città Nuova Editrice, Roma, 1969.
- *Sant'Agostino, Questioni su Vangeli*, V. Tarulli (tr.), en «Nuova Biblioteca Agostiniana», opere esegetiche X/2, Città Nuova Editrice, Roma, 1997.
- *Sant'Ambrogio, Opere esegetiche IX/I, Esposizione del Vangelo decondo Luca*, G. Coppa (tr.), SAEMO n° 11, Milano-Roma, 1978.
- *Sant'Ambrogio, Opere esegetiche IX/II, Esposizione del Vangelo secondo Luca*, G. Coppa (tr.), SAEMO n° 12, Milano-Roma, 1978.
- BEDA VENERABILIS, *Bedae Presbyteri Expositio Apocalypseos*, R. Gryson (ed.), CCL 121A, Turnholti, Brepols, 2001.
- *Bedae Venerabilis de locis sanctis*, I. Fraipont (cura et studio), CCL 175, Turnholti, Brepols, 1965.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica 4, Expositio Actuum Apostolorum*, M. Laistner (ed.), CCL 121, Turnholti, Brepols, 1983.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica 4, In Epistolas VII catholicas*, D. Hurst, OSB (cura et studio), CCL 121, Turnholti, Brepols, 1983.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica, 1. Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismaelis adnotationum*, Ch. Jones (cura et studio), CCL 118A, Turnholti, Brepols, 1967.

- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica, 2. In primam partem Samubelis libri III, in Regum librum XXX quaestiones*, D. Hurst, OSB (cura et studio), CCL 119, Turnholti, Brepols, 1962.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica, 2A. De Tabernaculo, De Templo, In Ezram et Neemiam*, D. Hurst, OSB (cura et studio), CCL 119A, Turnholti, Brepols, 1969.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica, 2B. In Habacuc*, J. Hudson (cura et studio), CCL 119B, Turnholti, Brepols, 1983.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars II, opera exegetica, 2B. In Proverbia. In Cantica Canticorum*, D. Hurst, OSB (cura et studio), CCL 119B, Turnholti, Brepols, 1983.
- *Bedae Venerabilis Opera, pars III, opera ebomiletica, pars IV, opera rhytmica*, D. Hurst, OSB (cura et studio), CCL 122, Turnholti, Brepols, 1965.
- *Bède le Vénéralbe*, C. Vuillaume, OSB (tr.), SC 475, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.
- *Venerabile Beda, Omelie sul Vangelo*, G. Simonetti (tr.), en A. Quacquarelli (dir.) «Collana di Testi Patristici 90», Città Nuova Editrice, Roma, 1990.
- CAESARIUS ARELATENSIS, *Césaire d'Arles, Sermons au Peuple, tome I (sermons 1-20)*, M.-J. Delage (ed.), SC 175, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971.
- *Sancti Caesarii Arelatensis sermones, pars prima*, G. Morin (ed.), CCL 103, Turnholti, Brepols, 1953.
- CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera*, J. Lemarié, R. Étaix (cura et studio), CCL 9A (Supplementum), Turnholti, Brepols, 1977.
- CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS COMMODIANUS, *Commodianus, Claudius Marius Victorius (Commodiani Carmina)*, J. Martin (cura et studio), CCL 128, Turnholti, Brepols, 1960.
- CYPRIANUS EPISCOPUS, *Sancti Cypriani Episcopi Opera, Pars I, Ad Quirinum*, R. Weber (ed.), CCL 3, Turnholti, Brepols, 1972.
- EGERIA, «*Egeria, Pellegrinaggio in Terra Santa*», P. Siniscalco, L. Scarampi (tr.), en A. Quacquarelli (dir.), «Collana di Testi Patristici» 48, Città Nuova Editrice, Roma, 31999.
- EUCHERIUS LUGDUNENSIS, *Eucherii Lugdunensis. Instructionum Libri Duo*, C. Mandolfo (ed.), CCL 66, Turnholti, Brepols, 2004.
- EUSEBIUS 'GALLICANUS', *Eusebius 'Gallicanus' Collectio Homiliarum*, J. Leroy (Dissertatio), F. Glorie (ed.), CCL 101, Turnholti, Brepols, 1970.
- EUSEBIUS VERCELLENIS, *Eusebii Vercellensis episcopi quae supersunt*, V. Bulhart (ed.), CCL 9, Turnholti, Brepols, 1957.
- FILASTRIUS BRIXIENSIS, *Filastrii Episcopi Brixienensis Diversarum hereseon liber*, F. Hejlen (cura et studio), CCL 9, Turnholti, Brepols, 1962.
- GREGORIUS ILIBERRITANUS, *Gregoriani Iliberritani episcopi quae super sunt*, V. Bulhart (ed.), CCL 69, Turnholti, Brepols, 1967.
- GREGORIUS MAGNUS, *Grégoire le Grand, Commentaire sur le Premier Livre des Rois, tome I (Préface-II,28)*, A. De Vogüé (ed.), SC 351, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989.

- Grégoire le Grand, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois, tome II (II,29-III,27)*, C. Vuillaume, OSB (tr.), SC 391, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- S. Gregorii Magni *expositiones in Canticum Canticorum, in librum primum Regum*, P. Verbraken, OSB (recensuit), CCL 144, Turnholti, Brepols, 1963.
- S. Gregorii Magni *Moralia in Job, libri I-X*, M. Adriaen (cura et studio), CCL 143, Turnholti, Brepols, 1979.
- S. Gregorii Magni *Moralia in Job, libri XXIII-XXXV*, M. Adriaen (cura et studio), CCL 143B, Turnholti, Brepols, 1985.
- HIERONYMUS, *Hieronymus, Epistularum indices et addenda*, M. Kamptner (ed.), CSEL 56/2, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae, 1996.
- Jérôme, *Homélie sur Marc*, J. Gourdain (tr.), SC 494, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 6, *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*, G. Raspanti (ed.), CCL 77A, Turnholti, Brepols, 2006.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 7, *Commentatorium in Mattheum [sic] libri IV*, D. Hurst, M. Adriaen (edd.), CCL 77, Turnholti, Brepols, 1959.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 8, *Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem*, F. Bucchi (ed.), CCL 77C, Turnholti, Brepols, 2003.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica, 1, *Commentarioli in Psalmos*, G. Morin (ed.), CCL 72, Turnholti, Brepols, 1959.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica, 2, *Commentariorum in Esaiam, libri I-XI*, M. Adriaen (cura et studio), CCL 73, Turnholti, Brepols, 1963.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica, 6, *Commentarii in prophetas minores*, D. Vallarsi, M. Adriaen (edd.), CCL 76A, Turnholti, Brepols, 1970.
- S. Hieronymi presbyteri opera, pars II, opera homiletica (ed. altera), G. Morin (ed.), CCL 78, Turnholti, Brepols, 1958.
- Saint Jérôme, *Commentaire sur S. Matthieu, tome II*, É. Bonnard (ed.), SC 259, Les Éditions du Cerf, 1979.
- San Girolamo, *Le Lettere, Vol. I (I-LII)*, S. Cola (tr.), Città Nuova Editrice, Roma, 1961.
- San Girolamo, *Le Lettere, Vol. II (LIII-LXXIX)*, S. Cola (tr.), Città Nuova Editrice, Roma, 1962.
- San Girolamo, *Le Lettere, Vol. III (LXXX-CXVI)*, S. Cola (tr.), Città Nuova Editrice, Roma, 1962.
- Sancti Eusebii Hieronymi *Epistularum pars I (Epistulae I-LXX)*, I. Hilberg (ed.), CSEL 54, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae, 1996 (editio altera supplementis aucta).
- Sancti Eusebii Hieronymi *Epistularum pars II (Epistulae LXXI-CXX)*, I. Hilberg (ed.), CSEL 55, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae, 1996 (editio altera supplementis aucta).
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu (tome II)*, J. Doignon (ed.), SC 258, Les Éditions du Cerf, Paris, 1979.

- *Ilario de Poitiers, Sinodi e fede degli orientali*, L. Longobardo (ed.), Città Nuova Editrice, Roma, 1993.
- *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera, Pars quarta, Hymni*, F. Feder, SJ (recensuit), CSEL 65, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae, 1916.
- *Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis, Tractatus super Psalmos*, M. Zingerle (recensuit), CSEL 22, Tempsky (Pragae)-Tempsey (Vindobonae)-Freytag (Lipsiae), 1891.
- *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Opera Omnia*, J. Migne, PL 10, Turnholti, Brepols, 1966.
- *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi, De Trinitate, Libri VIII-XII*, P. Smulders (cura et studio), CCL 62A, Turnholti, Brepols, 1980.
- *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi, De Trinitate, Praefatio, Libri I-VII*, P. Smulders (cura et studio), CCL 62, Turnholti, Brepols, 1979.
- IULIANUS TOLETANAE SEDIS EPISCOPUS, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, pars I*, J. Hillgarth (ed.), CCL 115, Turnholti, Brepols, 1976.
- LEO MAGNUS, *Léon le Grand, Sermons (III)*, R. Dolle (ed.), SC 74, Les Éditions du Cerf, Paris, 1961.
- MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS, *Magni Aurelii Cassiodori Expositio Psalmorum LXXI-CL*, M. Adriaen (cura et studio), CCL 98, Turnholti, Brepols, 1958.
- MAXIMINUS ARRIANUS, *Scripta Arriana Latina, Pars I*, R. Gryson (cura et studio), CCL 87, 1982.
- MAXIMUS TAURINENSIS EPISCOPUS, *Massimo di Torino, Sermoni*, S. Petri (ed.), G. Banterle (tr.), en C. Moreschini (dir.), «Collana di Testi Patristici 168», Città Nuova Editrice, Roma, 2003.
- *Maximi Episcopi Taurinensis Sermones*, A. Mutzenbecher (ed.), CCL 23, Turnholti, Brepols, 1962.
- NOVATIANUS, *Novatiani Opera*, G. Diercks (ed.), CCL 4, Turnholti, Brepols, 1972.
- PETRUS CHRYSOLOGUS, *S. Petri Chrysologi Collectio Sermonum pars III*, A. Olivari (ed.), CCL 24b, Turnholti, Brepols, 1992.
- PRIMASIVS EPISCOPUS HADRUMETINUS, *Primasius episcopus Hadrumetinus, Commentarius in Apocalypsin*, A. Adams (cura et studio), CCL 92, Turnholti, Brepols, 1985.
- PROSPERUS AQUITANUS, *Prosperi Aquitani Opera. Expositio Psalmorum*, P. Callens (cura et studio), CCL 68A, Turnholti, Brepols, 1972.
- PSEUDO-VIGILIUS THAPSENSIS, *Florilegia Biblia Africana saec. V: Contra Varimadum (Pseudo-vigilii Thapsensis opus contra Varimadum)*, B. Schwank (ed.), CCL 90, Turnholti, Brepols, 1961.
- QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *On the Soul*, E. Quain, SJ (tr.), en R. J. Deferrari (ed.) «*Tertullian, Apologetical Works and Minucius Felix, Octavius*», The Catholic University of America Press, Washington, 1962.
- *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, C. Moreschini, R. Braun (tr.), SC 456, Cerf, Paris, 2001.
- «*Tertuliano: A los mártires, El escorpión, La huida en la persecución*» (C. Balaguer, J.M. Serrano) de la colección «Biblioteca de Patrística», Ciudad Nueva, Madrid, 2004.

- *Tertullianus, Opera I, Aduersus Marcionem*, A. Kroymann (ed.), CCL 1, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera I, Opera catholica (Ad martyras)*, E. Dekkers (ed.), CCL 1, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera I, Opera catholica (De praescriptione hereticorum)*, R. Refoule (ed.), CCL 1, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera II, Opera montanistica (Aduersus Praxeum)*, A. Kroymann, E. Evans, CCL 2, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera II, Opera montanistica (De anima)*, J. Waszink (ed.), CCL 2, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera II, Opera montanistica (De ieiunio contra psychicos)*, A. Reifferscheid, G. Wissoa (eds.), CCL 2, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera II, Opera montanistica (De monogamia)*, E. Dekkers (ed.), CCL 2, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera II, Opera montanistica (De resurrectione mortuorum)*, J. Borleffs (ed.), CCL 2, Turnholti, Brepols, 1954.
- *Tertullianus, Opera II, Opera montanistica (Scorpiace)*, A. Reifferscheid, G. Wissoa (eds.), CCL 2, Turnholti, Brepols, 1954.
- QUODVULTDEUS CARTHAGINIENSIS, *Opera Quodvultdeo Carthaginiensi episcopo tributa*, R. Braun (ed.), CCL 60, Turnholti, Brepols, 1976.
- TYRANNIUS RUFINUS, *Rufino, Spiegazione del Credo*, M. Simonetti, en A. Quacquarelli (dir.) «Collana di Testi Patristici 11», Città Nuova Editrice, Roma, ³1993.
- *Tyrannii Rufini Opera*, M. Simonetti (ed.), CCL 20, Turnholti, Brepols, 1961.
- VERECUNDUS IUNCENSIS, *Verecundi Iuncensis, Commentarii super Cantica*, R. Demeulenaere (ed.), CCL 93, Turnholti, Brepols, 1976.
- VIGILIUS THAPSSENSIS, *Vigilio di Tapso, Contro gli ariani*, P. Guidi (tr.), en C. Moreschini (dir.), «Collana di Testi Patristici n° 184», Città Nuova Editrice, Roma, 2005.
- VINCENTIUS LERINENSIS, *Vincentius Lerinensis Commonitorium excerpta*, R. Demeulenaere (ed.), CCL 64, Turnholti, Brepols, 1985.

OBRAS DE REFERENCIA

- ALLENBACH, J., BENOÎT, A., BERTRAND, D., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A., PRIGENT, P., VINEL, F., ZIEGLER, Th., *Biblia Patristica, [6] Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1995.
- ALLENBACH, J., BENOÎT, A., BERTRAND, D., HANRIOT-COUSTET, A., MARAVAL, P., PAUTLER, A., PRIGENT, P., *Biblia Patristica, [1] Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975.

- *BiPa*, [2] *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977.
- ALBRIGHT, W., FREEDMAN, D. (eds.), *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 2001.
- BAUTZ, F. W., BAUTZ, T., *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hamm, 1975ss, versión online: <http://www.bautz.de/bbkl> (última actualización: 31 de agosto de 2008; página Web visitada 9 de mayo de 2009).
- BENEDIKT XVI, *Die Kirchenväter*, Editrice Vaticana-St. Benno Verlag, 2008.
- CASAMASSA, A., *Scritti patristici, Volume II*, en «Lateranum, Nova Series, an. XXII, n. 1-4», Roma, 1956.
- CASCIARO, J. M. (ed.), *Sagrada Biblia, Antiguo Testamento, Libros Históricos*, EUNSA, Pamplona, 2000.
- *Sagrada Biblia, Antiguo Testamento, Libros Poéticos y Sapienciales*, EUNSA, Pamplona, 2001.
- *Sagrada Biblia, Antiguo Testamento, Libros Proféticos*, EUNSA, Pamplona, 2002.
- *Sagrada Biblia, Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- *Sagrada Biblia, Pentateuco*, EUNSA, Pamplona, 1997.
- CHARLES, R., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. I, Apocrypha, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- CHIALÀ, S., CREMASCHI, L., MAINARDI, A. (eds.), «*Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*» (Acti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa), Ed. Qiqajon Comunità di Bose, Magnano, 2008.
- COUNE OSB, M., «*Grâce de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident*», Abbaye de Bellefontaine, 1990.
- FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter, Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2007.
- FREDE, H. J., *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, Herder, Freiburg, ⁴1995 [también la recopilación de las siglas para los autores latinos en formato pdf, de la www.vetuslatina.org (<http://itsee.bham.ac.uk/vetuslatina/verbumdata/Fredeabbreviations.pdf>, descargado el 9 de mayo de 2009)].
- GAFFIOT, F., FLOBERT, P. (eds.), *Le Grand Gaffiot Dictionnaire Latin-Français*, Hachette-Livre, Paris, 2000.
- GRYSON, R., *Répertoire Général des Auteurs Ecclésiastiques Latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge*, tome I, Verlag Herder, Freiburg, ⁵2007.
- KANNENGIESSER, C. (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2006 (one-volume edition).
- LEWIS, C., SHORT, C. (eds.), *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1879.
- Missale Ambrosianum*, Milano 1981.
- Missale Hispano-Mozarabicum*, Toledo 1991.
- SIEBEN, H., *Kirchenväterhomelien zum neuen Testament, ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen*, Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1991.
- WATSON, E., PULLMAN, L., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers (vol. 9)*, W. B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids, Michigan, 1898.

MONOGRAFÍAS

- BALTENSWEILER, H., *Die Verklärung Jesu, Historisches Ereignis und synoptische Berichte*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1959.
- BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, 2007.
- CANTALAMESSA, R., *El Misterio de la Transfiguración*, Monte Carmelo, 2003.
- COUNE, M., *Grâce de la Transfiguration d'après des Pères d'Occident*, ⁴1990.
— *Joie de la transfiguration d'après des Pères d'Orient*, Paris, ⁹1985.
- DIVRY, É., *La Lumière du Christ Transfiguré chez les Saints, Nouvelles approches dogmatiques sur la lumière thaborique* (Thèse, 2 tomes), Fribourg, 2000.
- FALLER SJ, O., AMBROSII, S., *De virginibus III, 1, 3*, en B. GEYER, J. ZELLINGER (eds.), «Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens» Fasciculus XXXI, Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, 1933.
- GUNDLACH, A., *Verklärung des Herrn, Die Botschaft vom Heiligen Berg*, Verlag J. Pfeiffer, München, 1957.
- HABRA, G., *La Transfiguration selon les Pères grecs*, Fontainebleau, 21983.
- HEIL, J., *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2000.
- MACPHAIL, J., *The Bright Cloud. The Bible in the Light of the Transfiguration*, 1956.
- MOINGT SJ, J., *Théologie Trinitaire de Tertullien (vols. I-III)*, Aubier, 1966.
- QUASTEN, J., *S. Ambrosii de mysteriis*, 7, en «Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima» pars III, en B. GEYER, J. ZELLINGER (eds.) «Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens» Fasciculus VII, Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, 1936.
- RAMSEY, A., *La Gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Cerf, 1965. [T.o.: *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Longmans, London, 1949].
- RIESENFELD, H., *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur*, Ejnar Munksgaard, København, 1947.
- RUSSELL, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004.
- SCARPAT, G. (ed.), *Q.S.F. Tertulliano, Adversus Praxean*, Loescher Editore, Torino, 1959.
- SCHAFF, P., MENZIES, A. (eds.), *ANF03. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, Michigan. URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.html> (creado 2006-01-08).
- SCIUTO, F., «*Tertulliano. Tre opere parenetiche* (Ad martyras, De patientia, De paenitentia)», Catania, 1961.
- SHOUFANI, É., PELLISTRANDI, C., *Célébration de la Lumière*, en É. GONDINET-WALLSTEIN (ed.), «Collection Célébrations», Albin Michel, Paris, 2000.
- SINISCALCO, P., *Ricerche sul 'De Resurrectione' di Tertulliano*, Editrice Studium, Roma, 1966.
- VAN DER GEEST, J.E.L., *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Dekker & Van de Vegt-Nijmegen, 1972.
- VICASTILLO, S., «*Tertulliano. 'Prescripciones' contra todas las herejías*», de la colección «Fuentes Patrísticas», Ciudad Nueva, Madrid, 2001.

ARTÍCULOS

- BADCOCK, J., *The Transfiguration*, JThS XXII, Oxford, 1931, 325s.
- BAUTZ, F. W., *Arnobius der Ältere*, BBKLo, http://www.bautz.de/bbkl/a/arnobius_d_ae.shtml, actualizada 21 de dic. de 2007 [cfr. BBKL, I, Nordhausen, 1990].
- *Arnobius der Jüngere*, BBKLo, http://www.bautz.de/bbkl/a/arnobius_d_jue.shtml, actualizada 7 de sep. de 2008 [cfr. BBKL, I, Nordhausen, 1990].
- *Chrysologus, Petrus genannt Chrysologus*, BBKLo, http://www.bautz.de/bbkl/c/chrysologus_p.shtml, actualizada 14 de ago. de 2007 [cfr. BBKL, I, Nordhausen, 1990].
- *Gregor von Elvira*, BBKLo, http://www.bautz.de/bbkl/g/gregor_v_e.shtml, actualizada 24 de nov de 2008 [cfr. BBKL, II, Nordhausen, 1990].
- BERGER, K., *Die Verklärung Jesu*, en IKaZ, Freiburg, 2008/I, 3-9.
- BERNARDIN, J., *The Transfiguration*, JBL LII, New York, 1933, 181s.
- CAIRD, G., *The Transfiguration*, en A. HASTINGS, E. HASTINGS (eds.), *The Expository Times LXVII*, Edinburgh, 1955-1956, 291s.
- CAVALCANTI, E., *Il Sermone di Leone Magno sulla Trasfigurazione*, en CHIALÀ-CREMASCHI-MAINARDI (eds.), «Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa (Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa; Bose 16-19 settembre 2007)», Edizioni Qiqajon (collana Spiritualità Orientale), Magnano, 2008, 185-197.
- DOMBROWSKI, D., *Göttliches und Menschliches in Raffaels Transfiguration*, en IKaZ, Freiburg, 2008/I, 20-37.
- FIGURA, M., *Theologische und mystische Bedeutung der Verklärung Jesu bei den Kirchenvätern*, IKaZ, Freiburg, 2008/I, 10-19.
- JAY, P., *Jerome*, en HOPE (2006), 1094-1113.
- KESSLER SJ, S., *Gregory the Great*, en HOPE (2006), 1336-1368.
- LECLERCQ, H., «Lucifer of Cagliari», en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 9, New York, 1910, versión online (<http://www.newadvent.org/cathen/09410b.htm>), visitada 9 de mayo de 2009.
- LOUTH, A., *St. Augustine's Interpretation of the Transfiguration of Christ*, en «L'esegesi dei padri latini: dalle origini a Gregorio Magno» (XXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana; Roma, 6-8 maggio 1999), SEA 68, 2000, 375-382.
- MADEY, J., *Maximinus*, BBKLo, http://www.bautz.de/bbkl/m/maximinus_b_g.shtml, actualizada 3 de dic. de 1999 [cfr. BBKL, XVI, Nordhausen, 1999].
- STUMMER, F., *Ad Marcellam epistula, 13*, en ID., «Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia, series prima», en B. GEYER, J. ZELLINGER (eds.), «Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens» Fasciculus XLI, Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, 1935, 19s.
- THELWALL, S., «*On Fasting, in opposition to the Psychics*», en A. ROBERTS, J. DONALDSON (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV WM. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1976.

La teología de la transfiguración en los Padres Latinos

1

MARC IV, 22, 1-16 (TERTULLIANUS)

Quintus Septimius Florens Tertullianus¹ (converso en 193), pionero de la *latinitas christiana*², en *Marc. IV* (tal vez 209-210³), su escrito más extenso⁴, muestra cómo Jesús reivindica y cumple la antigua profecía⁵, contra Marción⁶, quien hace creer que Moisés y Elías estaban en el monte con Jesús transfigurado porque iban a ser destruidos por la voz⁷.

Tertuliano explica el diálogo entre Moisés, Elías y Cristo,

«que es indicio de familiaridad. [Si Marción tuviera razón] tampoco [deberían ser mostrados] en la unidad de la claridad⁸, que es ejemplo de dignidad y de gracia. Más bien, [deberían haber sido mostrados] en ropa sucia, como prueba de su ruina; más aún, [deberían haber sido vistos] en las tinieblas del Creador, para cuya disipación fue enviado. Y también apartados muy lejos de la claridad de Cristo, que había de separar de su evangelio las mismas voces y escritos de ellos»⁹.

Tertuliano saca más argumentos a favor de Moisés y Elías, o sea, a favor de la unidad de las Escrituras:

«¿Es así¹⁰ cómo muestra [Cristo] que aquellos [Moisés y Elías] son extraños, mientras los tiene consigo? ¿Así muestra [Cristo] que [Moisés y Elías] deben ser arrojados fuera, asociándoles consigo mismo? ¿Así les destruye [Cristo], cuando [Cristo] les exalta con los rayos de su gloria? ¿Qué haría el Cristo de ellos [el de Marción]? Supongo, según lo absurdo [de la doctrina de Marción], que les habría mostrado cómo debía hacerlo el Cristo de Marción, o al menos, él habría mostrado consigo algunos otros más que sus profetas. Sin embargo,

¿qué más conviene al Cristo del Creador, que mostrar consigo a los que predicaron de Él? ¿[Qué más conviene al Cristo del Creador,] que ser visto con aquellos por los cuales había sido visto en las teofanías? ¿[Qué más conviene al Cristo del Creador,] que hablar con los que habían hablado sobre Él? ¿[Qué más conviene al Cristo del Creador,] que comunicar su gloria a aquellos por los que era llamado ‘Señor de la gloria’? [Conviene al Cristo del Creador, que ser visto] con los principales¹¹ de su pueblo, el primero como informador del pueblo, y el segundo como reformador [del mismo pueblo], uno comienza el antiguo testamento, y el otro concluye el nuevo testamento»¹².

Para justificar la presencia de Moisés y Elías con Cristo¹³, Tertuliano presenta *tres argumentos de conveniencia*¹⁴. Tertuliano habla de Pedro¹⁵ quien reconoce la legítima intimidad (*contubernium*¹⁶) entre Jesús, Moisés y Elías. Tertuliano insiste en que Pedro experimentó la enajenación de la razón¹⁷, relacionando *amentia* con éxtasis para basar en la Escritura la doctrina montanista¹⁸ querida por Tertuliano:

«¿Cómo habría conocido [Pedro] a Moisés y a Elías, [si no en espíritu]? Porque el pueblo no tuvo imágenes ni estatuas de ellos, por prohibición de la Ley, a no ser porque los había visto en espíritu¹⁹»²⁰.

Tertuliano insiste en que si Pedro²¹ ya había confesado que Jesús era el Cristo, el Hijo de Dios²², entonces no hay razón por la cual Pedro podría equivocarse en afirmar sobre la divinidad de Jesús.

«...si [en este caso de la Transfiguración] erró [Pedro] por el motivo antes²³, luego esté seguro que en aquel día no fue tampoco revelada divinidad alguna nueva por Cristo y [esté seguro] que hasta ahora Pedro no habría errado, en cuanto que Cristo hasta entonces tampoco le habría revelado nada, y que a la vez, Cristo no había de ser considerado de algún otro dios si no del Creador, de quien Él expresó incluso aquí todo el orden»²⁴.

Tras ver en el número trino la verificación escriturística del testimonio apostólico sobre la Transfiguración de Jesús²⁵, Tertuliano superpone el siguiente escenario al escenario de la Transfiguración: un dios superior²⁶ tendría derecho de servirse de las realidades del mundo perteneciente al dios Creador: Si la hipótesis marcionita evocada por Tertuliano fuera verdad, entonces una nube del dios superior atravesaría el cielo del Dios Creador, lo cual implicaría que ese dios «superior» irónicamente debería recurrir a los

elementos de su súbdito y enemigo²⁷. Tertuliano ilustra este punto con el ejemplo de la Transfiguración:

«Así, pues, ni ahora la nube estuvo muda, sino que una la ya conocida voz desde el cielo dio un nuevo testimonio del Padre sobre el Hijo, a quien se refiere el Salmo 1²⁸: *Tú eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy*²⁹, del cual también por Isaías: *¿Quién [de vosotros] teme al Señor; y escucha la voz de su siervo?* (Is 50,10³⁰)»³¹.

Tertuliano dice que al presentarle la voz al Hijo, se sobreentiende que Cristo es el *Filius*, y que la voz es la del Padre.

«Así que representándole a Él –*Éste es mi Hijo*³²– se sobreentiende: *a quien he vuelto a prometer*»³³.

Aparece el tema de la *repromissio*, por la cual Tertuliano pone en boca del Padre las palabras «a quien prometí» para establecer un vínculo AT-NT³⁴. Tertuliano insiste en que se debe escuchar

«...sólo a aquél que había sido proclamado dicho desde el principio³⁵ para ser escuchado en cuanto profeta, porque debía ser considerado como profeta por el pueblo»³⁶.

Cristo no aniquila el AT, sino que hay una *decessio-successio* (del AT al NT)³⁷:

«En efecto, incluso si hay algún desplazamiento de la escucha, desde Moisés y Elías hacia Cristo, pero no como si [fuera] de otro dios ni a otro cristo, sino del Creador a su Cristo, según la disposición del Antiguo y la sucesión del Nuevo Testamento. Dice Isaías: *no fue un mensajero, sino el mismo Dios quien los salvó*³⁸, él mismo ahora predica y lleva a la plenitud la Ley y los Profetas»³⁹.

El traslado de la escucha (de la Ley y los Profetas a Cristo) no es *ex nihilo*, porque el Dios escuchado en el fondo en el AT y en el NT es el mismo.

Tertuliano explica cómo tienen lugar la *decessio* y la *successio*:

«...con Moisés y Elías, Cristo comparte incluso su gloria. Pero toda la estructura de esta visión la tenemos también en Habacuc⁴⁰, donde el espíritu a veces viene en persona de los Apóstoles: *¡Señor! He escuchado tu anuncio, y he temido*⁴¹.

¿A quién más que al de esta voz celestial: *Éste es mi Hijo, el elegido: escuchadle*⁴²? (...) *Serás conocido en medio de dos animales*⁴³ de Moisés y de Elías, a cerca de los cuales también Zacarías vio bajo la figura de dos olivos y de dos ramos de olivo (cfr. Za 4,3 y Za 4,14⁴⁴)»⁴⁵.

Tertuliano ubica en las palabras de dos Profetas la resonancia veterotestamentaria de: 1) la presencia de Moisés y de Elías a ambos lados de Jesús; y 2) el aspecto luminoso de la Transfiguración:

«Ya que estos son de cuales se le dijo: *dos hijos del aceite puro*⁴⁶ *asisten al servicio del Señor de toda la tierra*⁴⁷. De nuevo, Habacuc: *Su gloria cubre los cielos*⁴⁸, evidentemente con aquella nube densa, y *su fulgor es como la luz*⁴⁹, evidentemente por la cual resplandeció su vestido. Y si nos acordamos de la promesa hecha a Moisés, ésta se hallará cumplida aquí⁵⁰»⁵¹.

Tertuliano explica la promesa de Dios a Moisés, cumplida siglos después de su paso por la tierra, en la Transfiguración de Jesús, a Moisés quien deseó:

«evidentemente [ver] a Aquél, aquella figura en la que el profeta intuyó⁵². Por lo demás, ya había oído que el rostro de Dios⁵³, *ningún ser humano puede verlo y seguir viviendo*⁵⁴. *Esta petición, dijo, que me has dirigido también te la concederé*⁵⁵»⁵⁶.

Tertuliano describe la promesa a Moisés, al pedir éste a Dios:

«...*muéstrame tu gloria*⁵⁷. Y lo mismo, el Señor, [hablando] del futuro: *Yo haré pasar todo mi esplendor ante ti*⁵⁸, *et cetera*. (...) diciendo también a Aarón: *Y si hubiere entre vosotros un profeta, mediante visiones me daré a conocer; en el sueño yo le hablo. Esto no lo hago con mi siervo Moisés; conversamos cara a cara, mediante visión* –evidentemente, haciéndose ver bajo el aspecto humano⁵⁹, del cual sería revestido– *no por enigmas* (Nm 12,6-8⁶⁰)»⁶¹.

Tertuliano habla de Moisés, siglos después, durante la Transfiguración, viendo cumplido su deseo mientras él vivía en la tierra:

«Porque, aunque Marción no lo [Moisés] quiso mostrar hablando con el Señor, sino [sólo] estando de pie, sin embargo, estando de pie no sólo hablaba boca a boca sino también cara a cara –*a su lado*⁶², dijo [Lc], no ‘fuera de él’– en la gloria del mismo [Cristo]; no sólo en su presencia. E iluminado por esta gloria,

[Moisés] se alejó de Cristo, no de modo diverso de como solía alejarse [de la presencia] del Creador; por tanto hiriendo entonces los ojos de los hijos de Israel⁶³, del mismo modo que también ahora hiere a los ojos del cegado Marción, que no vio que este argumento también va contra él»⁶⁴.

Afirmaciones principales

Contra Marción, Tertuliano defiende el motivo verdadero de la presencia de Moisés y de Elías en la Transfiguración de Jesús: para mostrar el cumplimiento de la antigua profecía (lo cual para Moisés es el otorgamiento de su solicitud de ver el rostro del Señor en el otro monte, Sinaí; una solicitud que Moisés mismo había intuido⁶⁵) su unidad (con la consiguiente unidad del Dios Creador y Dios Padre: no son dos dioses –como diría Marción– sino un único Dios) entre el AT y el NT (*decessio* y *successio*⁶⁶), y a la vez, mostrar que Moisés y Elías sirven como *principales* de Jesús, el Hijo.

Tertuliano afirma que detrás de las palabras de Pedro late su *amentia*, éxtasis, para comprender que los que están al lado de Jesús son Moisés y Elías. De no ser así, tampoco habría tenido razón Pedro en su confesión de fe en Jesús como Hijo del Dios vivo.

El número trino significa unidad entre Moisés, Elías y Jesús.

El mandato del Padre de escuchar a su Hijo cumple la profecía⁶⁷. Asimismo, el Padre vuelve a atestiguar sobre el Hijo.

3

EXP. EU. SEC. LC. (AMBROSIUS)

El ministerio episcopal de **Ambrosius Mediolanensis**¹ (†397) no impidió su amor a la Escritura², cuya exégesis supuso para Ambrosio «un camino verdaderamente fundamental de pensar, más que un método o género; necesitada por doquier, presente por doquier, uno no la limitaría a ninguna categoría»³. En la exégesis ambrosiana, «la *Exposición del Evangelio según Lucas*⁴ es la única que el obispo de Milán había explícitamente dedicado a un libro del NT. Basta esto para indicar que esta labor es algo único entre la producción literaria y teológica de S. Ambrosio»⁵. La *Expositio Euangelii secundum Lucam* (377-389⁶) es su obra más amplia, igualada sólo por la *Expositio Psalmi CXVIII*⁷.

Jerónimo y Agustín son los primeros en ocuparse de la *Expositio* de Ambrosio sobre Lc, y si bien «se piensa que el primer comentador [de Lc] (...) es Fortunato de Aquileya; el segundo (...) no puede ser otro que Ambrosio»⁸. Esta *Expositio* no se puede clasificar ni como una homilía (tal como se la entiende hoy día), ni tampoco como en la antigua oratoria (como el estilo de Jerónimo y de Hilario de Poitiers)⁹.

COPPA dice que «es un lugar común que Ambrosio no es original»¹⁰, si bien esto no quita el valor de los escritos de Ambrosio, quien se inspiró sobre todo en Orígenes¹¹. Los clásicos grecorromanos han influido en Ambrosio, sobre todo, Virgilio¹² e Hilario de Poitiers¹³. Por el influjo de los ilustres pensadores de Grecia y de Roma, Ambrosio ha adquirido el conocimiento suficiente de la alegoría¹⁴, sobre todo siendo ya Obispo de Milán. Ambrosio ha bebido mucho de las fuentes patrísticas griegas y latinas¹⁵. Además, «siguiendo a Filón¹⁶ y a Orígenes, Ambrosio acepta el triple sentido de la Escritura: literal, moral y alegórica/mística. En realidad, en sus obras prevalece una exégesis alegórica de carácter tipológico y moral»¹⁷. Sin embargo, la dependencia de Ambrosio de las fuentes mencionadas aquí es, según TISSOT, una «utilización verbal, material, mucho más que dependencia real del pensamiento... Se tiene hasta ahora la impresión de que la lectura de los modelos ante todo, para el Obispo de Milán, *une éveilleuse d'idées*»¹⁸. Por tanto, Ambrosio no plagia¹⁹.

La Sagrada Escritura tiene para Ambrosio validez universal²⁰, y la lee con una lectura histórico-litera, la lectura moral, y la lectura alegórico-mística, «siguiendo y enriqueciendo el método de Filón, de Orígenes y de los alejandrinos, de Hipólito y de Hilario»²¹. Tanto ama Ambrosio la exégesis que «en sus explicaciones de pasajes de la Escrituras, él apenas está contento con el significado literal, aun cuando este significado era el más claro y elevado; él no podría descansar sin antes descubrir un significado más profundo, el *altior sensus* debajo de la letra»²². COPPA *distingue* entre Ambrosio y otros Padres latinos²³.

Para COPPA, «sin duda, la obra es de lectura difícil: en el texto original y en las versiones; en el contenido y en la forma literaria. Pero las obras maestras jamás son de lectura fácil»²⁴. Hay una distinción entre los estilos de Ambrosio y de Orígenes²⁵. El dominio de Ambrosio de la alegoría²⁶ es «sin par en la latinidad cristiana hasta el fin de la Edad Media, con la excepción de Bernardo de Claraval»²⁷, y aunque la alegoría le vinculaba a las fuentes griegas, éstas «no le enajenaron del enfoque genuinamente latino sobre asuntos éticos y comportamiento moral»²⁸.

De los 248 capítulos del libro VII de la AM Lc, nos fijamos en los capítulos 6-21, sobre la Transfiguración de Jesús²⁹.

Ambrosio afirma³⁰ *la condescendencia divina*, el aliento que el Señor siempre da a la debilidad de los hombres en cuanto a la recompensa futura y al rechazo de lo mundano, lo pecaminoso. Así, el Señor entiende la fragilidad humana al recompensar los bienes morales ahora³¹, para poder sobrellevar la cruz ardua³².

«Por tanto, el Maestro bueno y prudente, para que no estén hechos polvo por desesperación o por tedio –ya que la atracción de la vida dulce adula incluso un a corazón constante– promete a los fieles un vivir sin fin. Es que los [bienes] consoladores quedarán carbonizados bajo el miedo a la muerte, por el terrible terror; pero³³ una gran anticipación del deseo de salvación apenas equivale a los encantos»³⁴.

Ambrosio admite que no quiere temer la muerte, y aconseja estar en la presencia de Cristo³⁵, para que se cumpla la promesa de Lc 9,27³⁶.

Ambrosio aplica el binomio muerte-vida sobre el binomio cuerpo-alma³⁷. Luego, pregunta por el significado de «sufrir la muerte» (*gustare mortem*)³⁸, explicando que hay los que no sufrirán la muerte hasta que contemplen al Reino de Dios, e incluso, los que ni siquiera verán la muerte³⁹.

Ambrosio relaciona la fidelidad con las palabras de Jesús⁴⁰, aplicándolas aquí a muchos. Ambrosio amplía el marco de esta *sequela*, para incluir a Pedro⁴¹ y los hijos del trueno (seguimiento por *la actitud del cristiano hacia las realidades temporales*⁴²; seguimiento por *las facultades volitivas, intelectuales, afectivas*⁴³; seguimiento por la comunión con la Iglesia⁴⁴) como ejemplos.

Pedro, Santiago y Juan⁴⁵ vieron «la gloria de la resurrección», o sea, la Transfiguración⁴⁶. La resurrección es, para Ambrosio, la culminación, el día séptimo después de los seis días de la creación, prefigurados en el relato de la Transfiguración⁴⁷.

Ambrosio ve un triple sentido alegórico-místico de la cifra «3»: se puede referir al género humano⁴⁸, o a los dos grupos de tres testigos (los tres Apóstoles; Moisés, Elías y el Padre) en el evento de la Transfiguración⁴⁹, o a la Trinidad Beatísima, porque

«nadie puede ver la gloria de la resurrección sino el que guarde íntegro –con sinceridad de la fe incorrupta– el misterio de la Trinidad»⁵⁰.

Ambrosio insiste en que

«ni la Ley puede existir sin el Verbo, ni el Profeta [puede existir sin el Verbo], sino que profetizó sobre el Hijo de Dios»⁵¹.

Tras matizar que los tres Apóstoles vieron la *gloria corporalis*⁵² de Moisés y de Elías, Ambrosio recuerda que también el lector ve la Ley y los Profetas en el Evangelio si vive bien los Mandamientos⁵³ y si medita sobre la profecía⁵⁴ y sobre la Encarnación⁵⁵. Es más, «los misterios te enseñan sobre su salida⁵⁶ [la salida de Jesús de este mundo]»⁵⁷. Es decir, que «también hoy, Moisés enseña, hoy también Elías habla, y hoy podemos ver a Moisés en mayor gloria»⁵⁸. De otro modo, el que sólo ve a Moisés, no verá a Jesús, el Verbo encarnado⁵⁹. Ambrosio vuelve al tema de la escalada, suplicando «al Verbo de Dios, para que se nos aparezca en su forma y hermosura, y [nos] conforte y favorablemente vaya delante [de nosotros] y reine [sobre nosotros]»⁶⁰. Ambrosio se refiere a la escalada, ya que se pisa terreno de misterio:

«sí [tú] no subes a la cumbre de una prudencia más excelsa, la sabiduría no se te aparecerá, tampoco se te aparecerá el conocimiento de los misterios, tampoco se te aparecerá cuánta gloria hay, cuánto parecer hay en el Verbo de Dios»⁶¹,

sino más bien, aparecerá el Siervo doliente descrito⁶², o lo que es peor, aparecerá

«como cierto discurso nacido del hombre, [discurso] con envolturas [y envolturas] de papeleos, no resplandeciendo en virtud del espíritu»⁶³.

Pero si uno medita la vida de Jesucristo desde la Encarnación, entonces «empiezas a subir el monte»⁶⁴, es decir, «...ya disciernes la segunda gloria del Verbo»⁶⁵.

Ambrosio descubre un nuevo ángulo sobre la *intellectio Scripturae*, al ver algunos vestidos de Jesús a los pies del monte, otros están en la cima:

«los vestidos del Verbo son, tal vez, las palabras de las Escrituras y ciertos [vestidos son] la comprensión [del sermón] divino»⁶⁶.

Ambrosio asemeja al blanquear de los vestidos de Jesús transfigurado la *intellectio* de aquel que medita sobre la Escritura:

«ahora mismo, el sentido de las lecturas divinas, a los ojos de tu espíritu ya se ha tornado blanco. Por tanto, las palabras divinas [han llegado a ser] como la nieve, los vestidos del Verbo *blanquísimo, como ningún batanero puede sobre la tierra* (Mc 9,3)»⁶⁷.

Para Ambrosio, Cristo mismo *es* el batanero:

«¿Quién es este batanero, sino el que suele exponer al sol divino los indumentos de nuestro intelecto [como] indumentos de virtudes lavados de las manchas corporales?»⁶⁸.

Y si el batanero es Cristo, «...la palabra de Dios es luz, el palabra de Dios es nieve»⁶⁹, porque

«las palabras transparentes –por las sentencias suaves– caen a la manera de la nieve»⁷⁰. Es decir, que «se ha de comparar con la nieve solo el sermón que, habiendo sido enviado desde el cielo hasta la tierra, ha fecundado los campos [arados] sedientos de nuestras almas»⁷¹.

Ambrosio hace oración: «Señor Jesús, ¡[Ojalá] mi entendimiento sea refrescado por la humedad de tu lluvia! ¡[Ojalá] inundes de luz mi tierra con la blancura brillante de esta nieve!»⁷².

Ambrosio ve en el sueño de los tres Apóstoles la limitación humana ante Dios

–«el esplendor de la divinidad incomprehensible, empuja contra la condición de nuestro cuerpo»⁷³–

porque, si ya los ojos físicos no aguantan los rayos del astro solar, «¿cómo [podría] la corrupción de los miembros [del cuerpo] humano sobrellevar la gloria de Dios?»⁷⁴. Además, Ambrosio ve en el sueño la figura de la muerte⁷⁵, así que fueron despertados Pedro, Santiago y Juan, «para que vieran la condición [exterior] de la resurrección después de [su] descanso»⁷⁶. Sólo el que esté en guardia ve la gloria de Cristo⁷⁷.

Para Ambrosio, Pedro habló delante de Jesús transfigurado ya que «Pedro se deleitó, y [siendo] al que las seducciones de este mundo no atraían, [le] conquistó la gracia de la resurrección»⁷⁸, muchísimo mejor que la vida presente⁷⁹. Más aún, si bien Pedro no se percataba del todo lo que implica su comentario,

«no [era] una indiscreción imprudente [por parte de Pedro], sino [que] añade [mucho más] una temprana devoción fruto de la piedad. La condición humana todavía⁸⁰ no capta en este [cuerpo] corruptible, en este cuerpo mortal, [qué implicaría decir] hacer una tienda para Dios»⁸¹. Ambrosio advierte al Pedro en todo hombre que pisa terreno de misterio⁸², pero Ambrosio asegura que «...al final, agradó a Dios tanta devoción [de Pedro]»⁸³.

Ambrosio ve el Espíritu divino detrás de la *obumbratio* de la nube⁸⁴, la cual

«no es [del tipo que es] acumulada por la humedad nebulosa de los montes y [acumulada por] la niebla negra, la cual cubre el cielo por el horror de las tinieblas, sino que es una nube luminosa, que no nos moja con lluvias torrenciales ni con inundaciones de rocíos húmedos, sino que [es] un rocío que ha regado las almas de los hombres con la fe enviada por la voz del Dios omnipotente»⁸⁵.

Ambrosio insiste en que el Hijo no es Elías, ni Moisés, «pues ellos se habían retirado [de ahí], tan pronto como⁸⁶ el Señor empieza a ser designado»⁸⁷. Escuchar al Hijo «es esta perfecta fe, no sólo de los que empiezan sino también de los perfectos, sí, en efecto, también de los de los cielos»⁸⁸. Es decir, que «...al comienzo, se ven tres, uno⁸⁹ al final; pues, son uno por la fe perfecta»⁹⁰. Moisés y Elías están en Cristo

«quizá, porque la Ley y los Profetas [proviene] del Verbo; además⁹¹, las [cosas] que comenzaron por el Verbo, terminan en el Verbo»⁹².

Afirmaciones principales

En la exégesis de San Ambrosio, la Transfiguración de Jesús muestra la condescendencia divina hacia la debilidad humana, y sirve para recordarnos de los bienes espirituales futuros.

La selección de los tres Apóstoles-testigos de la Transfiguración sirve para que el fiel siga a Jesús, a ejemplo de Pedro, de Santiago y de Juan.

El número trino puede referirse al género humano (cual Dios invita a la salvación), o a los dos grupos de testigos en torno a Jesús transfigurado, o a la Santísima Trinidad (en vistas a ver la gloria de la resurrección, prefigurada por la Transfiguración de Jesús).

La unidad de la Ley, los Profetas y el Verbo es crucial para el cristiano que busca el rostro del Señor. Para atisbar la segunda venida gloriosa del misterio del Verbo encarnado, hay que subir el monte de la vida cristiana sumergida en la meditación de la Encarnación del Verbo. Esta subida es tan importante que puede significar la verdadera *intellectio Scripturae*, el encuentro o no con Jesús. Mientras sube el seguidor de Jesús, Él –el batanero– lava el alma de los pecados, para que la Palabra sea blanca y nívea, y para que refresque al alma del bochorno del pecado.

El sueño y el levantamiento de los tres Apóstoles postrados prefiguran la muerte y la resurrección.

Pedro no quiso bajar, no por mala voluntad, sino por su devoción lozana.

La nube del Espíritu completa la trinitofanía en la Transfiguración (si bien sólo se escucha la voz del Padre).

Ambrosio insiste en que Jesús es el Hijo (ni Moisés ni Elías) que debe ser escuchado, ya que escuchar al Hijo lleva a la fe perfecta.

6

SERMONES 78, 79, 79/a (*Augustinus*)

Su Santidad BENEDICTO XVI, al dar la catequesis del 9 de enero de 2008, comienza a hablar del último Padre de la Iglesia que incluye en su catequesis sobre los Padres de la Iglesia: **Aurelius Augustinus** (13 de noviembre de 354-430¹), a quien el Pontífice llama «el más grande de los Padres de la Iglesia latina»², y quien tiene, entre otros méritos, el de haber escrito tanto, que su biógrafo Posidio –según Benedicto XVI– pensó que «parece imposible, que un sólo hombre haya podido escribir tantísimo en su vida»³.

AUs 78

Agustín comienza el *s 78* (Cuaresma⁴) vinculando la *visio* de la Transfiguración con el anuncio de Jesús⁵. Agustín precisa que este detalle «...*non parua*

quaestio est»⁶, ya que el monte –donde tiene los tres Apóstoles verán a Jesús transfigurado– no es el Reino conquistado.

Relacionando el monte de la Transfiguración con el Reino venidero, Agustín se pregunta: «¿Qué es el monte para el que posee el cielo?»⁷. Para Agustín, Jesús se refiere al Reino ‘de los cielos’⁸, de los cielos que *pregonan la gloria de Dios*⁹: el *regnum sanctorum*¹⁰.

Agustín prosigue interpretando en clave alegórica la Transfiguración de Jesús, al interpretar el acto de transfigurarse Jesús¹¹ bajo el prisma de su ser

«Luz que ilumina a todo hombre que viene en este mundo¹². Lo que es este sol a los ojos de la carne, eso es Él a los ojos del corazón»¹³.

Agustín introduce en el binomio *Iesus-Lumen* un *elemento eclesiológico co-relativo al elemento antropológico*, al interpretar alegóricamente los *vestimenta candida* de Jesús como la *Ecclesia*, en tanto que ella la Iglesia está pegada a Jesucristo¹⁴.

Además de esta *dimensión de inseparabilidad* de la Iglesia de Jesucristo, Agustín presenta la *dimensión redimida* de la Iglesia (Dios mismo la lavará de los pecados de los miembros de su Cuerpo)¹⁵.

Agustín pasa al *sentido alegórico* de la conversación de Jesús con Moisés y Elías: el sentido y la utilidad de la Ley y de los Profetas dependen de su comunicación y unión con el Evangelio, o sea, con Jesús¹⁶.

Agustín vuelve al tema de los *vestimenta Iesu* en la Transfiguración, pero esta vez, enfoca los *vestimenta Iesu* desde la *perspectiva del sol y de una propiedad suya: el esplendor*¹⁷. «*Pero ahora, sin la Ley, la justicia*¹⁸ *de Dios se ha manifestado*»¹⁹.

Hasta aquí, hay una *primera concatenación de ideas*: El Reino (referido por Jesús es el de los cielos, de los santos); la Iglesia purificada por el Hijo y el Espíritu se ve incoada en los *vestimenta Iesu*; el binomio *sol-splendor*²⁰ (*splendor solis iustitiae*²¹, *Iesus-Iesus transfiguratus*²², *Lumen illuminans hominem*); circularidad entre Cristo, la Ley y los Profetas (éstos como *testimonia* del *splendor Iesu transfigurati*, y Él como *valor* de la Ley y los Profetas).

Agustín interpreta los *uerba Petri*²³ en clave antropológica²⁴, insinuando el cansancio de Pedro: «¿Para qué irse a las labores y dolores, si [ya] tiene en Dios amores santos, y por eso, buena conducta?»²⁵.

La nube les cubrió a todos, porque –para Agustín–,

«...él [Pedro] quería [hacer] tres tiendas: ya que la sensibilidad humana [suya] deseaba dividir, la respuesta celestial mostró: ‘hay una única [tienda] para nosotros’»²⁶.

Es más,

«...el Verbo de Dios [es] Cristo, el Verbo de Dios [está] en la Ley, el Verbo [está] en los Profetas. ¿Qué quieres dividir, Pedro? Más te vale unir»²⁷.

Hasta aquí, hay una *segunda concatenación de ideas*: la dificultad de lo terreno para Pedro, una vez que éste saborea el estar con Jesús, con el consiguiente silencio de Jesús, en cuyo lugar habla del Hijo, a Quien han de estar unidas la Ley y los Profetas.

Pedro, Santiago y Juan se han postrado²⁸ porque se dieron perfecta cuenta del cumplimiento de la promesa veterotestamentaria del Señor de enviar al Mesías, y ésta era la promesa sonando en el trasfondo de estas preguntas de Agustín²⁹. Además (esta es la segunda razón), los tres Apóstoles han leído entre líneas que ese mensaje desde la nube implicaba una importante distinción de *filiación*, «...ya que una cosa es el Único [Hijo], otra cosa son los [hijos] adoptivos»³⁰.

Agustín enriquece el enfoque de *la relación Jesús-Moisés y Jesús-Elías*, al emplear (en lugar de los nombres *Iesus* y *Verbum*) el título *Dominus*, relacionado con Moisés y Elías (llamados *serui, ministri*)³¹.

Hasta aquí, hay una *tercera concatenación de ideas*: la postración de los Apóstoles al reconocer la llegada de la plenitud de los tiempos, a la vez que se dan cuenta de la filiación divina natural del Hijo. Es más, ven los tres que en relación a Jesús, el Señor, Moisés y Elías son siervos.

Agustín vuelve a hablar de *la reacción física de los tres Apóstoles ante la voz*, pero esta vez, introduce la alegoría de *la muerte*³². Relacionado con este significado mortal –como la otra cara de la moneda– es una alegoría de *la resurrección* que aplica Agustín al toque de Jesús a los tres Apóstoles³³.

Además del significado de resurrección de la carne dado a este ver sólo a Jesús, Agustín relaciona el ver a Jesús³⁴ con *la recompensa* de Dios: es decir, una anticipación de cómo el Hijo amará al que –amándole– es amado por el Padre también³⁵.

«Un gran don, una gran promesa. Dios no te reserva un premio suyo cualquiera: sino a Él mismo»³⁶.

Una cuarta concatenación de ideas: la doble alegoría muerte-resurrección, la absoluta suficiencia de Jesús, Don y Promesa.

Agustín habla de *una actitud opuesta a la generosidad de Dios* al interpelar al oyente (y al lector), y en particular, al hombre viejo (avaro) en todo oyente y lector, y al preguntarle por qué no le parece bastante el *magnum Donum et magna Promissio*³⁷.

Además, Agustín habla de qué debe hacer cada cristiano –personificado por Pedro– a quien aconseja Agustín lo siguiente:

«...baja, predica la palabra, insiste con ocasión y sin ella, reprende, aliena, reprocha con toda paciencia y doctrina³⁸. Trabaja, suda, padece algunos tormentos; para que poseas lo que se hace entender por los vestidos blancos del Señor, mediante el candor y la elegancia de la recta operación en la caridad»³⁹.

Para que quede aún más claro la enseñanza sobre el desinterés (o la generosidad), Agustín cita tres veces a San Pablo:

«*Que nadie busque su provecho, sino el de los demás* (1 Co 10,24⁴⁰)»⁴¹.

En la segunda vez que Agustín repite la cita, insiste:

«Pero como [yo mismo] te conozco, quieres poseer no sólo lo tuyo sino también lo ajeno. Cometes un fraude, para apropiarte de lo ajeno: sufres [tú] el robo, para perder lo tuyo. No quieres pedir lo tuyo, pero quitas lo ajeno. Si esto haces, no haces bien»⁴².

Más aún, Agustín relaciona 1 Co 10,24 con otra cita, para dejar fuera de dudas y posibles trampas su interpretación: «*Yo, en cambio, no quiero lo que me es útil, sino lo que [lo es] para muchos, para que se salven*»⁴³.

Agustín vuelve a los *verba Petri*, diciendo que Pedro no entendía el significado de 1 Co 10,24 porque deseaba quedarse en el monte con Jesús. Así: «Esto te lo reservaba, Pedro, para después de [tu] muerte»⁴⁴.

Agustín repite la exhortación a *la humildad* de confrontar las realidades presentes «y bajar del monte», e informa a Pedro de que no es él (el autor) quien le dice que baje a trabajar y a sufrir el martirio en la tierra, sino que es el mismo Jesús, porque Jesús mismo ha dado ejemplo⁴⁵ de humildad⁴⁶.

Aquí, hay *una quinta concatenación de ideas*: el contraste entre la generosidad de Jesús y la avaricia del hombre (con la actitud de Pedro), el abajamiento de Pedro para llegar a ser generoso en el amor de Cristo.

En el AU s 78, hay cinco bloques de ideas:

1. El Reino de los cielos que pregonan la gloria de Dios a través de los justos (con una dimensión celestial, cósmica, y escatológica) se incoa a través de la Iglesia, cuya purificación la prefiguran los vestimentos resplandecientes de Jesús transfigurado, el *Sol iustitiae* que ilumina al hombre. La Ley y los Profetas dan testimonio de Jesús, el Verbo, Quien, a su vez, da valor a sus siervos: la Ley y los Profetas.

2. Pedro tenía dificultad de mirar de nuevo a las realidades duras tras estar con Jesús, así que el silencio de Jesús fue complimentado por la voz del Padre.

3. La prostración de los tres Apóstoles ante Jesús transfigurado, tras escuchar la voz del Padre, revela su darse cuenta de la filiación divina natural de Jesús, quien llegó en la plenitud de los tiempos.

4. Agustín ve en la caída-levantamiento de los tres Apóstoles una alegoría muerte-resurrección. Ven sólo a Jesús ya que solo Jesús basta, Él que es Don y Promesa.

5. El hombre está llamado a vencer su avaricia por seguir a Cristo, al bajar de nuevo con Pedro, para imitar el amor generoso de Dios.

AU s 79

Agustín comienza el AU s 79 (cuaresma, 425; 19-24 de junio 426-430⁴⁷, en Hipona⁴⁸) calificando la Transfiguración como *uisio magna*⁴⁹. Luego, interpreta el rostro resplandeciente de Jesús como la *claritas Euangelii*⁵⁰. Las vestiduras de Jesús, blancas *sicut nix*, significan para Agustín la purificación (*mundatio*) de la Iglesia⁵¹. La conversación entre Jesús, Moisés y Elías significa el *habitus* (posesión, o según Agustín, *habet*), por parte del Evangelio, del testimonio de la Ley y de los Profetas⁵². Agustín habla del posible *trasfondo psicológico* de los *uerba Petri*: o bien porque Pedro habrá encontrado un sosiego en la *solitudo montis*⁵³ (en *Jesús*); o bien porque Pedro sentirá cansancio (*taedium*⁵⁴) por el tumulto de cosas humanas. Agustín insiste en la unidad de las Escrituras⁵⁵. La nube⁵⁶ es un medio para corregir el error de Pedro, como una única tienda que cubre a todos.

En el AU s 79⁵⁷, Agustín matiza:

«...los Profetas hablan, la Ley habla: pero *escuchad a éste*, la voz de la Ley, la lengua de los Profetas. Él mismo⁵⁸ resonó (*sonuit*) en ellos [la Ley y los Profetas], [y] cuando le pareció oportuno [el momento], apareció él ante ellos en su [resplandor]»⁵⁹.

Agustín recuerda que el Hijo preexistía. Pero además, estaba en la misma dinámica interior de la Ley y de los Profetas, en cuanto que –empleando términos del sistema vocal-lingüístico⁶⁰– el Hijo es la *uox Legis* y la *lingua Prophetarum*⁶¹.

Antes de terminar el AU s 79, Agustín aconseja a los oyentes a ver en la *lectio Euangelii* la *nubes in euentu Transfigurationis Iesu*⁶².

En el AU s 79, vemos los siguientes aspectos: las vestiduras de Jesús prefiguran la *mundatio Ecclesiae*. El resplandor del rostro resplandeciente de Jesús en relación con la Ley y los Profetas. Además de que la *gratia Euangelii* recibe la Ley y los Profetas, el Hijo es la *Vox Legis* y la *Lingua Prophetarum*. Los *uerba Petri* revelan la tentación de comodidad de Pedro. La *unitas Scripturarum* es reafirmada por la *apparitio* del Hijo como Él es (en su aspecto glorioso) ante las personificaciones de la Ley (para la cual el Hijo es *Vox*) y los Profetas (para quienes el Hijo es *Lingua*). Esta *apparitio* tiene lugar en la *visio magna*, la *Transfiguratio Iesu*. La escucha de la *lectio Euangelii* viene a ser la nube que resuena al oído del creyente, mandándole escuchar sólo al Hijo.

AU s 79/A

En el AU s 79/A (?⁶³), Agustín habla de un sentido escatológico del Reino venidero⁶⁴: *el Juicio final*. Además, Agustín habla de *la muerte natural* de todos antes de ver al *Dominus iudex* que está «*preparado para juzgar a vivos y muertos*»⁶⁵⁶⁶. Más aún, Agustín incluye a los Apóstoles Pedro, Santiago y Juan entre los que no sufrirán la muerte.

Agustín ve en el rostro resplandeciente de Jesús⁶⁷ una alusión al final de los tiempos, cuando los justos reinarán, ya que Agustín resalta el aspecto *anticipativo* de la Cabeza de la Iglesia respecto del Cuerpo de Cristo⁶⁸.

Aquí, Agustín resalta un *aspecto cristológico*⁶⁹:

«Mirad, que él mismo, en el monte, *resplandeció como el sol*⁷⁰, y no había resucitado todavía. Aún no había sufrido la muerte, pero [si bien] en la carne todavía no resucitada, [sin embargo,] era Dios, y [así,] por la divina potestad, hacía lo que quería»⁷¹.

El cuerpo humano del Verbo encarnado no impide la libertad⁷² y la omnipotencia propias de su naturaleza divina, precisamente porque era el Verbo encarnado: en palabras del autor, *Deus in carne erat*. De ahí que Agustín asegure que «no es [nada de] soberbia si también nosotros esperamos esto; escuchadle y no dudéis»⁷³.

Agustín recuerda en detalle la explicación de Jesús de la parábola de la cizaña⁷⁴, e insinúa Agustín que los aludidos por Jesús⁷⁵ son precisamente los justos que brillarán como el sol⁷⁶ en el mismo Reino del Hijo del Hombre en el día final⁷⁷.

Agustín interpreta los *uerba Petri* como un dejarse llevar por el sosiego que encontró al ver a Jesús y a Moisés y a Elías⁷⁸. Por las cosas *quae Petrus nolebat*⁷⁹ y por las cosas *quae Petrus quaerebat*⁸⁰, Agustín ve que explícita (AU s 78) e implícitamente (AU *Sermones* 79, 79/A), Pedro habría dividido la Ley, los Profetas y Jesús, porque hay en Pedro una atracción subjetiva por la vida fácil. De ahí la advertencia⁸¹ al que juzgue equivocadamente

«que así debería ser aceptado el Señor, [o sea,] como uno [más] de los Profetas, siendo él el Señor de los Profetas»⁸².

Tras llamar la Transfiguración *magnum sacramentum*⁸³ (gran misterio), Agustín añade a la conversación entre Jesús, Moisés y Elías⁸⁴ un aspecto de su método exegético que puede resultar orientativo e importante, ya que alude a la unidad de las Escrituras⁸⁵:

«...cuando presentamos algún [pasaje] del Evangelio delante [de vosotros], lo probamos por la Ley y los Profetas. Moisés y Elías hablan con el Señor, pero [ellos hablan como sus] ministros a ambos lados; el que reina, [está] en medio»⁸⁶.

Pero aquí, en el *Ser. 79/A*, hay un cambio nominal para referirse a la dinámica entre Jesús y Moisés y Elías: este cambio consiste en el paso desde el binomio *Dominus –serui uel ministri* al binomio *Regnator– serui*⁸⁷.

Tras apoyarse en San Pablo⁸⁸, Agustín precisa que Jesús –en medio de Moisés y Elías– posee «el testimonio por la Ley y los Profetas. En este tiempo, los testimonios de la Ley y de los Profetas son necesarios»⁸⁹.

En resumen, podemos ver en el AU s 79/A:

1. El Reino venidero –al cual se implican incluidos Pedro, Santiago y Juan– se interpreta en sentido escatológico (fin, muerte natural, resurrección).

2. La Transfiguración (*magnum sacramentum*), interpretada en sentido escatológico (*finis saeculi*), viene a ser un ejemplo –si no *el* ejemplo– de la filiación divina natural, la omnipotencia y la libertad del Hijo encarnado cuando tiene lugar la *mostratio* del fulgor de su divinidad a través del aspecto glorioso de la *carnis Iesu* antes de la Resurrección, en particular, antes de la Pasión. Todo esto conlleva la escucha (*fides ex auditu*), la escucha respondida (*ob-audire*) y la conquista de la duda (es decir, *uiuere cum fide*, o escucha y respuesta a esta escucha). Es más, la Transfiguración de Jesús *anticipa* el *fulgor omnium membrorum* (*Corporis Christi*) en la escatología.

3. Los *uerba Petri* muestran una preferencia (*delectatio*) tanto por el estar a solas (*solitudo*) como por la vida sosegada, sin preocupaciones, y beatífica (*uita quieta, otiosa et beata*). El *colloquium* entre Jesús, Moisés y Elías ha de verse como la conversación entre el *Iesus Dominus et Regnator* con los *ministri-testimonia*. Esta relación *Regnator-ministri* sirve de base teológica de la exégesis de leer el Evangelio probando a partir de la Ley y de los Profetas, en el sentido de ver el Evangelio como la plenitud y el cumplimiento de lo que incoaban y pregonaban la Ley y los Profetas⁹⁰.

Afirmaciones principales

Hay tres grupos de temas que Agustín ha apuntado en los *Sermones* 78, 79 y 79/A⁹¹.

Temas dogmáticos: Transfiguración, aspectos de cristología, eclesiología y de escatología

Agustín ve *la Transfiguración* como *uisio*⁹², como *uisio magna*⁹³, como *sacramentum magnum*⁹⁴, el cual –según Angelo CORTICELLI– es el «punto central de la idea del ‘Cuerpo Místico’ en Agustín»⁹⁵.

Los aspectos cristológicos de los sermones de Agustín sobre la Transfiguración son el eje de los mismos. En efecto, *Jesucristo* es, para Agustín: 1) el *sol iustitiae* que ilumina el alma⁹⁶; 2) el Donador que es su mismo *Don et Promissio*⁹⁷; 3) que no sólo es el *Verbum* latente en la Ley y en los Profetas⁹⁸ –por lo cual aparecen Moisés y Elías junto a Jesús– sino que Jesús es el *Dominus Regnatorque Legis Prophetarumque*⁹⁹; 4) el *único Hijo del Padre por naturaleza*¹⁰⁰, a quien el Padre manda que sea escuchado; 5) *Dios* –y por tanto, con la omnipotencia y la libertad propias de la naturaleza divina– para quien es posible la glorificación resplandeciente de su Cuerpo antes de la Pascua¹⁰¹; 6) El *Evangelio*, como el *sensus plenior* y objetivo¹⁰² y la plenitud¹⁰³ de la Ley y los Profetas. La gloria del *Evangelio* es el rostro resplandeciente de Jesús¹⁰⁴.

Temas bíblicos: la unidad de las Escrituras, el Evangelio como *clavis lectionis* del AT

Aquí entra el contraejemplo de la separación-división entre *la Ley y los Profetas*, por una parte, y Cristo, por otra¹⁰⁵, como algo opuesto a la voluntad divina (la cual es la unidad entre el Evangelio y la Ley y los Profetas¹⁰⁶, la lectura de la Ley y de los Profetas a la luz del Evangelio¹⁰⁷, y la escucha de Cristo a través de la Ley y los Profetas¹⁰⁸, si bien éstos no se necesitan al final de los tiempos)¹⁰⁹ voluntad divina no vista por Pedro¹¹⁰.

La *Iglesia* son los vestidos que deben sujetarse siempre a Jesús¹¹¹, quien limpia los pecados¹¹².

En la *Παρουσία* la Iglesia brillará en sus miembros con el fulgor del rostro de su Cabeza¹¹³, cuando resuciten los muertos, evento prefigurado en la caída de los tres Apóstoles en la tierra¹¹⁴.

Temas morales y espirituales: el premio final, el desprendimiento, y sobre todo, la caridad

Si bien el Padre envía una nube para corregir a Pedro¹¹⁵, la *recompensa final*, en la ultratumba está implícitamente comunicada a Pedro¹¹⁶. Por eso, Agustín asegura la validez de la esperanza –del que sigue a Cristo– en la transformación del cuerpo resucitado¹¹⁷.

Agustín advierte contra una actitud comodona solapada, a lo Pedro, contra la generosidad del Hijo¹¹⁸, sin considerar a Dios como el Único que enriquece¹¹⁹. Agustín recomienda el *desprendimiento* contra la avaricia¹²⁰, y la *caridad* –cuya elegancia es el vestido blanco de Jesucristo– como Paradigma de generosidad¹²¹. En el AU s 78, tanta es la insistencia de Agustín en la caridad en su aspecto desinteresado, que puede decirse que la *charitas* es el eje de la lectura moral de la Transfiguración, a nivel teórico y práctico¹²².

Agustín, al llevar a cabo un magnífico ejercicio de su capacidad única de entretejer ricas enseñanzas, reafirma así, la tesis de Charles KANNENGISSER de que la contribución de Agustín a la exégesis patrística es «una deliberada síntesis de cultura retórica de antigüedad tardía con la hermenéutica bíblica ya elaborada a lo largo de muchos siglos dentro de la comunidad eclesial»¹²³. Su exégesis «llegó a ser una aportación original a la exégesis bíblica no tanto por la imposición de un nuevo paradigma teórico cuanto por la frescura y la intensidad de su búsqueda interior»¹²⁴.

Sección III

SÍNTESIS TEOLÓGICA

La Transfiguración en los Padres latinos se presenta¹ para que Dios ayude al hombre débil², porque tener esperanza es ver la gloria³ venidera⁴.

Seis autores⁵ hablan del **anuncio de Jesús antes de transfigurarse**, y hay *tres temas escatológicos*: la *muerte* (en sus «grados»: ver, degustar y entregarse a la muerte⁶). El no morir para siempre⁷ es condición imprescindible para ver el *Reino* celestial y glorioso⁸ del *Hijo del Hombre* (el Salvador⁹ quien también rescató a los que estaban en la sombra de muerte¹⁰ será visto por tres Apóstoles¹¹), el Reino del Padre, donde los escogidos¹² reciben el mismo premio¹³.

Ocho autores¹⁴, hablan de los **seis u ocho días**. Aquí, hay *tres lecturas*. Si se consideran los *días seis y ocho en conjunto*¹⁵, se explica la discrepancia no sólo como la inclusión/exclusión de los días del anuncio de Jesús y del comienzo de la subida al monte¹⁶, sino como ejemplo del sinécdoque¹⁷. Los *ocho* días miran al misterio salvífico¹⁸. Los *seis* días son como la creación¹⁹ antes de llegar el Reino²⁰, lo cual implica no sólo el juicio a Israel²¹, sino la retribución final a los justos perseguidos en esta vida²², cuando descansen junto con Dios²³.

Diez autores²⁴ hablan de **la invitación de Jesús a los tres Apóstoles a ir a solas con Él a subir al monte**, y cada uno ve la invitación de Jesús a Pedro, Santiago y Juan desde varios aspectos (incluso desde la etimología²⁵): los tres Apóstoles (como tres aceitunas²⁶) son escogidos²⁷ (sin despreciar a los otros Apóstoles²⁸), luego invitados²⁹ a la fe³⁰ y a la gloria divina³¹, y por eso, honrados³² como modelos de seguir a Jesucristo³³, a quien los tres Apóstoles conocerían más y amarían mejor³⁴. *La invitación de Jesús* –como signo de la bondad divina a Pedro (quien rechazaba que Jesús padeciera³⁵) y como consuelo a los cristianos perseguidos³⁶–, es siempre *gratuita*, el «codo y medio de más»³⁷ que anticipa la gloria inexplicable³⁸.

Siete autores³⁹ vinculan **la escalada de Jesús a solas con los tres Apóstoles** (al monte santo⁴⁰ de Tabor⁴¹, figura tanto de la majestad del Padre como de la majestad⁴² y la divinidad⁴³ del Hijo, figura del juicio final⁴⁴) con: la verdadera *inteligencia de las Escrituras*⁴⁵ (encontrándose con Jesús⁴⁶, el Verbo encarnado⁴⁷, Autor de las Escrituras⁴⁸, uno tomará parte –anticipadamente⁴⁹– de la gloria del Reino del Hijo del Hombre⁵⁰). De no intelegir las Escrituras, se corre el riesgo de quedarse abajo, por mediocre y por bestia⁵¹. Además, la escalada prefigura la subida de cada alma⁵².

Veintiun autores⁵³ reflexionan sobre **el transfigurarse de Jesús ante los tres Apóstoles**. Se insiste en *la verdad de la Encarnación* (los sentidos externos atestiguan que Jesús no es un fantasma⁵⁴, habiendo sido reconocido como Él al transfigurarse⁵⁵ gloriosamente⁵⁶) ante Pedro, Santiago y Juan⁵⁷ (como testigos⁵⁸) *antes* de la Pasión⁵⁹, porque Jesús pudo y quiso⁶⁰, y porque el vestido blanco se teñirá de sangre en la Pasión⁶¹. En la Transfiguración (*uisio*⁶², *uisio magna*⁶³, y *sacramentum magnum*⁶⁴, *mysterium*⁶⁵) de Jesús, con alusiones al sol y a la nieve⁶⁶, el Cuerpo de Jesús –más allá de la comprensión humana– brilló con una luz celestial⁶⁷, con *la gloria*⁶⁸ (*no toda ella, sino en cuanto aguatable*⁶⁹ y gracias a su Cuerpo⁷⁰) *de la divina substancia*⁷¹ *del Verbo*⁷² (*más aún, Cristo es la Gloria*⁷³) jamás perdida al encarnarse⁷⁴, *la gloria potestatis*⁷⁵ *del Señor*⁷⁶; sin embargo, *el Cuerpo de Jesús, siendo humano, no es un cuerpo cualquiera*⁷⁷: en la Pasión, sí que padeció, pero sin disolverse la fuerza corporal⁷⁸, sin la condición para sufrir el dolor, porque el Hijo anonadado⁷⁹ no deja de ser Dios⁸⁰. Por sus vestidos, Jesús transfigurado es la Pureza⁸¹, el Impecable⁸², el Deseable⁸³ en quien resplandece la substancia glorificada de la carne humana (de la Virgen María⁸⁴) asumida por el Verbo⁸⁵. *El hielo y la nieve espiritual* no dan lugar al calor del pecado, sino a la humedad espiritual⁸⁶; la nieve, en otro contexto, es como la acción humana fecundada por la gracia⁸⁷. *La inteligencia espiritual de las*

Escrituras (encarnada en Jesús⁸⁸, más importante que la historia o literalidad) transfigura la palabra divina como la nieve⁸⁹, porque el rostro resplandeciente de Jesús –la gloria del Evangelio⁹⁰, el Batanero⁹¹ y Médico⁹²– purifica⁹³ e ilumina (como sol de justicia⁹⁴) al pecador arrepentido⁹⁵. El rostro de Jesús transfigurado, y sus vestidos⁹⁶ (que hacen eco de la gloria de su Cuerpo⁹⁷), *anticipan la esperanza*⁹⁸ –*pase lo que pase*⁹⁹– *de la transformación escatológica*¹⁰⁰ *del cuerpo humano*¹⁰¹ *y de la Iglesia*¹⁰², siendo ésta los vestidos (blancos, sin mancha¹⁰³) que, sujetos a Jesús¹⁰⁴, brillarán como la piedra de jaspé¹⁰⁵ al final, cuando las almas vean a Jesús¹⁰⁶: sea como luna hermosa para los justos (que supieron entretejer sus vidas en el vestidos resplandecientes como hijos de Dios¹⁰⁷), sea como sol resplandeciente para las virtudes celestiales, pero terrible como la guerra para los condenados¹⁰⁸. Un rayo de la resurrección (a la cual el alma elegida está orientada¹⁰⁹) se ve al transfigurarse Jesús¹¹⁰.

Veinte autores¹¹¹ hablan de la **presencia de Moisés y Elías con Jesús transfigurado** (unidos los tres¹¹² por el ayuno de cuarenta días¹¹³) con diferentes enfoques. Primero, se considera a Moisés y a Elías por separado: Moisés (testigo más creíble que Arrio¹¹⁴) –cuya solicitud en el monte Sinái de ver a Dios fue cumplida en la Transfiguración¹¹⁵– fue llevado al cielo, y no permaneció enterrado, ni mucho menos aniquilado, porque estuvo con Jesús transfigurado¹¹⁶; Elías –aparentemente fracasado en vida, no fue abandonado por Dios¹¹⁷– volverá a la tierra¹¹⁸ para reconciliar a los amados¹¹⁹. Después, se habla de Moisés (figura de la Ley¹²⁰) y Elías (figura de los Profetas) en conjunto [que, como la Ley y el Evangelio, son como dos olivos¹²¹, o dos jambas del Templo¹²²; Moisés y Elías habrán sido reconocidos por los tres Apóstoles por las tablas del Decálogo (Moisés) y el carro (Elías)¹²³]. Moisés y Elías, ejemplares elegidos¹²⁴, legados¹²⁵ y Profetas sentados ya en el Reino del Hijo¹²⁶, confirman que en la resurrección –cuando los vivos y los muertos¹²⁷ estén ante el Hijo del Hombre– el cambio no significa erradicación de quién fue uno en vida¹²⁸. Los «poderes» de Moisés y de Elías palidecen ante el Hijo del Hombre en la Transfiguración¹²⁹. La *unidad de las Escrituras*¹³⁰ *en la caridad*¹³¹ (*decessio* y *successio*¹³²) radica en Cristo, el único Autor¹³³. *Jesús transfigurado* descansa¹³⁴ (como entre dos animales¹³⁵) *entre la Ley (los cinco codos del Templo)*¹³⁶ *y los Profetas*: éstos han esperado¹³⁷ y revelan el misterio (el Hijo de Dios¹³⁸), apuntan al verdadero sentido –unidad de las Escrituras– (al que se llega sólo por la inteligencia espiritual de las Escrituras)¹³⁹, anuncian al Hijo¹⁴⁰, sirven y dan testimonio de Jesús¹⁴¹ como quien es *el Evangelio*¹⁴², *la Justicia de Dios*¹⁴³. De hecho, la Ley y los Profetas tienen un testimonio¹⁴⁴ mayor que el conocimien-

to humano más sublime¹⁴⁵; más aún, no es sólo que el *Verbum* esté latente en la Ley y en los Profetas¹⁴⁶ (*Verbum* visto y escuchado, a través de la palabra, en la Transfiguración de Jesús¹⁴⁷), sino que Jesús es el Señor y Rey¹⁴⁸, el *sensus plenior* y objetivo¹⁴⁹, y la plenitud¹⁵⁰, de la Ley y de los Profetas. *El trío* «Moisés-Elías y Jesús» apunta a una triple morada¹⁵¹, el testimonio intraescriturístico (testimonio-profecía del AT sobre Cristo, el testimonio-plenitud de Cristo sobre el AT)¹⁵², el testimonio de unidad de las Escrituras¹⁵³. Moisés y Elías, ambos gloriosos, prefiguran a los justos que reciben el mismo premio¹⁵⁴, y por su proveniencia [por la mención del sol desde arriba y de la nieve (que permanece abajo)], prefiguran a los vivos y los muertos ante el Juez¹⁵⁵. Moisés, Elías, y Jesús hablarán –quizá– de judíos, de maniqueos, de paganos, de herejes, y de católicos¹⁵⁶. Con todo, el plan salvífico, tema de la conversación de los tres, se manifestará a todos en la escatología¹⁵⁷.

Diez autores¹⁵⁸ hablan de **la propuesta de Pedro**, la cual –si bien explicita su deseo de estar con Jesús¹⁵⁹– implica: una *amentia*¹⁶⁰ (si no, tampoco habría acertado Pedro al decir que Jesús era Hijo del Dios vivo¹⁶¹); la tremenda impresión que a Pedro le causó ver a Jesús transfigurado¹⁶²; el desprecio del mundo (de ahí el silencio de Jesús)¹⁶³; un gozo, una piadosa impaciencia con un poco de ignorancia (de ahí el silencio de Jesús)¹⁶⁴; un deseo de esconder la Luz (de ahí la corrección por el Padre)¹⁶⁵. Pedro propuso hacer tres tiendas (las cuales tal vez correspondan al cielo, al paraíso y a la tierra¹⁶⁶) porque tenía prisa por estar con Jesús en el Reino¹⁶⁷, pero el silencio de Jesús implica que entonces no era aún tiempo de sentarse en la gloria¹⁶⁸. En lugar de tener una actitud de avaricia y de comodidad, se recomienda el *desprendimiento*¹⁶⁹ y la *caridad* (cuya elegancia es el vestido blanco de Jesucristo), como Paradigma de generosidad¹⁷⁰, a ejemplo del Hijo¹⁷¹.

El querer permanecer con Jesús en la cima del monte implica *no querer bajar*, lo cual suscita varias lecturas: no era por mala voluntad, sino por su devoción lozana¹⁷²; él ya sabía que ya tenía todo lo que anhelaba: Jesús transfigurado¹⁷³; una vez saboreado lo celestial por la lectura espiritual, se explica que ya no se quiera volver a la vida antigua¹⁷⁴; Pedro muestra cariño hacia Jesús transfigurado¹⁷⁵ tanto como hacia Moisés y Elías¹⁷⁶ (de ahí la voz paternal que le corrige)¹⁷⁷; una adhesión a Jesús, quien le hace olvidar lo terreno, porque bien sabe Pedro a Quién tiene delante¹⁷⁸.

Pero, la propuesta implica una separación-división entre *la Ley y los Profetas* y Cristo¹⁷⁹: esta separación-división va contra la voluntad divina (la cual es la unidad entre el Evangelio y la Ley y los Profetas¹⁸⁰, la lectura de la Ley y

de los Profetas a la luz del Evangelio¹⁸¹, y la unidad de la Iglesia universal¹⁸² voluntad divina de la cual Pedro no se percató¹⁸³. Más bien, no hay que tratar a Moisés, a Elías y a Jesús uniformemente, ya que eso injuria al mayor¹⁸⁴. Así, la tienda (única) se ha de construir no en la tierra –aunque la Iglesia universal (como la Jerusalén celestial) es la única tienda del Hijo de Dios¹⁸⁵– sino en el cielo¹⁸⁶. En lugar de hacer tres tiendas materiales, hay que hacer una tienda inmaterial como morada de la Trinidad en el corazón¹⁸⁷.

Si bien Pedro no yerra ni en la naturaleza ni en la gloria (al fijarse en Jesús), el Padre le corrige¹⁸⁸, como el Esposo que dice al alma que no le impida buscar más almas¹⁸⁹. Además, que esta escena del evento-Transfiguración que presencia Pedro, le ayuda cuando se arrepiente tras negarlo tres veces¹⁹⁰, Pedro –al llamarse *partícipe de la gloria*¹⁹¹– evoca su experiencia en la Transfiguración¹⁹².

Seis autores¹⁹³ hablan en torno a **la nube de la Transfiguración** –análoga a la nube de la Ascensión¹⁹⁴– como: la nube del Espíritu (en el contexto de la teofanía trinitaria en la Transfiguración¹⁹⁵, si bien sólo se escucha la voz del Padre¹⁹⁶); el mejor sitio (dentro de la nube luminosa¹⁹⁷ –con Dios, como Moisés– es mejor que fuera¹⁹⁸) porque la nube –vista como el Espíritu Santo que protege de la intemperie– invita al hombre a contemplar la Trinidad¹⁹⁹; la gracia que protege la Iglesia²⁰⁰; una corrección del Padre a Pedro²⁰¹.

Cinco autores²⁰², comentando **la voz desde la nube**, hablan de la gran²⁰³, intensa²⁰⁴ voz del Padre (no la de la Trinidad²⁰⁵) que confirma lo visto por los tres Apóstoles²⁰⁶, y que dice que el Hijo es de la naturaleza y de la substancia del Padre, permaneciendo en Él, y es todo lo que Él es²⁰⁷. Esa voz resuena en los Profetas²⁰⁸. Con todo, una *cuestión ardua* es la de la voz; es que la desigualdad *palabras-Verbo* es como la desigualdad hombre-Dios²⁰⁹.

Diecisiete autores²¹⁰ hablan del **testimonio del Padre sobre el Hijo en la Transfiguración**. En la Transfiguración, el Padre atestigua sobre el Hijo²¹¹ de nuevo²¹², e implica la distinción y la cooperación, la unión (pero no la monopersonalidad²¹³, ni la unicidad, como dicen Sabelio y Ebión²¹⁴) del Padre Invisible y el Hijo Visible²¹⁵. El Hijo es visible incluso antes de la Encarnación como vicario²¹⁶ del Padre (y como enigma en tiempos de Moisés²¹⁷), y el ser Hijo (visible) se hace luminosamente claro al transfigurarse Jesús. Los Apóstoles no vieron a un dios monopersonal²¹⁸ sino que vieron extasiados al Hijo y escucharon al Padre; si hubieran visto al Padre²¹⁹, se habrían muerto. En *la relación Genitor-Genitus* (no es exactamente la relación padre-hijo en seres humanos²²⁰), no hay separación, ni división, ni adop-

ción²²¹. Sólo el Hijo es unigénito del Padre por naturaleza²²², no por adopción²²³ (Moisés y Elías son hijos por adopción²²⁴), ni por elección²²⁵, sino que su filiación es verdadera, natural y fidedigna²²⁶. Esta filiación es propiedad del Hijo, no un honor posteriormente otorgado²²⁷. Hay una *común esencia y obra Genitor-Genitus* (el Engendrado que ni es creado²²⁸ ni adoptivo, ni presume, ni usurpa)²²⁹, la simultaneidad extratemporal de la esencia divina –Padre e Hijo–²³⁰ y la común deidad, potestad y eternidad, que lleva a cabo el plan salvífico²³¹. Es decir, que hay *igualdad Padre-Hijo*, porque el Padre se complace en el Hijo²³² (si bien «mis complacencias» apuntan al Padre y al Espíritu Santo²³³), el «Amadísimo»²³⁴ del Padre (así que da a conocer el gran amor del Hijo al Padre²³⁵, amor sempiterno de naturaleza, no el amor fruto de la gracia²³⁶); tal glorificación del Padre no altera la igualdad en la divinidad²³⁷. Así, el que no cree en la *divinidad del Hijo* no sólo no cree en la divinidad del Padre²³⁸ (quien atestigua sobre la divinidad del Hijo²³⁹), sino que insulta a ambos²⁴⁰, al quitarles la credibilidad²⁴¹. El «es» del mensaje de la Transfiguración (*mysterium*) indica la perfección y la eternidad del Hijo²⁴². El misterio está en que el Padre engendra, pero sin ser pasible²⁴³. El Padre tiene corazón de padre (que ha hablado «de padre a padre» a Abraham²⁴⁴), y por amor a todos, entrega a su único Hijo, aunque eso supusiera entregarle a una muerte crudelísima²⁴⁵. Al proclamar el Padre quién es el Hijo, no es que luego el Hijo se gloríe, porque el Padre sólo *constata* la filiación divina natural eterna del Hijo, el cual es respetado no porque lo mandara el mismo Hijo, sino sencillamente por ser el Hijo amadísimo del Padre²⁴⁶. Sólo el Verbo es el Hijo amadísimo por el Padre²⁴⁷. El mensaje de la voz implica que el Hijo *natural* es el Engendrado del Padre, con la naturaleza divina propia y verdadera²⁴⁸. Hay una *mutua referencia Genitor-Genitus*, y el Hijo es consustancial²⁴⁹ con el Padre²⁵⁰. La voz ayuda a los tres Apóstoles a darse cuenta de que están delante de la gloria de la humanidad del Hijo, que el que padecerá la Pasión es el Hijo natural del Padre²⁵¹. Beda interpreta la triple llamada a Samuel a la luz del testimonio del Padre al Hijo²⁵². Beda ve la complacencia de Dios hacia Abel en la complacencia del Padre al Hijo²⁵³. Hay *unidad vital* Padre-Hijo porque el Padre otorgó vida en sí al Hijo, para que el Padre sea glorificado en el Hijo, quien complace al Padre²⁵⁴.

Ocho autores²⁵⁵ hablan del **mandato de escuchar al Hijo**, al Salvador²⁵⁶, desde varias perspectivas: el mandato cumple la profecía²⁵⁷. Hay que escuchar al Hijo (que establece la Nueva Ley²⁵⁸) a través de²⁵⁹ –pero más que– la Ley y los Profetas, afirmando la unidad y la continuidad de las Escrituras²⁶⁰, por-

que el testimonio del Hijo de su filiación²⁶¹ no es sólo por su nombre (ni por arrogancia ni por temeridad²⁶²), sino por su virtud, así que sus obras dan fe de que es el Enviado por el Padre²⁶³. Escuchar al Hijo lleva a la fe perfecta²⁶⁴. Ya que el Hijo, procedido y salido de Dios, es Dios²⁶⁵, con potestad eterna²⁶⁶; así, hay que escucharle²⁶⁷. No basta con reconocer quién es el Hijo, sino que hay que escucharle, ya que la autoridad del Hijo (quien tiene la confianza connatural con el Padre) es la misma autoridad del Padre²⁶⁸. Ahora bien, para poder escuchar al Hijo, es bueno discernir entre las palabras pasajeras, y el Verbo eterno²⁶⁹.

Tres autores²⁷⁰ contemplan la escena de **Jesús transfigurado y los testigos**. El número *trino* puede referirse a los dos grupos de tres testigos en torno a Jesús transfigurado²⁷¹, *testigos celestes y terrestres*²⁷² que dan testimonio del Hijo como el Señor del cosmos²⁷³. El número siete (que indica plenitud) lo forman los seis testigos más Jesús transfigurado²⁷⁴, cuya divinidad es atestiguada tres veces: por el Hijo; por los tres Apóstoles, Moisés y Elías; y por el Padre²⁷⁵. La Transfiguración invalida herejías por un doble testimonio: el testimonio-coloquio AT-NT, y el testimonio mayor del Padre²⁷⁶.

Ocho autores²⁷⁷ hablan de **la postración o el sueño de los tres Apóstoles** al escuchar la Voz durante la Transfiguración de Jesús, con varias interpretaciones. *La postración* recuerda la debilidad del que sigue a Jesús, y sirve de aliento ante las pruebas de la vida²⁷⁸. Pedro, quien se postró por temor ante la gloria divina²⁷⁹, fue imitado por Santiago y Juan en la postración, porque los tres reconocieron estar delante del Misterio²⁸⁰, Dios²⁸¹, y se sintieron débiles ante Él²⁸² (es lo que haría cualquier hombre humilde²⁸³ ante el Misterio²⁸⁴). Sin embargo, Pedro se cayó mostrando inmadurez en la fe, al no poder prestar atención a lo importante: al Hijo²⁸⁵. Hicieron bien los tres Apóstoles en postrarse; de no hacerlo, habrían muerto²⁸⁶. En la escatología, todos mirarán a Dios²⁸⁷. Si ya los que aceptan la divinidad de Jesús se postran, da qué pensar qué harían los que osan negar la divinidad del Hijo²⁸⁸. La ceguera de los dos discípulos rumbo a Emaús ante la presencia de Jesús resucitado es como *el sueño* de los tres Apóstoles durante la Transfiguración²⁸⁹.

Tres autores²⁹⁰ hablan de que **Jesús toca y despierta a los tres Apóstoles**. La caída²⁹¹ y el sueño y el levantamiento de los tres Apóstoles prefiguran la muerte y la resurrección²⁹². En otro plano, Jesús, como buen Maestro divino, disipa el temor, y luego enseña²⁹³. Más aún, para que quede claro que el Hijo es Jesús, Moisés y Elías desaparecen del escenario²⁹⁴.

Tres autores²⁹⁵ hablan del **mandato de callarse, de momento, sobre la Transfiguración**. Dicho mandato de Jesús ilustra la seriedad del acontecimiento-Transfiguración dentro del plan salvífico divino, y de cara a la debilidad humana²⁹⁶. Es una medida de prudencia divina el mandato de no divulgarse²⁹⁷, de momento, el evento de la Transfiguración²⁹⁸, para no retrasar el plan salvífico y para prevenir escándalos²⁹⁹. Ya en Pentecostés, el Espíritu Santo posibilitará el anuncio oportuno de la Transfiguración de Jesús, dentro del anuncio general sobre el Cristo Jesús³⁰⁰, en la catequesis general y en la catequesis bautismal³⁰¹.

SECCIÓN I, TERTULLIANUS

1. Oriundo de Cartago, converso al cristianismo alrededor de 193, escritor culto y apasionado, Tertuliano es conocido por su «inexhaustible vigor, burning rhetoric, and biting satire. His attitude is uncompromising. Forever a fighter, he knew no relenting towards his enemies, whether pagans, Jews, heretics, or, later on, Catholics (QUASTEN, II, 247)»; cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, 593. «Except for St. Augustine, Tertullian is the most important and original ecclesiastical author in Latin» [QUASTEN, II, 247; cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 593]. De las 42 obras de Tertuliano conocidas hasta ahora, 31 llegan hasta el presente.
2. Cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, 593.
3. C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 19.
4. «...le plus long des traités de Tertullien» [R. BRAUN, *Tertullien, Contre Marcion, tome I (livre I)*, SC 365, 1990, 7]. La extensión de *Marc I-V* es la quinta parte de la *opera tertulliana* (cfr. *ibid.*). Antonio CASAMASSA dice que es «la più estesa di quante ne ha scritte Tertuliano contro le eresie in particolare» (*Scritti Patristici, Volume II*, en «Lateranum, Nova Series, an. XXII, n. 1-4», Roma, 1956, 162). Tertuliano, además, emplea mucho la Escritura en defender la fe católica, ya que «Tertullian hatte erkannt, dass die wichtigste und gefährlichste Waffe der Gnostiker und Markioniten im Kampf gegen die Katholiken die Bibel war» (M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 173).
5. «...showing how Jesus vindicates and fulfills ancient prophecy» [C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, 609].
6. «Iam et hoc uel maxime erubescere debuisti» (*TE Marc IV*, 22, 1, CChr.SL 1, 1954, 600).
7. «...quod illum cum Moysse et Helia in secessu montis conspici pateris quorum destructor aduenerat (...). Definiendo enim, quem audirent, quoscumque alios uetisset audiri» (*ibid.*). Están de acuerdo Tertuliano y Marción en que la voz (cfr. Mt 17,5) basta. Pero, al hablar de la razón por la cual la voz bastaba, se ve la discrepancia entre los dos. Tertuliano corrige a Marción diciendo que, en efecto, sobraban Moisés y Elías, pero no porque Cristo los aniquilara, sino porque la voz definió bien claro a quién escucharían Moisés y Elías: al Hijo. Si Marción tuviera razón, Dios debería haber prohibido escucharse, no sólo a Moisés y a Elías, sino a cualquier otro personaje del AT. Para ilustrar esto, Tertuliano menciona dos profetas: «Aut numquid Esaiam et Hieremiam ceterosque, quos non ostendit, permisit audiri, si uetuit quos ostendit?» (*TE Marc IV*, 22, 2, CCL 1, 1954, 600).
8. Cfr. Lc 9,31.

9. «...quod familiaritati indicium est, nec in consortio claritatis, quod dignationis et gratiae exemplum est, sed in sordibus aliquibus, quod destructionis argumentum est, immo in tenebris creatoris, quibus discutiendis erat missus, longe etiam discreti a claritate Christi, qui uoces et litteras ipsas eorum ab euangelio suo erat separaturus» (TE *Marc IV* 22, 2, CChr.SL 1, 1954, 600-601).
10. «*Sicin*» implica: «est-ce ainsi que?» (GAFFIOT, 1457). De nuevo, aparece el recurso literario ciceroniano de triplicación (*sicin... sic... sic...*). BRAUN comenta que «[l]a forme *sicin* qu'on lit chez les Comiques (...) est parfaitement admissible ici, quoique non attestée ailleurs chez T. (...). L'absence d'apocope est normale avec l'initiale vocalique qui suit. Le mouvement oratoire justifie pleinement le recours à cette forme pour l'introduire» [C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 277, nota 4].
11. Los *principales* eran príncipes de los senados municipales. Cfr. BOUCHÉ-LECLERQ, *Manuel des Institutions Romaines*, 166, 186, n. 1; cfr. C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 278, nota 5.
12. «*Sicin* alienos demonstrat illos, dum secum habet? Sic reliquendos docet quos sibi iungit? Sic destruit quos de radiis suis extruit? Quid faceret Christus ipsorum? Credo, secundum peruersitatem tales eos reuelasset, quales Christus Marcionis debuisset, aut quoscumque alios secum 'ostendisset' quam prophetas suos. Sed quid tam Christi creatoris quam secum ostendere praedicatoris suos? Cum illis uideri, quibus in reuelationibus erat uisus? Cum illis loqui, qui eum fuerant locuti? Cum eis gloriam suam communicare, a quibus dominus gloriae nuncupabatur? Cum principalibus suis, quorum alter populi informator aliquando alter reformator quandoque, alter initiator ueteris testamenti alter consummator noui» (TE *Marc IV*, 22, 3, CChr.SL 1, 1954, 601).
13. No el Cristo como lo entiende Marción.
14. 1) Es lo más conveniente para el Cristo del Creador manifestarse en presencia de los que hicieron profecías acerca de él; 2) Es lo más conveniente para el Cristo del Creador permitir que sea visto –él mismo– por los que le habían visto antes por revelaciones o teofanías (p.e. Moisés); 3) Es lo más conveniente para el Cristo del Creador permitirse él mismo hablar con los que habían hablado de él. «La distribución de los argumentos van *in crescendo*, y se añade un 5º argumento, basado también en la *Transfiguración*. En cambio, la expresión «Señor de la gloria» parece provenir de Sal 23,10: *Dominus uirtutum ipse est rex gloriae* (Sal 23,10). *Dominus* sustituye *rex*, implicando que son sinónimos.
15. «Igitur et Petrus, meritum contubernium Christi sui agnoscens, 'in' indiuiduitatem eius suggerit consilium (...). 'Sed nesciens, quid diceret.'» (TE *Marc IV*, 22, 4, CChr.SL 1, 1954, 601). Ese '*sed*' apunta a esta noción marcionita de que Pedro no sabía lo que decía, porque no conocía la verdadera naturaleza de Cristo (cfr. SC 456, 280, nota 1).
16. El significado clásico de *contubernium* es la «camaraderie entre soldats qui logent sous la même tente: P. CORNELIUS TACITUS, *Annales*, 1, 41, 3; (...) commerce, société, intimité, liaison d'amitié; (...) tente commune: C. IULIUS CAESAR, *De bello ciuili*, 3, 76, 3» (GAFFIOT, 426). Tertuliano usa *contubernium* sólo aquí (cfr. C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 279, nota 7).
17. «Quomodo nesciens? Vtrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa nouae prophetiae gratiae extasim, id est amantiam, conuenire?» (TE *Marc IV*, 22, 4, CChr.SL 1, 1954, 601).
18. «In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit uel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet uirtute diuina» (*ibid.*). Tertuliano dice, sobre el tema de éxtasis, que «inter nos et psychicos quaestio est» (*ibid.*). Sin embargo, Tertuliano no clarifica cuál es la disputa. Al aludir Tertuliano a que el hombre, ante la presencia divina, «tiene que» estar en ἔκστασις, como para que el poder divino le proteja, esta afirmación puede ser la cuestión disputada. No voy a tratar de la historia de la cuestión de la ἔκστασις.

19. ¿A qué se refiere Tertuliano con *spiritus*? J.E.L. VAN DER GEEST afirma: «Le Christ est *filius*, comme nous l'avons vu à propos des théophanies, *sermo* ou *spiritus*» (*Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Dekker & Van de Vegt-Nijmegen, 1972, 236).
20. «Quomodo enim Moysen en Heliam cognouisset, [nisi in spiritu ?] –nec enim imagines eorum uel statuas populus habuit nec similitudines, lege prohibente– nisi quia in spiritu uiderat?» (TE *Marc IV*, 22, 5, CChr.SL 1, 1954, 601-602).
21. Según BRAUN, «...au Pierre de Marcion égaré par son judaïsme, T. oppose un Pierre illuminé par la grâce et mis en état d'extase (...) cet état qu'il définit comme une *amentia* provisoire occasionnée par la venue de l'Esprit dans l'homme» [C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 280, nota 2].
22. Cfr. Mt 16,16.
23. *Ibid.*
24. «Quodsi ideo et hic errauit quia et supra, ergo certus es in illum diem quoque nullam nouam diuinitatem a Christo reuelatam et usque adhuc non errasse Petrum, Christo usque adhuc nihil eiusmodi reuelante, et tamdiu non alterius deputandum Christum quam creatoris, cuius omnem et hic ordinem expressit» (TE *Marc IV*, 22, 6, CChr.SL 1, 1954, 602).
25. Cfr. ID., *Marc IV*, 22, 7.
26. Para Marción, un dios superior, bueno, del NT, Dios Padre, es desconocido por el otro dios, el malo, el Creador, del AT.
27. Lo cual invalida la tesis marcionita de la absoluta irrelevancia y la aniquilación del AT con la llegada del NT. Según BRAUN, «T. conteste (...) selon un thème polémique habituel, le droit du dieu supérieur de se servir des réalités d'un monde appartenant au Créateur. Après l'hypothèse ironiquement présentée d'une nuée propre à ce dieu supérieur et qu'il aurait amenée avec lui à travers le ciel du Créateur, il revient à l'explication habituelle (*proinde*) et dénigrante (*precario*): ce dieu doit recourir aux éléments de son subalterne» [C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 283, nota 3].
28. Sin embargo, '*filius meus es tu...*' no es del Salmo 1, sino del Salmo 2. Comenta BRAUN que «...l'erreur de chiffre (...) est sans doute imputable à T.» [C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 284, nota 1].
29. Sal 2,7; SagBi 3, 190.
30. SagBi 4, 242. Tertuliano utiliza *filius*; la Neovulgata usa *servus*.
31. «Itaque nec nunc muta nubes fuit, sed uox solita de caelo et patris nouum testimonium super filio, ad quem in primo psalmo: filius meus es tu, ego hodie genui te, de quo et per Esaiam: quis deum metuens? Audiatur uocem filii eius» (TE *Marc IV*, 22, 8, CCL 1, 1954, 602).
32. Lc 9,35; SagBi 5, 449.
33. «Itaque iam repraesentans eum –hic est filius meus– utique subaudit: quem repromisi» (TE *Marc IV*, 22, 9, CCL 1, 1954, 602).
34. La promesa del AT sólo *incoada*, fue cumplida de modo imprevisto (desde el punto de mira de los Apóstoles) en el NT. Lo que dijo la voz no sólo describía a Jesucristo como Hijo del Padre, sino que además, venía a ser, para un conocedor de la Ley y los Profetas, el cumplimiento de la promesa, de la *repromissio* del Señor.
35. Tertuliano alude a la preexistencia del Hijo (cfr. Jn 1,1).
36. «Quem? 'Nisi quem' ab initio edixerat audiendum in nomine prophetae quoniam et prophetae existimari habebet a populo» (TE *Marc IV*, 22, 10, CChr.SL 1, 1954, 602).
37. Este término, lejos de establecer una ruptura, una destrucción, una aniquilación (como pretendía Marción), marca más bien la distinción, el paso, el *continuum* AT-NT.
38. Is 63,9.
39. «Itaque et si facta translatio sit auditionis a Moysse et Helia in Christum, sed non ut ab alio deo nec ad alium Christum, sed a creatore in Christum eius, secundum decessionem ueteris et successionem noui testamenti: non legatus, inquit Esaias, nec nuntius, sed ipse deus saluos

- eos faciet, ipse iam praedicans et implens legem et prophetas» (TE *Marc IV*, 22, 11, CChr.SL 1, 1954, 602).
40. En Ha 3,2, Tertuliano enraíza la escucha del Hijo, allí se palpa el rasgo muy *personal* del profeta cuando afirma haber escuchado la voz del Señor; esto se entiende, si ha experimentado una visión [cfr. F. ANDERSEN, *Habakkuk*, de W. ALBRIGHT, D. FREEDMAN (eds.), AncB, Doubleday, New York, 2001, 276].
 41. Ha 3,2.
 42. Lc 9,35; SagBi 5, 449.
 43. Ha 3,2: «En nuestros días dalas a conocer» (SagBi 4, 1191).
 44. «Me contestó: *‘Ésos son los dos hijos del aceite puro que asisten al servicio del Señor de toda la tierra’*» (SagBi 4, 1258).
 45. «...societatem esse etiam claritatis Christi cum Moyse et Helia. Totum autem habitum uisionis istius habemus etiam apud Abacuc, ubi spiritus ex persona interdum apostolorum: domine, audiui auditum tuum et extimui – quem magis quam uocis caelestis illius: hic est filius meus dilectus, hunc audite? (...) In medio duorum animalium cognosceris, Moysi et Heliae, de quibus et Zacharias uidit in figura duarum olearum et duorum ramulorum oleae» (TE *Marc IV*, 22, 12, CChr.SL 1, 1954, 602).
 46. Tertuliano ve Za 4,14, el *Höhepunkt* de la visión de la Parte II del Libro I de Zacarías [cfr. C. MEYERS, E. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8*, de W. ALBRIGHT, D. FREEDMAN (eds.), AncB, Doubleday, New York, 1987, 275] como el *locus* donde aparecen prefigurados Moisés y Elías, quienes pregonan la venida de Cristo. En Za 4,14, הַצֵּי־הַיָּבֵב significa «muy abundante», y no literalmente «hijos de olivo»; así, implica productividad, apuntando a dos individuos que acompañarán la presencia restaurada de Dios entre su pueblo (cfr. MEYERS-MEYERS, cit., 258). Carol MEYERS y Eric MEYERS observan que «‘sons of oil’ (...) functions in two ways. First, both governor and high priest provide a constant flow of oil to the lampstand. They support both the temple and Yahweh’s sovereignty. (...) Second, the oil also represents fecundity and prosperity. As such, the trees are connected with divine favor and its attendant blessings» (ID., cit., 276).
 47. Za 4,14; SagBi 4, 1258. Comenta BRAUN que «...dans cette traduction littérale de la LXX, *opimitas* répond à πότης («graisse»). En rapport avec la «figure» des oliviers, T. paraît l’entendre dans un sens spirituel («abondance de grâce»). Le sens dégage par la TOB est tout autre: ‘les deux hommes désignés pour l’huile’» [C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 288, nota 1].
 48. Ha 3, 3-4; SagBi 4, 1191. Tertuliano cita Ha 3 relacionando el sol subiendo entre los montes de Temán y Parán con Jesús transfigurado entre Moisés y Elías.
 49. *Ibid.*
 50. Cfr. Ex 33,17: «Esta petición que me has dirigido también te la concederé, porque has hallado gracia a mis ojos y te conozco personalmente» (SagBi 1, 434).
 51. «Nam hi sunt, de quibus dictum est illi: duo filii opimitatis adstant domino uniuersae terrae. Et rursus idem Abacuc: operuit caelos uirtus, utique nubilo illo, et splendor eius ut lux erit, utique qua etiam uestitus eius refulsit. Et si commemoremur promissionis Moysi, hic inuenietur expuncta» (TE *Marc IV*, 22, 13, CChr.SL 1, 1954, 602).
 52. Detrás de las palabras de Moisés estaba el deseo de ver la condición que Dios asumiría cuando se encarnase, lo cual Moisés «intuía» como profeta, según Tertuliano. El meollo de lo intuido por Moisés en Ex 33,13 se condensa en el verbo *sciebat*, que –en este contexto– parece no referirse al conocimiento empírico, sino más bien parece apuntar a una intuición, una profecía.
 53. Según Tertuliano, esto es de Ex 33,20: «Construyó allí un altar y lo llamó El-Elohé-Israel» (SagBi 1, 192). Pero resulta incongruente. ¿Qué pasa, entonces? Ofrece BRAUN una explicación: «C’est par erreur que T. peut supposer déjà connu de Moïse l’énoncé d’Ex 33, 20 qui suit tout juste la scène évoquée ici. Cette méprise s’explique sans doute par le fait qu’il cite de

- tête un verset célèbre, qui avait déjà acquis une autonomie dans les *testimonia* théologiques. En *Prax.* 14, 1, il ne commet pas cette erreur» (SC 456, 289, nota 5).
54. Ex 33,20; SagBi 1, 435.
 55. Ex 33,17; SagBi 1, 434.
 56. «...eum conspectum desiderans, in quo hominem esset acturus, quod propheta sciebat –ceterum dei faciem, iam audierat, nemo homo uidebit, et uiuet– et hunc, inquit, sermonem, quem dixisti, faciam tibi» (TE *Marc IV*, 22, 14, CCL 1, 1954, 603-604).
 57. Ex 33,18; SagBi 1, 434. Es significativo que Moisés sea consciente, al menos en parte, de lo que la palabra humana usa para referirse al estar delante del mismo Dios: mostrar su *gloria*. Otra cosa es que Moisés, mientras vivía en la tierra, supiera las implicaciones de lo que él pide a su Amigo, Dios.
 58. Ex 33,19; SagBi 1, 434.
 59. Nm 12, 6-8; SagBi 1, 650. Se trata, comenta BRAUN, de «voir Dieu sous l'aspect de son Incarnation, le seul sous lequel il soit visible de l'être humain» [C. MORESCHINI, R. BRAUN (tr.), *Tertullien, Contre Marcion, tome IV (livre IV)*, SC 456, 2001, 291, nota 3].
 60. De nuevo, sale el tema de la *repromissio* para entender el nexo entre la promesa divina a Moisés (cfr. Ex 33,13s.) con la Transfiguración.
 61. «...ostende mihi gloriam tuam. Et dominus similiter de futuro: ego praecedam gloria mea, et reliqua. (...) etiam ad Aaronem dicens: et si fuerit propheta in uobis, in uisione cognoscat illi et in uisione loquar ad eum, non quomodo ad Moysen; os ad os loquar ad eum, in specie –utique hominis, quam erat gestaturus– non in aenigmate» (TE *Marc IV*, 22, 15, CChr.SL 1, 1954, 604).
 62. Lc 9,32; SagBi 5, 448.
 63. Cfr. Ex 34, 29-30.
 64. «Nam et si Marcion noluit eum conloquentem domino ostensum, sed stantem, tamen et stans os ad os stabat et faciem ad faciem –cum illo, inquit, non ‘extra illum’– in gloria ipsius, nedum in conspectu. De qua gloria non aliter inlustratus discessit a Christo quam solebat a creatore, proinde tunc oculos percutiens filiorum Israhelis, quemadmodum et nunc excaecati Marcionis, qui hoc quoque argumentum aduersus se facere non uidit» (TE *Marc IV*, 22, 16, CChr.SL 1, 1954, 604).
 65. Cfr. Ex 33,13.
 66. Cfr. Ha 3,2; Za 4,14.
 67. Cfr. Is 50,10.

SECCIÓN I, AMBROSIVS

1. La semblanza biográfica resumida se toma de C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1045. Oriundo de Tréveris (Trier), tras la muerte de su padre, Aurelius Ambrosius (que era un *praefectus praetorio Galliarum*, un alto cargo en el Imperio), se trasladó con su madre y hermanos a Roma, donde Ambrosio empezó a trabajar como *aduocatus*. Después, fue nombrado *consularis Liguriae et Aemeliae*, trasladándose de nuevo, esta vez, al norte, a Milán. Tan bien hizo su trabajo que tanto católicos como arrianos lo aclamaron para ser obispo. Ambrosio fue bautizado y consagrado obispo el 7 de diciembre de 374.
2. Es lo que Ernst DASSMANN llama reverencia hacia la Escritura (*Schriftfrömmigkeit*) (TRE, 2,378) [cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1045].
3. «...a truly [sic] fundamental way of thinking, more than a method or a genre; everywhere required, everywhere present, one would not limit it to a particular category» [NAUROY, 378, cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1045].

4. Aquí, no se trata de comentar toda la AM Lc, sino tan sólo la parte del libro VII sobre la Transfiguración de Jesús.
5. «Nel quadro, vasto e complesso, delle opere esegetiche ambrosiane, l'*Esposizione del Vangelo secondo Luca* è la sola che il vescovo di Milano abbia espressamente dedicato a un libro del Nuovo Testamento. Basta questo per indicare che il lavoro è qualcosa di unico nell'intera produzione letteraria e teologica di S. Ambrogio» [L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», de la colección «Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, 11», Biblioteca Ambrosiana (Milano)-Città Nuova Editrice (Roma), 1978, 9].
6. «...dal 377 alla seconda metà del 389. Sono gli anni dell'instancabile, lucida, spesso drammatica attività pastorale del vescovo (J. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, 529-536)», cfr. G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 23. El mismo COPPA matiza que «su l'autorità dei maggiori specialisti, pensiamo tuttavia di non essere troppo lontani dal vero se proponiamo la data della fine 389-inizio 390; è il momento della piena maturità teologica e artistica del santo» (ID., cit., 24).
7. G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 9.
8. «Si pensa che il primo commentatore [di Lc] (...) sia Fortunaziano di Aquileia; il secondo, nel giudizio concorde di studiosi antichi e moderni, non può esse altro che Ambrogio» [G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 11]. La admiración de Agustín hacia la *Expositio* de Ambrosio sobre Lc «segna l'inizio della straordinaria fortuna della *Expositio*» (ID., cit., 13).
9. Es que «Ambrogio si diversifica da tutti: segue Luca nell'impianto generale, ma non sistematicamente» [G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 18]. Ambrosio deriva los sentidos literal, moral y místico, según la escuela de Alejandría.
10. «...è un luogo comune che Ambrogio non è originale» [ID., cit., 25].
11. Cfr. *ibid.* En la *Introducción*, COPPA declara: «L'influsso del grande alessandrino è stato pertanto poderoso nel nostro Autore; ma resta altrettanto certo che, pur partendo di là, Ambrogio ha dato una elaborazione personale, di timbro inconfondibile non solo nella forma letteraria, totalmente diversa dalla prosa origeniana, ma anche nella trattazione teologica, aperta anche ad altre sollecitazioni, e sempre animata da un alto afflato spirituale, che non di rado attinge vertici espressivi decisamente superiori alla fonte» (ID., cit., 35). Además, «egli [Ambrosio] non ha la tempra dello studioso puro come Girolamo, o del pensatore come Agostino. Ma la ricchezza spirituale, ch'egli continuamente rivela, indica in lui ben piú di un semplice e geniale orecchiante» [ID., cit., 26].
12. Tanto que «molto si è detto di questa presenza del grandissimo poeta latino nella *suavitas sermonis* (...) di Ambrogio, che attraeva lo scettico Agostino» (ID., cit., 27). Además, tras afirmar que Virgilio ha sido citado al menos 40 veces, luego siguen las citas a «Homer, Ovid, Xenophon, Pliny, Sallust and Horace, to which should be added approximately twenty reminiscences of Cicero in juridical contexts» [C. KANNENGISSER (ed.), *HOPE*, cit., 1050-1051].
13. COPPA valora la importancia dada por TISSOT a la influencia del comentario de Hilario sobre Mt como fuente para el comentario de Ambrosio sobre Lc. Esta valoración está ausente en las ediciones de CSEL y de CChr.SL, si bien SC sólo cita a Hilario dos veces (cfr. G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 35-36).
14. Como dice COPPA, «l'esegesi fatta sui testi omerici ed esiodici, e, nel mondo romano in seguito, su quelli virgiliani, fornirà interessanti complementi e paralleli alla allegoria giudaica, prima, e cristiana poi, su un triplice piano: 'allegoria *storica* per cui sotto i personaggi poetici venivano individuati personaggi storici; l'allegoria *morale*, per cui persone e fatti dello stesso mondo poetico erano interpretati quali figure di un concreto insegnamento morale; l'allegoria *profetica*, per cui il mondo poetico assurgeva ad espressione di una realtà storica

- a venire' (G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, 19-20)» (G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 28).
15. A pesar de que Jerónimo haya ironizado la dependencia de Ambrosio de Hipólito de Roma (cfr. G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 31), «dai moduli del pensiero mistico-allegorico di Ippolito che Ambrogio rimane impressionato: le analogie dei rapporti tra Cristo e la Chiesa, che egli (Ambrogio) non cessa appassionatamente di rilevare dalla lettura del *Cantico*, sono anche tratte da Ippolito, mentre le applicazioni di quei passi ai rapporti tra Cristo e l'anima di ispirano a Origene (cfr. G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, 78ss)» [G. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 31]. COPPA añade que las alusiones tal vez sean pura coincidencia, pero al menos, dan qué pensar, y deja para estudios posteriores la investigación sobre esas alusiones.
 16. P. SINISCALCO cita a J. AUCHER (*Philonis Judaei Paralipomena Armena: libri uidelicet quattuor in Genesim, libri duo in Exodum...*, Venetiis 1826), a quien «si deve la scoperta, non esita a definire il Vescovo di Milano con il titolo di *Philo christianus*» (P. SINISCALCO, «*Sant' Ambrogio, Caino e Abele*», en «Tutte le Opere di Sant' Ambrogio, Opere esegetiche II/I», Biblioteca Ambrosiana, Milano-Città Nuova Editrice, Roma, 1984, 16).
 17. «Following Philo and Origen, Ambrose accepts the triple sense of Scripture: literal, moral and allegorical/mystical. In reality, an allegorical exegesis of a typological and moral character prevails in his works (M.G. Mara: Quasten IV, 153)», cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1046-1047.
 18. «...utilizzazione verbale, materiale, piuttosto che dipendenza reale del pensiero... Si ha talora l'impressione che la lettura dei modelli è prima di tutto, per il Vescovo di Milano, *une éveil-leeuse d'idées*» [G. TISSOT, *Introduction a «Ambroise de Milan, Traité de l'Évangile de S. Luc»*, SC 45, 17; cfr. L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 33].
 19. Es decir, que «...nel secolo quarto, poi, il concetto di 'proprietà letteraria' era ben diverso da quello giuridico-morale dei nostri tempi. S. Ambrogio, insomma, attinge idee e immagini che ritiene possano giovare ai suoi ascoltatori, senza preoccuparsi d'essere originale, perché in lui è dominante l'*animus* del pastore, non quello dello scrittore e del dotto» [G. BANTERLE (tr.), *Sant' Ambrogio, I sei giorni della Creazione*, en «Tutte le Opere di Sant' Ambrogio» 1 (Opere esegetiche I), Biblioteca Ambrosiana, Milano-Città Nuova Editrice, Roma, 1979, 17]. Además, BOTTE explica que «...les anciens n'avaient pas grand scrupule en matière de propriété littéraire. (...) D'autres se contentaient de reprendre les idées et de les démarquer, en les transposant dans leur propre langage» (B. BOTTE, *Ambroise de Milan, Des Sacrements, Des Mystères*, SC 25bis, 1961, 19).
 20. Se ve la influencia de Filón de Alejandría porque Ambrosio «sa che nella Scrittura è già contenuta tutta la sapienza delle fragili parole degli uomini» (L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 38).
 21. «...seguendo e arricchendo il metodo di Filone, di Origene e degli Alessandrini, di Ippolito e di Ilario» (ID., cit., 39). Más aún, «nel significato allegorico, la Scrittura rivela ad Ambrogio la sua ricchezza inesauribile, offrendogli i temi fondamentali delle spiegazioni» (cfr. *ibid.*).
 22. «In his expositions of scriptural passages he was seldom content with the literal meaning, even when this meaning was most clear and elevated; he could not rest until he had discovered beneath the letter a deeper sense, *altior sensus*» (DUDDEN, II, 455-57)», cfr. C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1046.
 23. «...è quello che chiameremo della 'esegesi allargata', [dove Ambrogio] apre continuamente parentesi come in un grande gioco a cerchi concentrici (...) ritornandi poi su la primitiva impostazione e conducendola avanti. (...) È una tecnica compositiva a piani diversi, che continuamente si intersecano, sia per quanto riguarda le immagini, sia per l'aspetto strettamente stilistico e grammaticale» [L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca*

- (*Opere esegetiche IX/I*)», cit., 40]. COPPA llega incluso a decir que «...si tratta effettivamente di un'opera straordinaria dal punto di vista del contenuto teologico-morale-spirituale, tanto che si potrebbe chiamare la *Summa theologiae* di Ambrogio di Milano. Non certo nel senso che sia una trattazione scolasticamente completa, (...) ma nel senso che sono presenti, talora solo come sprazzi luminosi, e il più delle volte in forma compiuta, e revestita di moduli espressivi sempre nuovi, tutti i principali argomenti dell'insegnamento teologico di S. Ambrogio, esposti nella caratteristica angolatura pastorale a lui propria. Si ritrovano puntualmente, qui, rielaborati in una sintesi chiara e definitiva, gli assunti delle varie opere della vasta produzione letteraria ambrosiana» (ID., cit., 41).
24. «Indubbiamente, l'opera è di difficile lettura: nel testo originale e nelle versioni; nel contenuto e nella forma letteraria. Ma i capolavori non sono mai di facile lettura» (ID., cit., 58).
 25. «...si distingue (...) da Origene, che suggerisce temi ricchissimi con sobrietà spesso asciutta e intellettualistica (...) [Ambrogio è] *genus aliis inimitabile*, ha scritto un letterato esperto come Erasmo» [L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 59]. El *quid* del genio literario de Ambrosio –y al mismo mismo, su dificultad– está en que «ha la straordinaria facoltà di aprire sensi sempre piú profondi nell'amoroso sondaggio della Parola divina (...). E il poeta ch'è in lui agisce sovranamente libero: trapassa, talora asintatticamente e logicamente da un senso all'altro, da un'espressione all'altra; allude, suggerisce, vibra. La sua prosa è classica e ricca di umori; (...) si rivolge col 'tu' agli uditori, come se si trattasse di un colloquio a due, (...). La parola è sempre ricca di significati, di polisemi che non cessa di mettere a dura prova il traduttore. (...) [Questa *Expositio*] la Scrittura la innerva e profuma, Virgilio l'illeggiadrisce virilmente» (ID., cit., 60).
 26. Franco GORI recuerda que «nel periodo patristico non era ben chiara, sul piano concettuale, la distinzione fra allegria e tipologia» [*Sant' Ambrogio, Abramo (Opere esegetiche II/II)*], Biblioteca Ambrosiana, Milano-Città Nuova Editrice, Roma, 1984, 19].
 27. «...unparalleled in Latin Christianity until the end of the Middle Ages, with the exception of Bernard of Clairvaux» [C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1045-1046].
 28. «...never alienated him from the genuinely Latin focus on ethical issues and moral behaviour» (ID., cit., 1046)
 29. Son capítulos que son «una lunga, profonda meditazione su la conoscenza totale di Cristo, Figlio di Dio e risorto; la trattazione risente dei moduli origeniani, per i quali la sapienza *inspectiva* (...) è appunto la contemplazione dei più alti misteri di Cristo, dall'incarnazione alla risurrezione, attraverso la croce» [L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 99].
 30. Cfr. Lc 9,27.
 31. «...ita etiam infirmitatem mentis humanae praesentium remuneratione sustentat» (AM Lc, VII, 1, CChr.SL 14, 214).
 32. Cfr. *ibid.*
 33. Aquí, parece más oportuno este matiz semántico de *-que*: «Que nearly equivalent to autem, sed (...)» (ALD, 1509).
 34. «Ergo bonus et moralis magister ne qui desperatione frangatur aut taedio, quoniam uitae dulcis inlecebra constantem quoque mulcet adfectum, continuos uiuendi successus fidelibus pollicetur; frigent enim solacia sub metu mortis magnusque amor uitae aegre blanditias spei cum adpetitae salutis terrore compensat» (AM Lc, VII, 1, CChr.SL 14, 214-215).
 35. «Non satis est stare, nisi ubi Christus est stetur» (AM Lc, VII, 2, CChr.SL 14, 215).
 36. La recompensa, para Ambrosio, sigue al estar con Cristo: «In quo licet ex uerbi ipsius qualitate pendere ne tenuem quidem sensum mortis habituros qui Christi uideantur meruisse consortia» (*ibid.*). Ambrosio recuerda cómo el hombre ha de ver la inescapabilidad de la muerte natural. Tan sólo el que sigue viviendo se escape de la muerte (eterna).
 37. «...mors corporis libando gustetur, uita animae possidendo teneatur» (*ibid.*).
 38. Cfr. Lc 9,27; AM Lc, VII, 3, CChr.SL 14, 215.

39. Ambrosio cita al Salmista: «¿Qué hombre hay que no vea la muerte?» [Sal 89(88),49; SagBi 3, 441]. Luego, se pregunta retóricamente: «...quis est homo qui non moriatur, cum resurrectio nisi mortui esse non possit?» (AM *Lc*, VII, 4, CChr.SL 14, 215-216). Ambrosio concede que puede no haber muerte corporal, y nombra a Henoc y a Elías como ejemplos de los que no han sufrido muerte corporal. Para apoyar su afirmación, Ambrosio cita a Jesús: «*si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelvo*» (Jn 21,22). Además, Ambrosio precisa que Jn 21,22 no se refiere sólo al Apóstol Juan, sino a la mayoría. Ambrosio compacta lo dicho en la frase: «... enim qui mortui uiuant, quoniam sunt qui uiuentes mortui sunt» (AM *Lc*, VII, 4, CCL 14, 215-216).
40. «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva» (Jn 21,22; SagBi 5, 703).
41. «...deuotus fidelis pacificus, ut portas ecclesiae aperias, portas mortis euadas» (AM *Lc*, VII, 5, CChr.SL 14, 216).
42. «Potes esse, si non in terra, sed in pectore Christi recumbas. Potes esse filius tonitruui, si te terrena non moueant, sed ipse potius ea quae terrena sunt mentis tuae uirtute concutias» (*ibid.*).
43. «...ueatur caro potestatem animi tui et concussa subdatur» (*ibid.*).
44. «Eris filius tonitruui, si fueris filius ecclesiae» (*ibid.*). Más aún, Ambrosio cita la escena de la entrega que Jesús hace de la Mujer al Discípulo amado y vice-versa, «tunc enim incipies esse filius ecclesiae, cum in cruce uictorem uideris Christum» (*ibid.*). Sin embargo, no basta sólo o ver a Jesús; hace falta un acto de la voluntad, porque –en efecto– sólo se es hijo de la Iglesia «si reconoce la voz de Cristo triunfante» (*ibid.*). Además, Ambrosio establece un nexo causa-efecto entre el ver a Cristo triunfante en la Cruz y el ser hijo de la Iglesia.
45. Los aludidos por Jesús (cfr. *Lc* 9,27).
46. Cfr. *Lc* 9,27s. También es para el creyente: «Ne forte quia is qui uerba Christi audit et credit resurrectionis tempore gloriam Christi uidebit?» (AM *Lc*, VII, 6, CChr.SL 14, 216-217). Hay una relación directísima entre la escucha (*audire*), la obediencia (*ob-audire*) y la fe (*credere*) en los *uerba Christi* (o si se quiere, las *uerba Verbi*), por una parte, y la visión de la gloria del mismo Cristo en la resurrección de la carne.
47. «...mundi temporibus inpletis resurrectio futura monstratur aut quia is qui supra mundum ascenderit et huius saeculi momenta transcenderit uelut in sublimi locatus futurae resurrectionis fructum exspectabit aeternum» (AM *Lc*, VII, 7, CChr.SL 14, 217). Así, Ambrosio recomienda subir el monte de seis días/edades, para llegar a ver a Dios: «Transcendamus (...) opera mundi, ut possimus faciem ad faciem deum uidere» (AM *Lc*, VII, 8, CChr.SL 14, 217). Ambrosio cita al Profeta para corroborar su afirmación: «Súbete a un monte bien alto, tú, la que traes buenas noticias a Sión» (Is 40,9; SagBi 4, 193). Si en el AT, se necesitaba subir a lo alto para pregonar buenas noticias, «quanto magis qui Christum euangelizat et Christum in gloriam resurgentem?» (AM *Lc*, VII, 7, CChr.SL 14, 217).
48. Cfr. Gn 5,8-10; 9,1. «...quia ex tribus filiis Noe genus omne defluxit humanum» (AM *Lc*, VII, 9, CChr.SL 14, 217-218).
49. «Tres (...) eliguntur qui ascenderent montem, quia et duo eliguntur qui cum domino uiderentur» (*ibid.*).
50. «...nemo potest resurrectionis uidere gloriam nisi qui integrum mysterium trinitatis incorrupta fidei sinceritate seruauerit» (*ibid.*).
51. «...neque (...) lex potest esse sine Verbo neque propheta nisi qui de Dei Filio prophetauit» (AM *Lc*, VII, 10, CChr.SL 14, 218).
52. «...illi (...) filii tonitruui corporali gloria Moysen quoque et Heliam speculati sunt» (*ibid.*).
53. Cfr. Dt 6,5.
54. Cfr. Is 7,14.
55. «...etiam nos cotidie uidemus Moysen cum Dei Filio; uidemus enim legem in euangelio, cum legimus: *diliges Dominum Deum tuum*, uidemus Heliam cum Dei Verbo, quando legimus: *ecce uirgo in utero accipiet*» (AM *Lc*, VII, 10, CChr.SL 14, 218).

56. Lc 9,31.
57. «Docent (...) te de excessu eius mysteria» (AM Lc, VII, 11, CChr.SL 14, 218).
58. «Et hodie Moyses docet et hodie Helias loquitur et hodie in maiore gloria Moysen uidere possumus» (*ibid.*). Se entiende que este ver hoy a Moisés y a Elías es por el Verbo que ellos han prefigurado e incoado.
59. «Qui solum Moysen uidit, dei uerbum simul uidere non potuit» (*ibid.*).
60. «...Dei uerbum, ut in specie et pulchritudine sua appareat nobis et confortetur et prospere procedat et regnet» (AM Lc, VII, 12, CChr.SL 14, 218). Ambrosio, con estas palabras, y en el contexto de su explicación sobre la narrativa de Lc sobre la Transfiguración, apunta lo que él entiende por la Transfiguración. Es decir, la aparición de la forma y de la belleza del Verbo con el motivo de confortarnos, apuntarnos nuestra meta vital, y reinar sobre nosotros: ser nuestro Consuelo, Guía y Rey.
61. «...nisi altioris prudentiae cacumen ascendas, non tibi apparet sapientia, non tibi apparet mysteriorum cognitio, non tibi apparet quanta sit gloria, quanta sit species in dei uerbo» (AM Lc, VII, 12, CChr.SL 14, 218-219).
62. Cfr. Is 53,2.
63. «...quasi quidam sermo natus ex homine litterarum opertus inuolucris, uirtute spiritus non refulgens» (AM Lc, VII, 12, CChr.SL 14, 218).
64. «...incipis montem ascendere» (AM Lc, VII, 12, CChr.SL 14, 219). Es más, Ambrosio invita a meditar eventos de la Pasión de Jesús, para que uno escale el monte para ver a Jesús transfigurado.
65. «...alteram uerbi gloriam cernis» (AM Lc, VII, 12, CChr.SL 14, 218-219).
66. «...fortasse uestimenta uerbi sermones sunt scripturarum et quaedam intellectus indumenta diuini» (AM Lc, VII, 13, CChr.SL 14, 219).
67. «...et oculis tuae mentis iam diuinarum lectionum sensus albescit. Fiunt igitur uerba diuina sicut nix, uestimenta uerbi *candida nimis, qualia fullo super terram facere non potest*» (AM Lc, VII, 13, CChr.SL 14, 219).
68. «Quis est iste fullo nisi qui indumenta nostri intellectus indumenta uirtutum ablutis maculis corporalibus soli solet offerre diuino?» (*ibid.*). Observa COPPA que «...anche l'immagine del alvandaio, di cui parla il Vangelo di Mc, diventa un simbolo di Cristo» (*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*, cit., 105, nota 1 al cap. 14)
69. «Verbum Dei lux est, uerbum Dei nix est» (AM Lc, VII, 15, CChr.SL 14, 219-220). De nuevo, Ambrosio de Milán basa su afirmación en las palabras del Salmista: (Antorcha es tu palabra ante mis pasos, luz en mi sendero) (SagBi 3, 535).
70. «...perspicua niuis ritu mollioribus cadunt uerba sententiis» (AM Lc, VII, 15, CChr.SL 14, 219-220).
71. «...his solus sermo niuibus comparandus, qui de caelo missus in terras ieiuna nostrorum arua pectorum fecundauit» (*ibid.*). Aquí, Ambrosio cita la Ley: «*Caiga como lluvia mi enseñanza, y bajen como rocío mis palabras, como llovizna sobre el césped y como nieve sobre el heno*» cfr. Dt 32,2 (Caiga como lluvia mi enseñanza, destilen cual rocío mis palabras, cual llovizna sobre el césped, como gotas en la hierba) (SagBi 1, 887-888).
72. «Vtinam, domine Iesu, mens mea pluuiae tuae umore uiridescat, utinam terram meam niuis istius candore respergas» (AM Lc, VII, 16, CChr.SL 14, 220).
73. «Premit (...) incomprehensibilis splendor diuinitatis nostri corporis sensus» (AM Lc, VII, 17, CChr.SL 14, 220-221).
74. «...quomodo Dei gloriam humanorum ferret corruptela membrorum?» (*ibid.*).
75. COPPA añade que «la prospettiva pasquale ed escatologica è continuamente presente» (L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 109, nota 1 al cap. 17).
76. «...ut resurrectionis speciem uiderent post quietem» (AM Lc, VII, 17, CChr.SL 14, 220-221).
77. «...nemo (...) nisi uigilans gloriam uidet Christi» (*ibid.*).

78. «Delectatus est Petrus, et quem saeculi huius inlecebrosa non caperent, gratia resurrectionis inlexit» (*ibid.*).
79. Ambrosio de Milán cita a San Pablo: «*morir y estar con Cristo [es] mucho mejor*» [cfr. Flp 1,23 (el deseo que tengo de morir para estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor) (SagBi 5, 1160-1161)].
80. Parece apto traducir *sed* aquí como «*yet*» (ALD, 1657).
81. «...non inconsulta petulantia, sed praematura deuotio fructus pietatis adcumulat. Nam quod ignorabat condicionis fuit, quod promittebat deuotionis. Sed non capit humana condicio in hoc corruptibili, in hoc mortali corpore facere tabernaculum Deo» (AM *Lc*, VII, 18, CChr. SL 14, 221).
82. «Si Petrus nesciuit, quemadmodum tu potes scire?» (*ibid.*).
83. «Denique placuit tanta deuotio Deo» (*ibid.*).
84. Cfr. *Lc* 9,34. «Diuini spiritus est obumbratio ista, quae non caligat affectibus hominum, sed reuelat occulta» (AM *Lc*, VII, 19, CChr.SL 14, 221). Ambrosio recuerda, a propósito de la *obumbratio* (sombra), las palabras del arcángel Gabriel a María (cfr. *Lc* 1,35).
85. «...nubem istam non fumigantium esse montium nebuloso umore concretam et coacti aeris caliginem piceam, quae caelum tenebrarum horrore subtexit, sed lucidam nubem, quae nos non pluuiabilibus aquis et uentis adluuione imbris inmadidet, sed de qua mentes hominum uoce Dei omnipotentis emissa fide ros rigauit (AM *Lc*, VII, 20, CChr.SL 14, 221-222)».
86. Parece apto el sentido temporal puntual de *ubi* en este contexto, «as soon as» (ALD, 1923), más que su sentido literal local (cfr. *ibid.*).
87. «...recesserant enim illi, ubi coepit dominus designari.» (AM *Lc*, VII, 20, CChr.SL 14, 221).
88. «...uides hanc non solum incipientium, sed etiam perfectorum, immo etiam caelestium fidem esse perfectam filium dei scire» (*ibid.*).
89. Recuerda COPPA que en latín, «*unus* equivale a *solus*: di qui l'applicazione all'unità dei cristiani, che formano 'l'unico corpo di Cristo', e all'unicità e centralità di Cristo, a cui si rapporta tutto l'Antico Testamento (Legge e Profeti)» (L. COPPA, «*Sant' Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche IX/I)*», cit., 111, nota 1 al cap. 21).
90. «Tres in principio uidentur, unus in fine; perfecta enim fide unum sunt» (AM *Lc*, VII, 21, CChr.SL 14, 222). Esta unidad por la fe la relaciona el autor con la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17). Es decir, que tanto Moisés y Elías, por un lado, como los cristianos, por otro, forman *un* cuerpo de Cristo.
91. Parece apto traducir *autem* así, ya que expresa una idea que, sin ser totalmente opuesta, es «*simply different*» (ALD, 211).
92. «...fortasse quia lex et prophetae ex Verbo, quae autem ex uerbo coeperunt in uerbo desinunt» (AM *Lc*, VII, 21, CChr.SL 14, 222). Ambrosio basa su afirmación en las palabras de San Pablo: «*el fin de la Ley es Cristo, para justificación de todo el que cree*» (Rm 10,4; SagBi 5, 936).

SECCIÓN I, AUGUSTINUS

1. C. KANNENGISSER (ed.), *HOPE*, cit., 1149). Hecha la referencia a la exégesis agustiniana, no se pretende mencionar y explicar cada detalle sobre la exégesis de Agustín, sino que tan sólo se quiere contextualizar los *Sermones* 78, 79 y 79A dentro del marco exegético de Agustín. El día y el mes del nacimiento de Agustín se toman de BENEDIKT XVI., *Die Kirchenväter*, Editrice Vaticana-St. Benno Verlag, 2008, 191.
2. «Nach den großen Weihnachtsfeierlichkeiten möchte ich zu den Betrachtungen über die Kirchenväter zurückkehren und heute über den größten Vater der lateinischen Kirche sprechen, den hl. Augustinus» (BENEDIKT XVI., *Die Kirchenväter*, 189).

3. «Sein Biograf Possibius sagt: Es schien unmöglich, dass ein Mann so vieles in seinem Leben zu schreiben vermochte» (*ibid.*). Benedicto XVI nota que Agustín dejó hasta unas 600 homilías, «aber ursprünglich war die Zahl der Predigten viel, viel größer, vielleicht sogar zwischen 3000 und 4000 – Frucht von 40 Jahren Predigtstätigkeit des ehemaligen Rhetors» (BENEDIKT XVI, *Die Kirchenväter*, 207-208). De entre estos *Sermones* atribuidos al Obispo de Hipona, tres tratan sobre la Transfiguración de Jesús.
4. Anne Marie LA BONNARDIÈRE ubica la proclamación del *Sermo 78* durante la Cuaresma, si bien no se sabe el lugar ni el año tanto de su redacción como proclamación [cfr. L. CARROZZI, «*Sant'Agostino, Discorsi II,1 (51-85) sul Nuovo Testamento*», cit., xi], donde CARROZZI cita a LA BONNARDIÈRE (cuyos libros sobre la cronología están en el libro de CARROZZI, pp. xxxvi-xxxvii) con la sigla «B».
5. Cfr. Mt 16,28.
6. AU s 78, 1, cfr. *Sant'Agostino. Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento*, en A. TRAPÈ, OSA (dir.), «Nuova Biblioteca Agostiniana», Città Nuova Editrice, Roma, 1982, 566.
7. «*Quid est mons ei qui possidet coelum?*» (AU s 78, 1, cit., 566). Es como si Agustín dijera: «¿Qué es el monte donde tendrá lugar la Transfiguración *comparado con* la posesión del Cielo?». Agustín presenta lo que se acaba de citar como un ejemplo de sacar provecho espiritual, o sea, cómo hacer una *lectio spiritalis* del texto. En las palabras del autor: «*Quod non solum legimus, sed etiam oculis cordis quodam modo videmus*» (*ibid.*).
8. Expresión de fuerte raigambre judía.
9. Sal 19(18),2 (SagBi 3, 232); aquí, Agustín basa en la Escritura dos dimensiones complementarias: por una parte, la dimensión *celestial-cósmica* de la *gloria Domini*; y por otra parte, la dimensión *gloriosa* no sólo de los cielos, sino de toda la creación: *Sin discurso, sin palabras, sin que se oigan sus voces. Por toda la tierra se esparce su rumor; y su pregón hasta los confines del orbe* (cfr. SagBi 3, 232); Sal 19(18),4-5. En la Neovulgata, en lugar de *non audiantur voces eorum*, se lee: *quorum non intellegantur voces* (*ibid.*).
10. AU s 78, 1, cit., 566.
11. Cfr. Mt 17,2.
12. Cfr. Jn 1,9.
13. «...se lumen esse significans quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quod est iste sol oculis carnis, hoc ille oculis cordis» (AU s 78, 2, cit., 566). Luego, la doble dimensión (gloria cósmica, cosmos glorioso) se traslada a un plano antropológico (*quoad nos*) al ver a Jesús como el *Lumen pro homine*.
14. En este punto, Agustín recalca la importancia de la unión de la Iglesia con Jesucristo al comparar esta unión con el sujetarse de la ropa al cuerpo.
15. Para dar razón de su reflexión, Agustín saca tres episodios de la Escritura: la curación de la hemorroísa, la venida de los Gentiles por la predicación de Pablo, y una profecía: «*Y si vuestros pecados fueran como la escarlata, los blanquearé como la nieve*» (Is 1,18).
16. «*Moyse et Elias, id est, Lex et Prophetæ quid valent, nisi cum Domino colloquantur?*» (AU s 78, 2, cit., 569).
17. Para introducir este aspecto, Agustín cita a Pablo: «*[y]a que el conocimiento del pecado existe por medio de la Ley*» (Rm 3,20; SagBi 5, 907).
18. La justicia de Dios manifiesta es Jesucristo, el *Sol iustitiæ*; además, 'justicia' no se limita a lo jurídico, sino que viene a significar lo que hoy día llamamos 'santidad'.
19. Rm 3,21 (cfr. SagBi 5, 908).
20. La relación entre *sol* y *splendor* es la de una realidad y su propiedad (el *sol* es la realidad astrofísica, y el *splendor* es su propiedad).
21. Se puede interpretar Rm 3,21 así: la justicia de Dios es Cristo –que relacionado con la comparación al astro solar en Mt 17,2– se llama el *sol iustitiæ*, mientras que la no-manifestación de la vigencia de la Ley (que implica la no-manifestación de la vigencia de los Profetas) impli-

- ca la manifestación, es decir, el *splendor*, de la justicia de Dios: en otras palabras, el resplandor de Jesucristo, el Sol de la justicia.
22. Jesús es el *Sol iustitiae*, cuyo *splendor* tiene lugar en su propia Transfiguración.
 23. Cfr. Mt 17,4.
 24. Es decir, que revela una consideración puramente humana de Pedro mientras éste se halla ante Jesús transfigurado.
 25. «Utquid unde discederet ad labores et dolores, habens in Deum sanctos amores, et ideo bonos mores?» (AU s 78, 3, cit., 568). Es como si Agustín se pusiese en lugar de Pedro. Se puede observar dentro de esta lectura antropológica *un doble aspecto subjetivo en la propuesta de Pedro*, con una relación causa-efecto: Pedro desprecia (lo negativo) las realidades del mundo corrientes; *por esa razón*, Pedro –insinúa Agustín– verbaliza (¿justifica?) su deseo (lo positivo) de prolongar su estancia con Jesús transfigurado en el monte, ya que él gozaba ya del Señor.
 26. «Ille quaerebat tria tabernacula: nobis unum esse, quod humanus sensus dividere cupiebat, responsum caeleste monstravit» (AU s 78, 3, cit., 568).
 27. «Verbum Dei Christus, Verbum Dei in Lege, Verbum in Prophetis. Quid, Petre, quaeris dividere? Magis te oportet adungere» (*ibid.*).
 28. Cfr. Mt 17,6.
 29. «Quia et in Prophetis ipsum audistis, et in Lege ipsum audistis. Et ubi ipsum non audistis?» (AU s 78, 4, cit., 568).
 30. «Aliud est enim Unicus, aliud adoptati» (*ibid.*).
 31. Además, Agustín les aplica a los tres el binomio *fons-uasa* para ilustrar la distinción. Así, Jesús otorga sentido a lo que representan Moisés y Elías.
 32. Para apoyar esta alegoría, Agustín cita Gn 3,19, que habla de nuestra identidad material, proveniencia y destino: «*Eres tierra, y a la tierra te irás*» (Gn 3,19). (Porque polvo eres y al polvo volverás) (SagBi 1, 64).
 33. Cfr. Mt 17,6. En la misma escena, ver los tres Apóstoles a Jesús *solo* significa para Agustín visión de Dios cara a cara (cfr. 1 Co 13,12) ya que en la resurrección de los muertos, Dios –nadie y nada más que Él– será todo para todos (cfr. 1 Co 15,28).
 34. «*[N]o vieron a nadie, sólo a Jesús*» (Mt 17,8; SagBi 5, 162).
 35. Para esto, Agustín cita Jn 14,21: «*Y me mostraré a mí mismo a él* (Jn 14,21: Yo mismo me manifestaré a él – SagBi 5, 665).
 36. «*Et ostendam me ipsum illi. Magnum donum, magna promissio. Non tibi servat Deus praemium aliquod suum: sed se ipsum*» (AU s 78, 5, cit., 570). Agustín no sólo ve en Mt 17,8 el ver a Jesús solo, sino que lo ve como *magnum Donum et magna Promissio*.
 37. Para ilustrar lo paradójico de esta actitud, Agustín acentúa que sólo Dios basta para el hombre: «*Tu dive tibi videris; et si Deum non habes, quid habes? alter pauper; et si Deum habet, quid non habet?*» (AU s 78, 5, cit., 570).
 38. Cfr. 2 Tm 4,2. A diferencia del texto usado por Agustín, la Neovulgata expone 2 Tm 4,2 así: *praedica verbum, insata opportune, importune, argue, increpa, obsecra* (exhorta) *in (no cum) longanimitate et doctrina* (SagBi 5, 1288).
 39. «*...descende, praedica verbum, insta opportune, importune, argue, hortare, increpa, cum omni longanimitate et doctrina. Labora, desuda, patere aliqua tormenta; ut quod in candidis vestimentis Domini intelligitur, per candorem et pulchritudinem rectae operationis in caritate possideas*» (AU s 78, 6, cit., 570). Agustín habla, en última instancia, de la humildad. Para apoyar en la Escritura esta exhortación a la humildad, Agustín recuerda que Pablo explica en el himno a *la caridad* que ésta «*no busca lo suyo*» 1 Co 13,5 (SagBi 5, 1019).
 40. SagBi, 5, 1010.
 41. «*Nemo quod suum est quaerat, sed quod alterius est*» (AU s 78, 6, cit., 572).
 42. «*Sed quomodo te novi, habere vis et tuum et alienum. Fraudem facis, ut habeas alienum: furtum patere, ut perdas tuum. Non vis quaerere tuum, sed tollis alienum. Quod si facis, non facis bene*» (*ibid.*).

43. 1 Co 10,24.33 (sin buscar mi conveniencia sino la de todos los demás, para que se salven) (SagBi 5, 1010).
44. «Servabat tibi hoc, Petre, post mortem» (AU s 78, 6, cit., 572).
45. Agustín pone el ejemplo de Cristo para la consideración del interlocutor: 1) la Vida, vino al mundo para morir en la Cruz; 2) el Pan de Vida pasó hambre; 3) el Camino sintió cansancio; 4) la Fuente experimentó sed.
46. «...et tu recusas laborare? Noli tua quaerere. Habe caritatem, praedica veritatem; tunc pervenies ad aeternitatem, ubi invenies securitatem» (AU s 78, 6, cit., 572). Cfr. Flp 2,5.
47. Según Luigi CARROZZI, este sermón se escribió alrededor del año 425, mientras que Othmar PERLER lo data entre el 19 y el 24 de junio de entre los años 426-430; en cambio, LA BONNARDIÈRE lo data hipotéticamente en el tiempo cuaresmal, sin precisar el año. [cfr. L. CARROZZI, «Sant'Agostino, Discorsi II,1 (51-85) sul Nuovo Testamento», cit., xi].
48. ID., cit., 575.
49. A diferencia de la calificación de *uisio ista*, sin más, en el AU s 78.
50. Aquí, Agustín se fija en el *splendor uultus Iesu*, mientras en el AU s 78, se ha fijado en el *totus Iesus*.
51. Para fundamentar esta afirmación, Agustín cita al profeta Isaías: *Et si fuerit peccata vestra sicut phoenicium, tamquam nivem dealbabo* (AU s 79, Sant'Agostino. Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento, cit., 574)]. Si bien el vocablo *nix* se menciona aquí (como en el AU s 78), se puede observar que la *blancura* de las *vestimenta Iesu* se contempla más (en el AU s 78) en relación con el fulgor del sol, mientras que aquí (AU s 79), se menciona sin más la lectura alegórica entre las vestiduras blancas como la nieve y la purificación de la Iglesia.
52. Agustín hace un brevísimo *excursus* durante el sermón, para recordar a los oyentes de la recitación de los favores concedidos por San Esteban (cfr. L. CARROZZI, «Sant'Agostino. Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento», cit., 575, nota 1). Como en el AU s 78 –salvo la noción de *habitus*– Agustín trata aquí del *conloquium* entre el Evangelio, la Ley y los Profetas.
53. Término que usa también en el AU s 78.
54. «...weariness, irksomeness, tediousness; loathing, disgust» (ALD, 1834). También usa *tædium* en el AU s 78. Mientras que en el AU s, Agustín se refiere a la *turba* (enfoque personal), aquí en cambio, Agustín se refiere al *tumultus rerum humanum* (enfoque en los acontecimientos).
55. «Sed tria tabernacula quare quaerebat, nisi quia unitatem Legis, Prophetiae et Evangelii nondum sciebat?» (AU s 79, cit. 574).
56. Como en el AU s 78.
57. En el AU s 78, Agustín hablaba de la conexión entre Jesús, Moisés y Elías en términos de Verbo, Ley y Profetas.
58. Es decir, el Hijo.
59. «Loquuntur Prophetiae, loquitur Lex: sed *hunc audite*, vocem Legis, in linguam Prophetarum. Ipse in illis sonuit, ipse in se ipso quando est dignatus apparuit» (AU s 79, cit., 574). Hay aquí una ida y vuelta temporal, o un tipo de *flashback*. Con los términos *uox* y *lingua*, se mira hacia el AT, pero a la vez, se enfoca al Hijo. Agustín especifica la llegada –esperada desde los tiempos de Moisés y de Isaías– de la *apparitio* del Hijo como él es (en las palabras *ipse in se ipso...apparuit*) al llegar el καιρός.
60. *Vox* y *lingua* evocan otro nombre de la segunda Persona de la Trinidad –*Verbum*– nombre que Agustín no utiliza en el AU s 79.
61. Si el Hijo habla a través de la Ley y de los Profetas, entonces no hay dicotomía ni contradicción entre el Evangelio y el binomio Ley-Profetas. Más bien, el Verbo, el Hijo, une el AT con el NT.
62. «Quando Euangelium loquebatur, putate quia nubes erat: inde nobis uox sonuit» (AU s 79, Sant'Agostino. Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento, cit., 574). Agustín invita a vivir el Evangelio con la esperanza en la promesa del Hijo.

63. No se sabe ni el tiempo ni el lugar donde se escribió y se proclamó el AU s 79/A, que LAMBOT cataloga como s 17 [cfr. L. CARROZZI, «*Sant'Agostino, Discorsi II,1 (51-85) sul Nuovo Testamento*», cit., xi].
64. Cfr. Mt 16,28.
65. 1 P 4,5 (SagBi 5, 1431).
66. El tema que en el AU s 78 estaba en Mt 17,6, en el AU s 79/A está en Mt 16,28.
67. Cfr. Mt 17,2.
68. Si en el AU s 78, no se menciona explícitamente el rostro en relación con la escatología, y si en el AU s 79, se hace una explicación alegórica del rostro como la *claritas Euangelii*, aquí en el AU s 79/A, se combina el aspecto escatológico con el aspecto eclesial de la consideración del autor sobre el *fulgor uultus Iesu* en Mt 17,2. Para apoyar su afirmación, Agustín cita a San Pablo: «[el Señor] transformará nuestro cuerpo vil en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3,21; SagBi 5, 1170).
69. Ausente en los *Sermones* 78 y 79.
70. Mt 17,2. En la Neovulgata, en lugar de *refulsit*, es *resplenduit* (SagBi 5, 161).
71. «Ecce ipse in monte fulsit sicut sol, et nondum resurrexit. Nondum mortem gustauerat sed in carne Deus erat et de carne nondum resuscitata quod uolebat diuina potestate faciebat» (AU s 79/A,1, cit., 578). El cuerpo de Jesús de Nazaret resplandeció en la Transfiguración (evento pre-pascual), y Agustín insinúa el por qué: la divinidad del Hijo no tiene ningún inconveniente en anticipar el resplandor de su cuerpo glorioso antes de la propia Resurrección.
72. He mencionado la libertad divina junto con la omnipotencia divina. Jesús no se transfiguró porque necesitara hacerlo por sí mismo (en el sentido de que necesitara transfigurarse para ser Dios) sino que lo hace *libérrimamente* de cara a nosotros (*quoad nos*), para fomentar nuestra esperanza (*pro spe nostra*). Primero Dios encarnado (*Deus in carne*) lo quiso (*uolebat*), luego lo hizo (*faciebat*). La Carne santísima del Verbo encarnado no «tiene que» esperar la Resurrección para mostrar su *splendor diuinitatis* y no tiene por qué sufrir –en su Humanidad– la *dormitio naturalis* antes de mostrar ese *splendor*.
73. «...non esse superbum si hoc et nos speremus, audite ipsum et nolite dubitare» (AU s 79/A,1, cit., 578). El hecho de que Agustín asegura, por un lado, de que esperar en Jesús transfigurado, y por otro lado, el hecho de que el autor hace eco del mandato de la voz en Mt 17,5, con la añadidura de disipar toda duda, muestra el aspecto no sólo didáctico de este aspecto dogmático, sino que muestra también la implicación moral de obedecer (nunca mejor recordar aquí la relación entre los verbos *audire* y *ob-audire*) y confiar en el Hijo. Es una llamada a la fe.
74. Cfr. Mt 13,37-42.
75. Cfr. Mt 16,28.
76. Cfr. Mt 13,43.
77. Este punto concuerda con la alusión de Agustín a los justos (AU s 78), al completar el cuadro de los cielos que pregonan la gloria divina, o sea, la gloria divina proclamada por todo el cosmos. Sin embargo, este detalle sobre los justos está ausente en el AU s 79.
78. En este punto concuerda con la explicación de Agustín en el AU s 78. Agustín, en el AU s 79/A, manteniendo el fondo del argumento, varía la forma, es decir, las palabras que él pone en boca de Pedro mientras éste afirma lo bueno que se está con Jesús, en Mt 17,4: «'Ut quid descendimus de monte perturbari et non eligimus hic laetari?'» (AU s 79/A,2, *Sant'Agostino. Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento*, cit., 578). Se utilizan en los *Sermones* 78 y 79/A los vocablos *taedium*, *solitudo*.
79. En los *Sermones* 79/A y 79: en éste último se utiliza –como ya hemos apuntado– *tumultus rerum humanum*, mientras que en el primero, se utiliza *turbulentum genus humanum*.
80. En los *Sermones* 78 y 79/A: en el primero, el objeto de gozo de Pedro son los *sancti amores et boni mores*, mientras que en el segundo, es la *uita quieta, otiosa, beata*.
81. Cfr. Mt 17,5.

82. «...putarent sic esse Dominum accipiendum quasi unum de prophetis cum esset Dominus Prophetarum» (AU s 79/A,2, cit., 578). Se evoca aquí la distinción *Dominus – serui uel ministri* en el *Ser.* 78.
83. AU s 79/A,3, *Sant'Agostino. Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento*, cit., 578. Agustín respeta el *Mysterium*. Además, hay un cambio semántico en la referencia que hace Agustín a la Transfiguración: en el *Ser.* 78, ha usado *uisio ista*, mientras que en el AU s 79, ha usado *uisio magna*.
84. Que ya ha surgido en los *Sermones* 78 y 79.
85. Sin embargo, no es que sólo *concuerde* este detalle del AU s 79/A con la *unitas inter Legem, Prophetas et Euangelium*, afirmada en el AU s 78, sino que ahonda en esta unidad, ya que el consejo de Agustín sobre un aspecto hermenéutico arriba citado implica *una expresión de la función del Evangelio respecto de la Ley y de los Profetas*, en el sentido de que lo que incoan y pregonan la Ley y los Profetas se prueba al ver el Evangelio como cumplimiento de la antigua promesa y de la antigua profecía.
86. «Quando aliqua proponimus de Euangelio, probamus illud de Lege et Prophetis. Et loquuntur cum Domino Moyses et Helias, sed ministri a lateribus, in medio regnator» (AU s 79/A,3, cit., 578).
87. La distinción no es tanto un cambio sustancial de sentido, sino un cambio de matiz, ya que ahora, *Regnator* acentúa la superioridad del Evangelio sobre sus siervos, es decir, la Ley y los Profetas. En cambio, *Dominus* acentúa más el carácter divino de Jesús, y derivado de éste, el carácter sagrado del Evangelio.
88. Rm 3,20-21: «El conocimiento del pecado, dice, existe por medio de la Ley. Ahora, en cambio, la justicia de Dios (...) se ha manifestado con independencia de la Ley» (SagBi 5, 907-908).
89. «...testimonium habens a Lege et Prophetis. Hoc tempore necessaria sunt testimonia Legis et Prophetarum» (AU s 79/A,3, cit., 578). Aquí, se concuerda con la *utilitas et ualor Legis Prophetarumque* justo en la Transfiguración (en el AU s 78). Además, Agustín contrasta la necesidad –en aquel momento– de que la Ley y los Profetas den testimonio del Señor, con la no-necesidad de tal testimonio en la resurrección de los muertos, porque cuando ésta ocurra, ya veremos al mismo Jesucristo. He aquí la razón de ser de que los tres vean solo a Jesús en Mt 17,6.
90. En este sentido, «Augustinus begriff, dass das ganze Alte Testament ein Weg zu Jesus Christus ist» (BENEDIKT XVI, *Die Kirchenväter*, cit., 192).
91. Las agrupaciones de ninguna manera insinúan la separación sino tan sólo una distinción, ya que el cuadro entero de la visión de Agustín de Hipona sobre la Transfiguración, con sus detalles y resonancias para la exégesis, la dogmática y la moral y la espiritualidad implica intercalar estos aspectos, una vez hecha la distinción. Son algunos enfoques que pueden ser enriquecidos, en trabajos ulteriores, con otros (p.e. puntos de vista históricos, filológicos, antropológicos, etc.).
92. Cfr. AU s 78,1.
93. Cfr. AU s 79.
94. Cfr. AU s 79/A,3.
95. «...punto centrale dell'idea di 'Corpo Mistico' in Agostino» A. CORTICELLI, *Introduzione*, en R. BENEDETTINE DI S. MARIA DI ROSANO-MINUTI (tr.), *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi I*, en A. TRAPÈ, OSA (dir.), «Nuova Biblioteca Agostiniana» (Opere di Sant'Agostino, Parte III: Discorsi, Volume XXV), Città Nuova Editrice, 1967, xix.
96. Cfr. AU s 78,2.
97. Al dárseos como Camino, Pan y Vida.
98. Cfr. AU s 78,3.
99. Cfr. AU s 79/A,2. Por lo tanto, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, no debe ser equiparado ni a Moisés ni a Elías.
100. No por adopción, como la de Moisés y Elías (cfr. AU s 78,4).
101. Cfr. AU s 79/A,1.

102. Cfr. AU s 78,2.
103. Cfr. AU s 79/A,3.
104. Cfr. AU s 79.
105. Cfr. AU, *Sermones* 78,3; 79/A,2.
106. Cfr. AU, *Sermones* 78,4; 79.
107. Cfr. AU s 79/A.
108. Cfr. AU s 78,4.
109. Cfr. AU s 79/A,3.
110. Cfr. AU s 79.
111. Cfr. AU s 78,2.
112. Cfr. AU s 79. La Iglesia –como comenta CORTICELLI– «ha il suo fulcro di unità proprio nella Incarnazione, dove si fondono e il *mysterium* della azione salvifica di Dio, e la Chiesa manifestazione, la piú chiara, di questo misterio nella storia» (A. CORTICELLI, *Introduzione*, en R. BENEDETTINE DI S. MARIA DI ROSANO-MINUTI (tr.), *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi I*, cit., xviii).
113. Cfr. AU s 79/A,1. Explica CORTICELLI: «Con l'immagine di Capo e Corpo presa pure da S. Paolo, Agostino specifica la superiorità dello Sposo che è origine di vita e di ogni bene per la sua Sposa. Agostino parte da una analogía que ci riallaccia al punto precedente. Nel corpo umano la testa possiede la pienezza di tutti i sensi, è un riassunto di quanto vi è nel corpo; cosí è di Cristo. Egli, il Cristo storico, è il prototipo non solo perché gli altri saranno figli di Dio in lui, ma anche perché ogni bene, ogni sviluppo, ogni attività e sofferenza della Chiesa, suo corpo, è già riassunta nella sua natura umana» [A. CORTICELLI, *Introduzione*, en BENEDETTINE DI S. MARIA DI ROSANO-MINUTI, Riccardo (tr.), *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi I*, cit., xxii].
114. Cfr. AU s 78,5.
115. Cfr. AU s 79/A,2.
116. Cfr. AU s 78,6. La recompensa no de algo, sino del mismo Hijo, quien se presentará al amado por él y por el Padre (cfr. ID., s 78,5).
117. Cfr. AU s 79/A,1.
118. Cfr. AU s 78,5.
119. Cfr. *ibid.*
120. Cfr. AU s 78,6. Agustín predica –explica CORTICELLI– contra una «...sufficienza di chi vuole trovare solamente in sé la pienezza della felicità, disprezzo per tutto ciò que supone una obediencia ad una legge estranea alla propria volontà» [A. CORTICELLI, *Introduzione*, en R. BENEDETTINE DI S. MARIA DI ROSANO-MINUTI (tr.), *Sant'Agostino, Esposizioni sui Salmi I*, cit., xvi-xvii].
121. Cfr. AU s 78,6. La *vera charitas* rechaza la tentación sutil del desprecio (=sentido peyorativo, no místico) de las realidades temporales (desprecio significado por el aspecto subjetivo de la propuesta de Pedro (cfr. AU s 78,3), so capa de querer permanecer con Jesús en la gloria (como quiso Pedro), tentación en tanto que conlleva un matiz de falta de generosidad, e incluso un matiz de avaricia, al querer apropiarse de lo que no era aún suyo (cfr. ID., s 78,6), y de preferir la vida fácil (cfr. ID., s 79/A,2).
122. Por el amor, nos asemejamos a Jesús transfigurado.
123. «...a deliberate synthesis of late antique rhetorical culture with the biblical hermeneutics already elaborated over several centuries inside the church community» [C. KANNENGIESSER (ed.), *HOPE*, cit., 1149].
124. «...became an original contribution to biblical exegesis not so much by the imposition of a new theoretical frame as by the freshness and intensity of his inner inquiry» (*ibid.*).

SECCIÓN III

1. Los Padres latinos pensaron en la fe en Cristo Jesús, sea ante el púlpito, sea durante una polémica, sea al redactar un tratado. Entre muchas otras referencias a la vida de Jesús, el Cristo, mencionaron (o en su caso, prestaron más atención) a la Transfiguración de Jesús. Me ceñiré en las principales afirmaciones teológicas de los extractos de los textos de los Padres latinos sobre la Transfiguración de Jesús, sin distinguir entre los tres relatos Sinópticos. De los posibles enfoques, he escogido el orden de narración en los Sinópticos.
2. Cfr. AM *Lc*, VII.
3. Cfr. AMst 2 *Cor*; III.
4. Cfr. TE *sco*, 12.
5. Jerónimo, Ambrosio, León, Cromacio, Epifanio, Eusebio.
6. Cfr. HI *Mc*.
7. Cfr. AM *Sat*, II.
8. Cfr. HI *Mc*.
9. Cfr. LEO *s* 51.
10. Cfr. EUS-G *b* 7.
11. Cfr. EP-L *b* 47.
12. Cfr. CHRO *Mt*.
13. Cfr. AM *fi*, III; cfr. ID., *Jac*, I: Ambrosio aconseja fijarse en el bien moral, no en el *peldaño social*, ya que al final, como Moisés y Elías, los justos reciben el mismo premio. En este sentido, se trata del don no de algo, sino del mismo Hijo, al que es amado por Él y por el Padre (cfr. AU, *s* 78,5). Cfr. BED *b* I/24Q.
14. Hilario de Poitiers, Jerónimo, Maximino el Arriano, Agustín, Cromacio, Beda, Euquerio, y un autor desconocido.
15. Cfr. AN ***q Mt*, XVII.
16. Cfr. EUCH, *inst*, I.
17. Cfr. AU, *do*, III; cfr. ID., *q Ev*, I.
18. Cfr. HI *Ps*, VI.
19. Cfr. CHRO *Mt*.
20. Cfr. HI *Mc*.
21. Cfr. HIL *Mt.*, 17.
22. Cfr. BED *b* I/24Q.
23. Cfr. MAXn *b* 17, 1.
24. Tertuliano, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Jerónimo, Ambrosiaster, Epifanio, Beda, y tres autores anónimos.
25. Cfr. HI *Mc*.
26. Cfr. ID., *Is.*, VII.
27. Cfr. AMst 2 *Cor*; III.
28. Cfr. HI *Gal*, I, 2.
29. Cfr. AMst, *Gal*, II.
30. Cfr. HI *Mt*, III.
31. Cfr. EP-L *b* 29.
32. Cfr. AN ***q Mt*, XXVI.
33. Cfr. AM *Lc*, VII.
34. Cfr. BED *b* 21.
35. Cfr. HIL *Ps*, 52.
36. Cfr. TE *mart*, 2.
37. Cfr. BED *tab*, I (cfr. Ex 25,10).
38. Cfr. CHRO *Mt*.

39. Ambrosio, Jerónimo, Cromacio, Arnobio, Gregorio Magno, y dos autores anónimos.
40. Cfr. AN scot 2 P.
41. Cfr. HI *ep* 46 et *ep* 108.
42. Cfr. CAr *Ps*, 92.
43. Cfr. ARN *exp Lc* 4.
44. Cfr. AN, **q *Mt*, XVII.
45. Cfr. HI *Mc*.
46. Cfr. AM *Lc*, VII.
47. Cfr. *ibid*.
48. Cfr. CHRO *Mt*.
49. Cfr. *ibid*.
50. Cfr. HI *Mt*, III.
51. Cfr. HI *Mc*.
52. Cfr. GR-M *Rg*, IV, 121.
53. Tertuliano, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Ambrosiaster, Jerónimo, Agustín, León, Epifanio, Cromacio, Aponio, Máximo, Arnobio, Próspero, Gregorio de Elvira, Verecundo, Casiodoro, Hilario de Irlanda, Beda y tres autores anónimos.
54. Cfr. TE *an* 17.
55. Cfr. TE *res* 55; cfr. AN **q *Mt*., XVII; cfr. GR-I *fi*, 90.
56. Cfr. HI *Mt*, III.
57. Cfr. TE *bae* 22; cfr. HIL *tri*., VI.
58. Cfr. HIL *Mt*.
59. Cfr. TE *car*, 24.
60. Cfr. AU *s* 79/A,1.
61. Cfr. Ct 5,10; cfr. Jr 18,14; cfr. CHRO, *s* 8.
62. Cfr. AU, *s* 78,1.
63. Cfr. ID., *s* 79.
64. Cfr. ID., *s* 79/A,3.
65. Cfr. VER, *cant-Db*, V.
66. Cfr. HIL *Ps*, 52.
67. Cfr. ID., *Mt*, 17.
68. Cfr. ID., *tri*, XI.
69. Cfr. AMst, **q *Mt*, numero CXXVII, CVII; cfr. CHRO *Mt*.
70. Cfr. CHRO *Mt*.
71. Cfr. AM *ep* XI.
72. Cfr. HIL *tri*, III; cfr. EP-L *b* 47.
73. Cfr. AM *118 Ps*.
74. Cfr. HIL *syn*, 48.
75. Cfr. LEO, *b* 51.
76. Cfr. PS-HIL-A *catb*, 2 P I, 16.
77. Cfr. HIL *tri*, X.
78. Cfr. LEO, *b* 51.
79. Cfr. AMst, *Phil*, II.
80. Cfr. HIL *tri*, X.
81. Cfr. AM *Dav*, I.
82. Cfr. ID., *my*; cfr. ID., *118 Ps*.
83. Cfr. AN, **q *Mt*, I; cfr. Ct 5,16.
84. Cfr. MAX, *s* 61A.
85. Cfr. VER *cant-Mn*, VIII; cfr. BED *Ct*, VI (cfr. Ct 5,16).
86. Cfr. AM *118 Ps*; cfr. ID., *Lc*, VII.
87. Cfr. PROS *Ps*, CXLVII.

88. Cfr. ARN *exp Lc 4*.
89. Cfr. HI *Mc*.
90. Cfr. AU *s 79*.
91. Cfr. AM *Lc, VII*. En otro contexto, el batanero terrenal no puede hacer tales vestidos de Jesús transfigurado porque no puede reproducir la pureza, entre otras virtudes (cfr. MAX *s 61A*).
92. Cfr. BED, *b I/24Q*.
93. Cfr. HI *Mc*; cfr. AU *s 79*.
94. Cfr. AU *s 78,2*.
95. Cfr. AM *Dav, I*; cfr. AU *do, II*.
96. Cfr. AU *Ps, L*.
97. Cfr. CHRO *Mt*.
98. Cfr. AU *s 79/A,1*.
99. Cfr. LEO *s 51*.
100. Cfr. ARN, *exp Lc 4*.
101. Cfr. HI, *ep 65*.
102. Cfr. AU *s 79/A,1*; cfr. BED *b I/24Q*.
103. Cfr. PROS *Ps, CXLVII*.
104. Cfr. AU *s 78,2*.
105. Cfr. Ap 21,11; cfr. AN *Ap, 99*.
106. Cfr. Ct 6,10.
107. Cfr. AU *Ps, CXLVII*.
108. Cfr. APO *Ct, liber IX*; cfr. BED *Apc, III* (cfr. Ap 1,16).
109. Cfr. Ct 6,10.
110. Cfr. APO *Ct, liber IX*.
111. Tertuliano, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Maximino el Arriano, Agustín, Jerónimo, Filastrio, Pedro Crisólogo, Arnobio, Quoduultdeus, Gregorio de Elvira, Primasio, León, Aponio, Verecundo, Cesario de Arlés, Beda, Gregorio Magno, y un autor desconocido.
112. Cfr. TE *Marc IV, 22*.
113. Cfr. AU *Ps, CX*; cfr. AN *Ex, 65*.
114. Cfr. AM *fide, V*.
115. Cfr. Ex 33,13; cfr. TE *je, 6*.
116. Cfr. AM *Ca*.
117. Cfr. ID., *Ps*.
118. Cfr. ID., *pae, I*.
119. Cfr. COM *in, I*.
120. Cfr. CAE *s 115*.
121. Cfr. HI *Za, IV*.
122. Cfr. 1 R 6,33; cfr. GR-M *Rg, I, 23*.
123. Cfr. GR-I *tr, II*.
124. Cfr. TE *mon, 8*.
125. Cfr. ID., *Marc IV, 22*.
126. Cfr. HIL *Mt, 20*.
127. Cfr. MAXn *b 17, 2*.
128. Cfr. TE *res, 55*; cfr. HIL *Mt, 17* (Moisés como figura).
129. Cfr. AM *Ps*.
130. Cfr. ID., *inc, 4*; cfr. LEO *s 51*.
131. Cfr. BED *aed, II*.
132. Cfr. Ha 3,2; Za 4,14.
133. Cfr. CHRO *Mt*.
134. Cfr. AM *ptr*: (Isacar, figura de Jesús); cfr. APO, *Ct, liber III* [cfr. Ct 1,4 (1,3): *uberum*].
135. Cfr. Ha 3,2; cfr. FIL *Diu bae, 156*; cfr. QU, *jud, XIII*; cfr. BED *Hab*.

136. Cfr. Ex 27,18.
137. Cfr. PET-C s 131.
138. Cfr. AM *f*, I.
139. Cfr. HI *Mc*.
140. Cfr. EP-L *b* 29.
141. Cfr. PRIM *Ap*, V.
142. Cfr. AU *Jo*, XVII.
143. Cfr. ID., *ep* LV.
144. Cfr. MAXn, *b* 17, 3.
145. Cfr. AM *mort*.
146. Cfr. AU s 78,3.
147. Cfr. AM *Lc*.
148. Cfr. AU, s 79/A,2. Así, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, no debe ser equiparado ni a Moisés ni a Elías.
149. Cfr. ID., s 78,2.
150. Cfr. ID., s 79/A,3.
151. Cfr. ARN, *exp Lc* 4.
152. Cfr. *ibid*.
153. Cfr. *ibid*.
154. Cfr. BED *b* I/24Q.
155. Cfr. AN ***q Mt*, XVII.
156. Cfr. QU *hae.*, VII.
157. Cfr. BED *b* I/24Q.
158. Tertuliano, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León, Cromacio, Quodvultdeus, Gregorio Magno, Beda.
159. Cfr. LEO s 51.
160. Cfr. TE *Marc IV*, 22.
161. Cfr. TE *Marc IV*, 22 (cfr. Mt 16,16).
162. Cfr. HI *Mc*.
163. Cfr. LEO s 51.
164. Cfr. CHRO *Mt*.
165. Cfr. QU *hae*, VII.
166. Cfr. CHRO *Mt*.
167. *Ibid*.
168. Cfr. HIL *Mt*, 17.
169. Cfr. AU s 78,6.
170. Cfr. *ibid*.
171. Cfr. AU s 78,5.
172. Cfr. AM *Luc*, VII.
173. Cfr. AM *Is*.
174. Cfr. HI *Mc*.
175. Cfr. GR-M *Rg*, I, 65; cfr. MAXn *b* 17, 4.
176. Cfr. MAXn *b* 17, 4.
177. Cfr. GR-M *jb*, VIII.
178. Cfr. BED *b* I/24Q.
179. Cfr. AU *sermones* 78,3; 79/A,2.
180. Cfr. ID., *sermones* 78,4; 79.
181. Cfr. AU s 79/A.
182. Cfr. MAXn *b* 17, 4.
183. Cfr. AU s 79.
184. Cfr. HI *Mc*.

185. Cfr. MAXn *b* 17, 4.
186. Cfr. AM *Ps*.
187. Cfr. HI *Mt*, III.
188. Cfr. AM *fi*, I.
189. Cfr. ID., *Is*.
190. Cfr. GR-M *Jb*, XXIV.
191. Cfr. 1 P 5,1.
192. Cfr. BED *cath*, 1 P, V, 1.
193. Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Cromacio, Máximo, Hilario de Irlanda.
194. Cfr. MAX *s* 44.
195. Cfr. PS-HIL-A *cath*, 2 P I, 18.
196. Cfr. AM *Lc*, VII.
197. Cfr. HI *Ps b* XCVI; cfr. MAX *s* 44.
198. Cfr. AM *Ps*.
199. Cfr. HI *Mc*.
200. Cfr. CHRO *Mt*.
201. Cfr. AU *s* 79/A,2.
202. Hilario de Poitiers, Jerónimo, Agustín, Vicente, Beda.
203. Cfr. HI *Ps b* LXXVI.
204. Cfr. Ex 27,18; cfr. BED *aed*, II.
205. Cfr. VIN *com*, I.
206. Cfr. HIL *tri*, VI.
207. Cfr. HI *Mc*.
208. Cfr. AU *s* 43 (*spurius*).
209. Cfr. ID., *Jb*, XCIX.
210. Tertuliano, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Epifanio, León, Cromacio, Rufino, Faustino, Pseudo-Vigilio, Cesario, Juliano, Hilario de Irlanda, Gregorio Magno, Beda, y un autor desconocido.
211. Cfr. JUL-T *aet*, II.
212. Cfr. TE *Marc IV*, 22.
213. Cfr. ID., *Pra*, 14.
214. Cfr. HIL *tri*, II.
215. Cfr. TE *Pra*, 14.
216. Cfr. TE *Pra*, 19.
217. Cfr. ID., *Pra*, 14.
218. Cfr. ID., *Pra*, 23.
219. Cfr. ID., *Pra*, 15.
220. Cfr. AM, *fi*, I.
221. Cfr. HIL *tri*, II.
222. No por adopción, como la de Moisés y Elías (cfr. AU *s* 78,4).
223. Cfr. HIL *tri*, VI.
224. Cfr. FAUn, *Ar*, 18.
225. Cfr. 2 P 1,17.
226. Cfr. HIL, *tri*, VI.
227. Cfr. *ibid*.
228. Cfr. PS-VIG *Var*, lib. I.
229. Cfr. LEO *s* 51.
230. Cfr. *ibid*.
231. Cfr. *ibid*.
232. Cfr. AM *ex*.; cfr. ID., *sp*, II-III; cfr. ID., *vg*.
233. Cfr. PS-HIL-A *cath*, 2 P I, 17.

234. Cfr. HI, *Phlm*, 1.
 235. Cfr. GR-M, *Rg*, VI, 113.
 236. Cfr. AM, *fi*, V.
 237. Cfr. PS-HIL-A *cath*, 2 P I, 17; cfr. BED *b I/24Q*.
 238. Cfr. AM *Lc*.
 239. Cfr. FAUn, *Ar*, 18.
 240. Cfr. PS-CY, *Jud*, III.
 241. Cfr. HIL *tri*, VI.
 242. Cfr. AM, *fide*, I.
 243. Cfr. *ibid*.
 244. Cfr. AM *Abr*, I.
 245. Cfr. ID., *Jac*, I; cfr. Jn 3,16.
 246. Cfr. ID., *fide*, II.
 247. Cfr. ID., *inc*, 6.
 248. Cfr. CHRO *Mt*; cfr. EP-L *b 47*.
 249. Cfr. CAE *s 9*.
 250. Cfr. RUF *sy*, 4.
 251. Cfr. BED, *b I/24Q*.
 252. Cfr. ID., *Sam*.
 253. Cfr. ID., *Gn*, II.
 254. Cfr. AM, *fi*, IV.
 255. Tertuliano, Cipriano de Cartago, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Agustín, León, Cromacio, Faustino.
 256. Cfr. LEO, *s 51*.
 257. Cfr. Is 50,10.
 258. Cfr. CY *te*, I, x.
 259. Cfr. AU *s 78,4*.
 260. Cfr. TE *Marc IV*, 34.
 261. Cfr. CHRO *Mt*.
 262. Cfr. HIL *tri*, VI.
 263. Cfr. *ibid*.
 264. Cfr. AM *Lc*, VII.
 265. Cfr. ID., *fi*, I. Si el Hijo no fuera Dios, el himno cristológico (cfr. Flp 2,8) no tendría sentido (cfr. FAUn *Ar*, 18).
 266. Cfr. AM, *fi*, IV.
 267. Cfr. CHRO *Mt*.
 268. Cfr. FAUn *Ar*, 18.
 269. Cfr. AU *cf*, XI.
 270. Ambrosio, Cromacio, Epifanio.
 271. Cfr. AM *Lc*, VII.
 272. Cfr. CHRO *Mt*.
 273. Cfr. ID., *s 22*.
 274. Cfr. EP-L, *b 47*; cfr. MAXn *b 17, 3*.
 275. Cfr. *ibid*.
 276. Cfr. *ibid*.; cfr. PS-HIL-A *cath*, I Jn V, 9.
 277. Hilario de Poitiers, Ambrosio, Jerónimo, León. Cromacio, Gregorio de Elvira, Gregorio Magno, Beda.
 278. Cfr. HIL *Mt*, 17.
 279. Cfr. AM *fi*, I.
 280. Cfr. LEO *s 51*.
 281. Cfr. CHRO *Mt*.

282. Cfr. BED *b I/24Q*.
283. Cfr. GR-M, *Rg*, IV, 68.
284. Cfr. HI *Mt*, III.
285. Cfr. GR-M, *Rg*, VI, 113.
286. Cfr. GR-*Ifi*, 90.
287. Cfr. BED *b I/24Q*.
288. Cfr. AM *fi*, II.
289. Cfr. ID., *118 Ps*.
290. Ambrosio, Agustín, y Jerónimo.
291. Cfr. AU *s* 78,5.
292. Cfr. AM *Lc*, *VII*.
293. Cfr. HI *Mt*, III.
294. Cfr. ID., *Mc*.
295. Hilario de Poitiers, Ambrosio, y Beda.
296. Cfr. HIL *Mt*, 17.
297. Cfr. BED *Prv*, I.
298. Cfr. AM *Ps*.
299. Cfr. BED *b I/24Q*.
300. Cfr. HIL *Mt*, 17.
301. Cfr. BED *b I/24Q*.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	79
ÍNDICE DE LA TESIS	85
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	91
LA TEOLOGÍA DE LA TRANSFIGURACIÓN EN LOS PADRES LATINOS	103
1. MARC IV, 22, 1-16 (<i>Tertullianus</i>)	103
3. EXP. EU. SEC. LC. (<i>Ambrosius</i>)	107
6. SERMONES 78, 79, 79/a (<i>Augustinus</i>)	113
SECCIÓN III. SÍNTESIS TEOLÓGICA	122
NOTAS	131
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	155

