

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Fernando VERA

LOS *EXEMPLOS* FEMENINOS
EN SAN AMBROSIO

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

PAMPLONA
2003

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis martii anni 2003

Dr. Dominicus RAMOS-LISSÓN

Dr. Elissa LUQUE

Coram tribunali, die 29 mensis iunii anni 2001, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLIV, n. 3

PRESENTACIÓN

La importancia de la figura y el pensamiento de san Ambrosio de Milán se ha ido redescubriendo a lo largo de todo el siglo pasado. Dentro de un amplio movimiento de renovado interés por las fuentes patrísticas, los estudios ambrosianos se han visto impulsados por la celebración de congresos organizados con ocasión de diversas efemérides de la vida del santo y la edición crítica de sus obras, y por la publicación de monografías y artículos. Recientemente, con ocasión del año santo Ambrosiano de 1997, Juan Pablo II ha vuelto a señalar la sublimidad de la doctrina del santo Doctor milanés con una Carta Apostólica¹.

En este amplio marco se sitúan los estudios sobre la mujer en san Ambrosio, que tienen ya más de un siglo. De hecho llama la atención que casi cincuenta años antes de que Simone de Beauvoir escribiera que los Padres consideraban que en la mujer se encarnaban todas las tentaciones del demonio², Henriette Dacier hacía ya un estudio largo de la mujer en san Ambrosio³. Seis años después, el conocido moralista J. Mausbach publicaba un ensayo, continuación de una línea de estudios teológicos sobre la dignidad de la mujer⁴. Ambas obras se centran principalmente en los tratados de san Ambrosio sobre la virginidad.

Dos contribuciones merecen ser reseñadas, por su interés en la antropología teológica de nuestro Autor. La primera de ellas es de 1976, en la que Luigi Franco Pizzolato⁵, utilizando las investigaciones de Richard Baer sobre Filón⁶, ofrece una explicación de la dualidad de los sexos, y de la situación de la mujer ante el hombre, especialmente en el matrimonio. En la línea de las investigaciones de Pizzolato sigue la contribución del profesor Ramos-Lissón a una obra colectiva, promovida por el Instituto de Ciencias de la Familia de la Universidad de Navarra⁷. Una parte de la contribución del profesor Ramos-Lissón se enfoca en la comprensión ambrosiana de la masculinidad y la fe-

minidad, a partir de la interpretación alegórica del Antiguo Testamento y especialmente de los relatos de la creación y el pecado original.

En la revista «Science et Esprit» se publicó en 1979 un artículo firmado por Émilien Lamirande⁸, en el que se realiza un análisis de varios textos ambrosianos buscando en qué sentido entendía san Ambrosio la atracción femenina como causa de pecado para el hombre. El escrito es una síntesis interesante del modo como se presentan las actuaciones de diversos personajes femeninos de la Biblia y la mitología en relación con el pecado. Las conclusiones de Lamirande son matizadas y cautelosas, y su juicio sobre el pensamiento de nuestro Autor es positivo.

Un interesante estudio relacionado con nuestro tema puede verse en la tesis de Gillian Bonney⁹: utilizando como principal fuente el tratado sobre el Evangelio de Lucas, analiza la actitud que en él se refleja hacia la mujer tanto en el plano sobrenatural como en el socio-cultural. En las conclusiones pone un especial énfasis en la importancia dada por san Ambrosio a la índole materna de la mujer, tanto en relación con la familia como con respecto a la virginidad.

Dos artículos ofrecen un interés particular. Primero, en 1974 J. Doignon realiza un estudio del *exemplum* de Judit¹⁰. El profesor Doignon analiza largamente, desde un punto de vista filológico, el soliloquio de la virgen antioquena, señalando las posibles fuentes de Ambrosio, y algunas conclusiones teológicas de relieve. Posteriormente, la erudita F.E. Consolino¹¹ realiza una interesante presentación de los elementos que integran el *exemplum* de Juliana.

Después de esta presentación del *status quaestionis* de la investigación sobre la mujer en san Ambrosio, conviene notar que no hemos encontrado un estudio que abarcara la totalidad de los *exempla* femeninos en nuestro Autor. Este dato nos ha movido a realizar el presente trabajo de investigación. Planteado en forma de hipótesis de trabajo, ésta es que los *exempla* femeninos juegan, dentro de la predicación ambrosiana, un papel más rico que el de recursos en vistas a la *amplificatio*: son modelos de comportamiento, cuyas acciones reflejan la novedad cristiana de las diversas vocaciones de la mujer. Si se comprueba la verdad de esta afirmación, el estudio nos permitirá conocer el papel y la imagen de la mujer que proyectan esos *exempla* femeninos; éste es el objetivo más importante de este trabajo de tesis.

Efectivamente, a poco que se estudien los tratados más importantes de san Ambrosio de Milán, se descubre que la relevancia que ahí tienen los modelos de conducta es considerable. Si la observación se

reduce a sus tratados tradicionalmente catalogados como morales, se tiene la impresión de que los abundantes *exempla* que emplea tienen una razón de ser más allá que la de *ornata rhetorica*.

Nos ha parecido oportuno dividir en cuatro capítulos la presente investigación. Así, el primer capítulo es un estudio introductorio a la mujer en san Ambrosio. Nuestro objetivo será presentar la vida de las mujeres en la segunda mitad del siglo cuarto, y la concepción de lo femenino en la mentalidad de la época. La segunda parte de ese capítulo se centra en algunos rasgos del pensamiento teológico y antropológico de nuestro Autor, que permitan al lector situar mejor los *exempla* que se estudian en los siguientes capítulos. La última parte es un breve estudio histórico sobre el empleo del *exemplum* en la antigüedad y en san Ambrosio.

Los tres capítulos restantes son como la parte principal de este trabajo. En ellos estudiamos los *exempla* de mujeres casadas, viudas y vírgenes, siguiendo un orden de mayor generalidad a situaciones más individualizadas.

Como resulta patente, si lo que se quiere es conocer *cómo* debe ser el modelo de mujer virtuosa según san Ambrosio, se necesita seguir una metodología que saque a la luz todos los aspectos que se pretenden ilustrar con los *exempla*. Así, en cada personaje que se va presentando, el esquema seguido suele ser muy similar. Un primer paso es analizar las posibles fuentes que nuestro Autor haya utilizado: bíblicas, patrísticas y de la literatura antigua. Como es sabido, el modo como Ambrosio emplea las fuentes ha sido tema de discusión ya con su contemporáneo Jerónimo. Nosotros procuraremos señalar concordancias y discrepancias con esas fuentes.

En un segundo momento, realizaremos un estudio detenido de la presentación del modelo en cuestión, en todos los escritos de san Ambrosio. Por el carácter propio de la obra ambrosiana, en ocasiones resulta necesario situar cada afirmación según la cronología de sus escritos comunmente aceptada. Esta segunda etapa no se detiene en un análisis descriptivo-narrativo del ejemplo, sino que pondremos el énfasis en su significado teológico o antropológico. Con esto pretendemos esclarecer algunos aspectos del pensamiento ambrosiano sobre la feminidad y sobre la vocación de la mujer.

En lo tocante a las fuentes ambrosianas, hemos utilizado como primera opción las ediciones críticas del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Viena. Para las obras *De virginitate*, *De institutione virginis* y *Exhortatio virginitatis*, hemos seguido el texto ofrecido por F. GORI, correspondiente al volumen 14/II de la monumental

obra *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*. Para el tratado *De Officiis* hemos adoptado el texto de G. BANTERLE, que aparece en el volumen 13 de la misma colección. En los tratados *De virginibus* y *De viduis* se ha utilizado la edición crítica del profesor D. RAMOS-LISSÓN, en el volumen 12 de la colección *Fuentes Patristicas*. Aunque en las ediciones empleadas se utilizan diversas ortografías, hemos seguido la utilizada por el *Corpus Vindobonense*. Todas las traducciones al castellano son nuestras, cotejadas siempre con el sentido que le dan los traductores italianos y españoles. Para los demás textos de la antigüedad hemos hecho lo posible por utilizar siempre las ediciones críticas que hemos tenido a la mano.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Cfr. JUAN PABLO II, Carta Ap. *Operosam diem* (1-XII-1996): AAS 89 (1997) 217-239.
2. Cfr. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, I, Paris ¹1949, p. 270.
3. H. DACIER, *La femme d'après saint Ambroise*, Paris-Bruxelles 1900.
4. J. MAUSBACH, *Der hl. Ambrosius von Mailand über Beruf und Würde der Frau*, en *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf. Drei Aufsätze*, J. MAUSBACH (dir.), München 1906, pp. 83-99.
5. L. F. PIZZOLATO, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, en *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, R. CANTALAMESSA (dir), Milano 1976, pp. 180-211.
6. R. A. BAER, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden 1970.
7. D. RAMOS-LISSÓN, *Aspectos teológicos de la feminidad en s. Ambrosio y s. Agustín*, en *Masculinidad y Feminidad en la Patrística*, RAMOS-LISSÓN, D.-VILADRICH, P.J.-ESCRIVÁ-IVARS, J., Pamplona 1989, pp. 124-167.
8. É. LAMIRANDE, *Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise*, «Science et Esprit» 31/2 (1979) 173-189.
9. G. BONNEY, *Ambrosii et Bedae exegesis lucana quae mulierum coetum spectat*. Excerptum e Dissertatione ad Doctoratum, Romae 1997.
10. J. DOIGNON, *La première exposition ambrosienne de l'«exemplum» de Judith («De virginibus», 2, 4, 24)*, en *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale*, Y.-M. DUVAL (dir.), Paris 1974, pp. 219-228.
11. F.E. CONSOLINO, *Dagli «exempla» ad un esempio di comportamento cristiano: Il «de exhortatione virginitatis» di Ambrogio*, «Rivista Storica Italiana» 94 (1982) 455-477.

ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	III
ABREVIATURAS	XI
INTRODUCCIÓN	xv

CAPÍTULO I CONTEXTO HISTÓRICO

A. SAN AMBROSIO DE MILÁN	2
1. Su formación	3
2. El estilo y los géneros de los escritos de san Ambrosio	5
B. INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA MUJER EN EL CONTEXTO AMBROSIANO	8
1. La mujer en la sociedad del siglo IV	8
a. La mujer en el derecho romano	9
i. La mujer en el derecho privado	9
ii. La exclusión legal de la mujer de la vida pública	16
b. La «emancipación» de las mujeres de clase alta	18
i. Los cambios jurídicos	18
ii. La actividad pública y comercial	20
c. La vida moral	22
d. La vida de las mujeres pobres.	23
e. Conclusiones	26
2. Aspectos teológicos de la condición femenina	29
a. La creación	30
i. Unidad de naturaleza	31
ii. Imagen de Dios	35
b. El pecado original	38
c. La redención	43
3. Alegorías femeninas	48
a. San Ambrosio y Filón el Judío	49
b. Lo masculino y lo femenino	54

4. Los dones de la mujer	64
a. La belleza femenina	65
b. La riqueza interior	68
i. Sexus infirmior	69
ii. Mulier fortis	73
5. Conclusiones	74
C. INTRODUCCIÓN AL USO DEL <i>EXEMPLUM</i> EN SAN ÁMBROSIO	77
1. El <i>exemplum</i> histórico	77
2. La Biblia como fuente de <i>exempla</i>	80
3. Introducción al <i>exemplum</i> en los tratados morales ambrosianos ..	81

CAPÍTULO II EN EL MATRIMONIO

A. LAS ESPOSAS DE LOS PATRIARCAS	93
1. Sara	94
a. Ejemplo de esposa	94
b. El nuevo nombre de Sara: Sarra, «la que gobierna»	96
i. Sarra: virtud soberana	97
ii. Sarra, madre de los creyentes	98
iii. La interpretación de Gn 21, 12	99
2. Rebeca	101
a. El matrimonio ejemplar de Rebeca, su belleza y su castidad ...	102
b. «Rebecca, hoc est patientia» (Isaac, 1)	104
c. El misterio de Rebeca e Isaac	106
i. Rebeca esposa	107
ii. Rebeca, madre de Jacob y Esaú	112
3. Raquel	115
B. LAS MUJERES DE LA GENEALOGÍA DE JESÚS	119
a. «Judá engendró a Farés y a Zara de Tamar» (Mt 1, 3)	122
b. «Salmón engendró a Booz de Rahab» (Mt 1, 5)	124
c. «Booz engendró a Obed de Rut» (Mt 1, 5)	130
d. «El rey David engendró a Salomón de la que fue mujer de Urías» (Mt 1, 6)	134
C. OTRAS MUJERES CASADAS	136
1. Ester: la eficacia del ayuno y la oración	136
2. Susana	138
a. Susana, en silencio, hablaba con Dios	141
b. La guarda de la castidad	143
c. La paciencia de Susana y el ejemplo del Señor	145
3. La oración de Ana, la madre de Samuel	148

CAPÍTULO III
EL EJEMPLO DE LAS VIUDAS

A. VIUDAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO	161
1. Judit de Betulia	161
a. La verdadera fortaleza	162
b. Judit conservó la castidad	168
c. La sabiduría de Judit	176
2. Débora	179
a. La viuda Débora: madre, estadista, profetisa y juez	179
b. La alegoría en las gestas de Débora	182
3. La viuda de Sarepta y su tipología	183
a. El <i>exemplum</i> de la viuda de Sarepta	184
b. La viuda de Sarepta, tipo de la Iglesia	185
B. VIUDAS DEL NUEVO TESTAMENTO	188
1. Ana, la profetisa	188
a. La edad de las viudas: una interpretación de 1 Tm 5, 9. 11	190
b. Al servicio de Cristo	195
2. La viuda de las dos monedas	197
a. La interpretación moral	198
b. La interpretación mística de la viuda y las dos monedas	200
3. La viuda de Naín y la oración de otras mujeres	201
a. La oración de las lágrimas	202
b. Lágrimas de arrepentimiento	205
C. EL EJEMPLO DE JULIANA	211
1. La familia de Juliana	215
2. Juliana y los ejemplos de la antigüedad	217
a. Pobre y generosa, como la viuda de las dos monedas	217
b. El voto de Ana, la madre de Samuel	219
c. Juliana y Santa María	221

CAPÍTULO IV
VÍRGENES Y MÁRTIRES

A. DOS VÍRGENES DEL ANTIGUO TESTAMENTO	226
1. María, la hermana de Moisés	226
a. La virginidad de María, la hermana de Moisés	226
b. María <i>dux</i>	229
2. La esposa del Cantar de los Cantares	232
a. El Esposo y la esposa	233
b. «Huerto cerrado»: la virginidad espiritual	237
c. «Fuente sellada»: el sello y la Imagen	240
B. VÍRGENES Y MÁRTIRES ADOLESCENTES	243

1. Inés	243
a. Santa Inés, ejemplo para todos	244
b. El martirio de la fe	248
c. La doble corona	250
i. La virginidad como sacrificio	251
ii. El μαρτύριον espiritual y el μαρτύριον de la castidad ...	252
d. Las nupcias de Inés	255
e. La madurez en la infancia	257
2. Tecla: la santidad de la consagración virginal	265
a. El relato de Tecla en sus fuentes y en san Ambrosio	265
b. El cuerpo de la virgen, templo de Dios	267
3. Sotera	273
C. INTEGRIDAD FÍSICA Y CASTIDAD ESPIRITUAL	275
1. Pelagia, Berenice y Prosdoce: morir antes que perder la virgi- nidad	276
2. La virgen antioqueña, virgen para Dios	289
D. SANTA MARÍA	299
1. María, Madre de Dios, templo de Dios y tipo de la Iglesia	302
2. La virginidad perpetua de María	309
3. Las virtudes de María	310
CONCLUSIONES	315
BIBLIOGRAFÍA	325

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

A. FUENTES

I. Sagradas Escrituras

FISCHER, B., *Vetus Latina*, II: *Genesis*, Freiburg 1951-1954.

SABATIER, P., *Vetus Italica*, 3 vols., Remis 1743 [Reimpresión: Turnhout 1976].

Sagrada Biblia de la Universidad de Navarra. Antiguo Testamento, II: Libros Históricos, CASCIARO, J.M. et al. (eds.), Pamplona 2000.

II. Fuentes ambrosianas

De Abraham	CSEL 32/I
De apologia prophetae David	CSEL 32/II
Apologia David altera	CSEL 32/II
De bono mortis	CSEL 32/I
De Cain et Abel	CSEL 32/I
Epistulae	CSEL 82/I-II
Epistulae extra collectionem	CSEL 82/III
Exameron	CSEL 32/I
De excessu fratris	CSEL 73
Exhortatio virginitatis	SAEMO 14/II
Expositio evangelii secundum Lucam	CSEL 32/III
Explanatio super psalmos XII	CSEL 64
Expositio de psalmo CXVIII	CSEL 62
Explanatio symboli	CSEL 73
De fide ad Gratiano	CSEL 78
De fuga saeculi	CSEL 32/II
Gesta Concilii Aquileiensis	CSEL 82/III
De Helia et ieiunio	CSEL 32/II
Hymni	J. FONTAINE (ed.), Paris 1992

De Iacob et vita beata	CSEL 32/II
De incarnationis dominicae sacramento	CSEL 79
De institutione virginis	SAEMO 14/II
De interpellatione Iob et David	CSEL 32/II
De Ioseph	CSEL 32/II
De Isaac vel anima	CSEL 32/I
De mysteriis	CSEL 73
De Nabuthae	CSEL 32/II
De Noe	CSEL 32/I
De obitu Theodosii	CSEL 73
De obitu Valentiniani	CSEL 73
De officiis ministrorum	SAEMO 13
De paenitentia	CSEL 73
De paradiso	CSEL 32/I
De patriarchis	CSEL 32/II
De sacramentis	CSEL 73
De Spiritu Sancto	CSEL 79
De Tobia	CSEL 32/II
De viduis	D. RAMOS-LISSÓN (ed.), Madrid 1999
De virginibus	D. RAMOS-LISSÓN (ed.), Madrid 1999
De virginitate	SAEMO 14/II

III. Fuentes Patrísticas

- SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, Corona Patrum Salesiana, VII-VIII.
- SAN ATANASIO, *Lettre aux vierges*, CSCO 151/*Copt.* 20.
- SAN CIPRIANO, *De habitu virginum*, CSEL 3/I.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, FuP 5.
— *Stromata*, IV, PG 8, 1213-1382.
- SAN CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios*, FuP 4.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica*, SCh 31, 41, 55, 73.
- SAN GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, SCh 119.
- SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad viduam iuniorem*, SCh 139.
— *De Anna sermones*, PG 54, 631-676.
— *De non iterando conjugio* (Περὶ μοναυδρία'), SCh 138.
— *De virginitate*, SCh 125.
— *Homilia encomiastica in s. Martyrem Pelagiam Antiochenam*, PG 50, 579-584.
— *Homilia in Heliam, et in viduam, et de eleemosyna*, PG 51, 337-348.
— *Homilia in illud «vidua eligatur non minus sexaginta annorum»*, PG 51, 321-338.
— *Homilia panegyrica de sanctis martyribus Bernice et Prosdoce virginibus, et Domnina matre earum*, PG 50, 629-640.
— *In Epistola I ad Timotheo*, PG 62, 501-600.

- METODIO DE OLIMPO, *Symposion*, SCh 95.
- ORÍGENES, *Commentaria in Canticum Canticorum*, SCh 375.
- *Commentarium in Evangelium secundum Mattaeum*, PG 13, 835-1600.
- *De oratione* [Περὶ εὐχῆς], PG 11, 415-562.
- *Epistula ad Africanum*, SCh 302.
- *In Epistolam B. Pauli ad Romanos*, PG 14, 833-1292.
- *In Exodum homiliae*, SCh 321.
- *In Genesim homiliae*, SCh 7bis.
- *In librum Iudicum homiliae*, SCh 389.
- *In librum Jesu Nave homiliae*, PG 12, 826-948.
- *In librum Ruth fragmentum*, PG 12, 989.
- *In Lucam Homiliae*, SCh 87.
- PAULINO, *Vita Ambrosii*, PL 14, 27-46.

IV. Escritores de la antigüedad

- DIGESTO, A. KRIEGEL-M. KRIEGEL (eds.), *Corpus Iuris Civilis*, I-II, Lipsiae 81858.
- FILÓN, *De Cherubim*, OCFA v. I.
- *De sacrificiis Abelis et Caini*, OCFA v. I.
- *De congressu quaerendae eruditionis et gratiae*, OCFA v. III.
- *Quod omne probus liber sit*, OCFA v. V
- GAYO, *Institutiones*, V. ARANGIO-RUIZ-A. GUARINO (eds), *Breviarium iuris romani*, Milano 81998.
- PLUTARCO, *Coniugalia praecepta (Moralia 138A-146A)*, en *Obras morales y de costumbres*, II, C. MORALES-J. GARCÍA (trads.), Biblioteca Clásica Gredos, 102, Madrid 1986, pp. 177-205.
- *Mulierum virtutes (Moralia 242E-263C)*, en *Obras morales y de costumbres*, III, M. LÓPEZ SALVÁ (trad), Biblioteca Clásica Gredos, 103, Madrid 1987, pp. 261-316.
- QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, H. E. BUTLER H (ed.), Cambridge 1967.
- SÉNECA, *Ad Helviam matrem*, C. ALONSO DEL REAL (trad.), Pamplona 1995.
- TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, A. FONTÁN (ed.), Madrid 1997.
- VALERIO MÁXIMO, *Factorum et dictorum memorabilium*, C. KEMPF (ed.), Stuttgartiae 1966.

B. COMENTARIOS A LAS OBRAS DE SAN ÁMBROSIO MÁS UTILIZADOS

I. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera

- COPPA, G., *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, SAEMO 11 y 12.
- GORI, F., *Verginità e vedovanza*, SAEMO 14/I y II.

PIZZOLATO, L. F., *Commento ai dodici salmi*, SAEMO 7 y 8.
 SINISCALCO, P., *Il paradiso terrestre-Caino e Abele*, SAEMO 2.

II. Sources Chrétiennes

BOTTE, B., *Des sacrements. Des mystères. L'explication du symbole*, SCh 25bis.
 GRYSON, R., *La pénitence*, SCh 179.
 TISSOT, G., *Traité sur l'Évangile de s. Luc*, I, SCh 45bis.

III. Otras colecciones

FONTAINE, J. [ed.], *Saint Ambroise. Hymnes*, Paris 1992.
 GRANADO, C., *Ambrosio de Milán. El Espíritu Santo*, BP 41.
 MCHUGH, M., *Saint Ambrose. Seven exegetical works*, Washington 1972.
 RAMOS-LISSÓN, D., *Ambrosio de Milán. Sobre las vírgenes y sobre las viudas*, FuP 12.

C. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

ALEWELL, K., *Ueber das rhetorische παράδειγμα. Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit*, Tesis, Kiel-Leipzig 1913.
 AUBINEAU, M., *Grégoire de Nysse, «Traité de la virginité»*, SCh 119.
 AUDET, J. A., *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'église. Histoire et orientations*, Paris 1967.
 BAER, R.A., *Philos' use of the categories male and female*, Leiden 1970.
 BASEVI, C., *Il carisma profetico delle donne nella prima lettera ai Corinti*, «Annales Theologici» 6 (1992) 35-53.
 BASTERO, J.L., *María, Madre del Redentor*, Pamplona 1995.
 — *Imagen y semejanza divina en s. Ambrosio y s. Agustín*, en «Dios y el hombre» (VI Simposio internacional de teología), A. ARANDA (dir.), Pamplona 1985, pp. 577-588.
 — *Paralelismo Eva-María en S. Ambrosio de Milán*, «Estudios Marianos» 50 (1985) 71-81.
 BEAUCAMP, J., *Le Vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIIe au IVe siècle*, «Revue historique du droit français et étranger» 54 (1976) 485-508.
 BERLIOZ, J.-DAVID, J.-M., *Introduction bibliographique*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age, Temps modernes» 92/I (1980) 15-31.

- BERNET, A., *Saint Ambroise*, Paris 1999.
- BIFFI, G., «*Casta meretrix*». *Saggio sull'ecclesiologia di sant'Ambrogio*, Bologna 1996.
- BONNEY, G., *Ambrosii et Bedae exegetis lucana quae mulierum coetum spectat. Excerptum e Dissertatione ad Doctoratum*, Romae 1997.
- *Il bambino nelle opere di sant'Ambrogio: la questione del «puer» nell'esegesi ambrosiana di Luca*, 18, 15-18, en *Nec timeo mori*, pp. 561-568.
- *L'esegesi di sant'Ambrogio in relazione alle figure femminili dell'«Expositio secundum Lucam»*, Salesianum 57 (1995) 123-130.
- BREMOND, C.-LE GOFF, J.-SCHMITT, J.-C., *L'«Exemplum»* (Typologie des sources du moyen âge Occidental, 40), Turnhout 1982, pp. 20-21. 43-50.
- CANTARELLA, E., *La vita delle donne*, en *Storia di Roma, IV: Caratteri e morfologia*, A. MOMIGLIANO-A. SCHIAVONE (dirs.), Torino 1989, pp. 557-608.
- CARCOPINO, J., *La vita quotidiana a Roma*, Roma 1991.
- CARP, T. C., «*Puer senex*» in *Roman and Medieval Thought*, «Latomus» 39 (1980) 736-739.
- CATAUDELLA, Q., *Historia de la literatura griega*, Barcelona 1967.
- CATTANEO, E., *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974.
- CAZEAUX, J., *Philon d'Alexandrie, exégète*, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 21, 1, W. HAASE (dir.), Berlin-New York 1984, p. 156-226.
- CHAPA, J., *Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica*, en «*Biblia y hermenéutica*» (VII Simposio Internacional de Teología. Pamplona, 10-12 de abril de 1985), J.M. CASCIARO (dir.), Pamplona 1985, pp. 145-157.
- CLARK, G., *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993.
- COLSON, J., *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Bruges 1960.
- CONSOLINO, F. E., *Dagli «exempla» ad un esempio di comportamento cristiano: Il «de exhortatione virginitatis» di Ambrogio*, «Rivista Storica Italiana» 94 (1982) 455-477.
- «*Veni huc a Libano*»: *La sponsa del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio*, «Athaeneum» 62 (1984) 399-415.
- CORSATO, C., *La «Expositio evangelii secundum Lucam» di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, Roma 1993.
- COURCELLE, P., *Connai-toi toi-même, de Socrate a Saint Bernard*, 2 vols., Paris 1974.
- CRACCO RUGGINI, L., *Vercelli e Milano: Nessi politici e rapporti ecclesiali nel IV-V secolo*, en *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, E. DAL COVOLO-R. UGLIONE-G. M. VIAN (eds.), Roma 1997, pp. 91-120.
- CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1962.

- CROUZEL, H.-FOURNIER, F.-PÉRICHON, P., *Origène. Homélie sur s. Luc*, Sch 87.
- CURTIUS, E. R., *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris 1956.
- D'IZARNY, R., *La virginité selon saint Ambroise*, Tesis doctoral, Lyon 1952.
- D'ORS, A., *Derecho privado romano*, Pamplona 1983.
- DACIER, H., *La femme d'après saint Ambroise*, Paris-Bruelles 1900.
- DANIÉLOU, J., *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid 1962.
- *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, «Biblica» 28 (1947) 363-393.
- *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, «La Maison-Dieu» 61 (1960) 70-96.
- DASSMANN, E., *La sobria ebbrezza dello Spirito*, Varese 1975.
- *Ambrosius und die Martyrer*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 18 (1975) 49-68.
- DAVID, J.-M., «*Maiorum exempla sequi*»: L'«*exemplum*» historique dans les discours judiciaires de Cicéron, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age, Temps modernes» 92/I (1980) 67-86.
- *Présentation; Table Ronde tenue à Rome, 18 mai 1979*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age, Temps modernes» 92/I (1980) 9-14.
- DE ALDAMA, J., *La carta ambrosiana «De Bonoso»*, «Marianum» 25 [1963] 1-22.
- *La condenación de Joviniano en el sínodo de Roma*, «Ephemerides Mariologicae» 13 [1963] 114-115.
- DE LUBAC, H., *Esegesi medievale*, II, Milano 1998.
- DE LUBAC, H., *Origène. Homélie sur l'Exode*, Sch 16.
- DE SUTTER, A., *Virud*, en *Diccionario de Espiritualidad*, ANCILLI, E. (dir.), III, Barcelona 1984, pp. 601-606.
- DELCOR, M., *Le livre de Daniel*, Paris 1971.
- DI NOLA, G., *Ambrogio. Cristo Eucaristia. La Vergine madre del Signore*, Città del Vaticano 1997.
- DIXON, S., *Infirmis sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, «Tijdschrift voor Rechts-geschiedenis/Revue d'Histoire du droit/The Legal History Review» 52 (1984) 343-371.
- DOIGNON, J., *La première exposition ambrosienne de l'«exemplum» de Judith* (De virginibus, 2, 4, 24), en *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, DUVAL, Y.-M., Paris 1974, pp. 219-228.
- *Miryam et son tambourin dans la prédication et l'archéologie occidentales au IV^e siècle*, «Studia Patristica» 4 (1961) 71-77.
- DOOLEY, W. J., *Marriage according to st. Ambrose*, Washington 1948.
- DUBARLE, A. M., *Judith. Formes et sens des diverses traditions*, 2 vols., Roma 1966.
- DUCCI, M. S., *Senso della tipologia mariana in S. Ambrogio e suo rapporto con lo sviluppo storico e dottrinale*, Roma 1971.

- *Sviluppo storico e dottrinale del tema Maria-Chiesa e del suo rapporto col pensiero di S. Ambrogio*, «Ephemerides Mariologicae» 23 (1973) 363-404.
- DUDDEN, F. H., *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols., Oxford 1935.
- DUPRIEZ, F., *La condition féminine et les pères de l'Église latine*, Montreal 1982.
- DUVAL, Y.-M., *L'Originalité du De virginibus dans le mouvement ascétique occidentale. Ambroise, Cyprien, Athanase*, en *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale*, Y.-M. DUVAL (dir.), Paris 1974, pp. 9-66.
- ERBETTA, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino 1966.
- FANTHAM, E.-PEET, H.-BOYMEL, N.-POMEROY, S.B.-SHAPIRO, H.A., *Women in the Classical World*, Oxford 1994.
- FLICHE, A.-MARTIN, V., *Histoire de l'Église*, III, Paris 1939, pp. 205-236, 277-296.
- FOLGADO FLOREZ, S., *Contorno teológico de la virginidad de María en S. Ambrosio*, «Marianum» 44 (1982) 286-315.
- *María, modelo de la Iglesia en S. Ambrosio*, «Estudios Marianos» 39 (1974) 54-77.
- FORTIER, P.-DE LUBAC, H., *Origène. Homélie sur l'Exode*, SCh 16.
- GARDNER, J.F., *Women in Roman Law and Society*, London 1995.
- GEMMITI, D., *La donna in Origene*, Napoli 1996.
- GIRARD, J.L., *Pélagie dans un texte de saint Ambroise*, «Analecta Bollandiana» 92 (1974) 367-370.
- GNILKA, Chr., *Aetas spiritalis. Die Ueberwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn 1972.
- GRANADO, C., *La Confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, «Estudios Trinitarios» 27 (1993) 21-79.
- GRILLET, B., *Jean Chrysostome. A une jeune veuve; Sur le mariage unique*, Paris 1968.
- GROSSI, V., *La verginità negli scritti dei Padri. La sintesi di S. Ambrogio: gli aspetti cristologici antropologici eclesiali*, en «Il celibato per il Regno», Milano 1977, pp. 146-183.
- GRYSON, R., *L'interprétation du nom de Lévi (Lévite) chez saint Ambroise*, «Sacris Erudiri» 17 (1966) 217-229.
- *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux (Belgique) 1972.
- *Le prêtre selon Saint Ambroise*, Louvain 1968.
- HARL, M., *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (2 vols.)*, SCh 189, 190.
- JÖRS, W.-KUNKEL, P., *Derecho privado romano*, Madrid 1965.
- JUAN PABLO II, Carta Ap. *Operosam diem*, 31 [1-XII-1996], «Osservatore Romano» 6.XII.1996 [año 136, n. 280].

- KENNEDY, G., *The art of rhetoric in the Roman World*, Princeton 1972.
- LAMIRANDE, E., *Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise*, «Science et Esprit» 31/2 (1979) 189.
- LASSUS, J., *Quelques représentations du Passage de la Mer Rouge dans l'art chrétien d'Orient et d'Occident*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire / École Française de Rome» 46 (1929) 159-182.
- LAURENCE, P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, Paris 1997.
- LAZZATI, G., *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Milano 1960.
- LEFORT, L. TH., *Athanase, Ambroise et Chenoute «Sur la virginité»*, «Le Muséon» 48 (1935) 55-73.
- LIPSIUS, R. A., *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Lipsiae 1891.
- LORAUX, N., *Tragic ways of killing a woman*, Cambridge 1987.
- LUMPE, A., *Exemplum*, en *Reallexicon für Antike und Christentum*, Th. KLAUSER (ed.), VI, Stuttgart 1966, pp. 1229-1257.
- MADEC, G., *La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise*, en *Nec timeo mori*, pp. 207-220.
- MAES, B., *La loi naturelle selon Ambroise de Milano*, Roma 1967.
- MALONE, E. E., *The monk and the Martyr*, Washington 1950.
- MARA, M.G., *Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas*, en *Patrología, III*, A. DI BERARDINO (dir.), Madrid 1986, p. 209.
- MATTIOLI, U., *jAsqevneia e ajndreiva*, Roma 1983.
- MAZZURINO, S., *Ambrogio*, De Viduis 1, 3, «Orpheus» 19-20 (1998-1999) 101-105.
- McCALL, H.M., *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge 1969.
- MICHEL, A., *Vertu*, en DThC 15 (1950) cols. 2739-2799.
- MICHEL, J.-H., *La femme et l'inégalité en droit romain. Deux études accompagnées de textes traduits et commentés*, Bruxelles 1990.
- MIRRI, L., *Donna e Verginità nei Padri Girolamo e Ambrogio*, «Studi Francescani» 88 (1991) 339-362.
- MOLL, H. (ed.), *The Church and Women. A Compendium*, San Francisco 1988.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manual de retórica*, Madrid 1988.
- MUSURILLO, H., *Jean Chrysostome. La virginité*, SCh 125.
- NAZZARO, A. V., *La vedovanza nel cristianesimo antico*, «Annali della Facoltà di Letteratura e Filosofia della Università di Napoli» 14 (1983-1984) 1-30.
- NEUMANN, CH. W., *The virgin Mary in the works of saint Ambrose*, Fribourg 1962.
- O'CARROL, M., «Theotokos». *A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Wilmington ²1986, pp. 17-22.

- PACZKOWSKI, M. C., *The sacrifice of Isaac in early patristic exegesis*, en *The Sacrifice of Isaac in the three monotheistic religions*, F. MANNS (ed.), Jerusalén 1995, pp. 101-121.
- PAGNAMENTA, A., *La Mariologia di S. Ambrogio*, Milan 1932.
- PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933.
- PALUCKI, J., *Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a santi e martiri*, en *Nec timeo mori*, pp. 697-707.
- PAOLI, E., *Remarques sur l'apport des œuvres d'Ambroise de Milan à la prosopographie chrétienne de l'Italie*, en *Nec timeo mori*, pp. 119-140.
- PAREDES, J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Barcelona 1998.
- PAREDI, A., *S. Ambrogio e la sua età*, Milano ²1960.
- PAVAN, V., *Is 54, 1 (Laetare sterilis) nella catechesi dei primi due secoli*, «*Vetera Christianorum*» 18 (1981) 341-355.
- PÉPIN, J., *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.
- PÉTRÉ, H., *Exemplum (dans l'époque patristique)*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1961, cols. 1886-1892.
- *L'exemplum chez Tertullien*, Dijon 1940.
- PIZZOLATO, L. F., *La «Explanatio Psalmorum XII». Studio letterario sulla esegesi di sant'Ambrogio*, Milano 1965.
- *La coppia umana in sant'Ambrogio*, en *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, R. CANTALAMESSA (dir.), Milano 1976, pp. 180-211.
- *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978.
- PRICE, B. J., «*Paradeigma*» and «*Exemplum*» in *Ancient Rhetorical Theory*, Tesis de la Univ. de Berkeley, 1975.
- QUACQUARELLI, A., *Il triplice frutto della vita cristiana=100, 60, 30*, Roma 1953.
- RAMOS-LISSÓN, D., *En torno al alegorismo bíblico del tratado «De virginitate» de San Ambrosio*, «*Jahrbuch für Antike und Christentum*» 25 (1996) 450-463.
- *La conversión personal en la literatura martirial de la antigüedad cristiana (siglos I-III)*, en *Teología: misterio de Dios y saber del hombre*, C. IZQUIERDO-R. MUÑOZ (eds.), Pamplona 2000, p. 689-697.
- *Referamus ad Christum comme paradigme aux vierges dans les Traités sur la virginité de Saint Ambroise*, *StPatr* 28 (1991) 65-74.
- *Aspectos teológicos de la feminidad en s. Ambrosio y s. Agustín*, en *Masculinidad y Feminidad en la Patrística*, RAMOS-LISSÓN, D.-VILADRICH, P.J.-ESCRIVÁ-IVARS, J., Pamplona 1989, pp. 124-167.
- *Las tipologías de Cristo en el Canticum Canticorum, según el tratado ambrosiano De virginitate*, en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del profesor D. José M. Casciaro*, ARANDA, G. (dir.), Pamplona 1994, pp. 533-541.

- RESINA, P., *La condición jurídica de la mujer en Roma*, en *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, LÓPEZ, A.-MARTÍNEZ, C.-POCIÑA, A. (eds.), Granada 1990, pp. 102-112.
- RIGAMONTI, G., *Maria ideale di vita cristiana nella dottrina di S. Ambrogio*, Milano 1960.
- RIGGI, C., *La verginità nel pensiero di s. Ambrogio*, «Salesianum» 42 (1980) 789-906.
- ROSAMBERG, A., *La veuve en droit canonique*, Paris 1923.
- ROUSSEAU, O., *Origène. Homélie sur le Cantique des Cantiques*, SCh 37bis, Paris 1966.
- RUNIA, D., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999.
- SANDMEL, S., *Philo of Alexandria. An introduction*, New York-Oxford 1979.
- SARANYANA, J.I., *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca 1997.
- SAVON, H., *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997.
- *Ambroise lecteur d'Origène*, en *Nec timeo mori*, pp. 221-234.
- *Quelques remarques sur la chronologie des oeuvres de saint Ambroise*, StPatr 10 (1970) 155-160.
- *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 vols., Paris 1977.
- *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 21, 1, HAASE, W. (dir), Berlin-New York 1984, pp. 731-759.
- *Un modèle de sainteté à la fin du IVe siècle: la virginité dans l'oeuvre de saint Ambroise*, en *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, J. MARX (ed.), Bruxelles 1989, pp. 21-31.
- SCHENKL, K., *Sancti Ambrosii «De Excessu Fratris» Liber Prior*, en *Ambrosiana*, AA.VV., Milano 1897, pp. 5s.
- SINISCALCO, P., *Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma*, en *Nec timeo mori*, pp. 141-160.
- SPANN, A., *Essai sur la théologie mariale de Saint-Ambroise*, Lyon 1931.
- SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, I, Paris 1957.
- SPATARO, R., «*Uterum mysterii*». *La figura di Maria in Ambrosius*, «*Expositio Evangelii secundum Lucam*». Liber secundus, «Salesianum» 55 (1993) 641-656.
- STIERLE, K., *L'Histoire comme exemple, l'exemple comme histoire*, «Poétique» 10 (1972) 176-198.
- TOSCANI, G., *Teologia della chiesa in s. Ambrogio*, Milano 1974.
- VAN DER HORST, P.W., *Hellenism-Judaism-Christianity. Essays on Their Interaction*, Leuven (Belgica) 1998.
- VATTIONI, F., *Il filo scarlatto di Rahab nella Bibbia e nei Padri*, en *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica*, I, Roma 1982, pp. 81-117.

D. SUBSIDIA

- Acta Sanctorum*, Antuerpiae 1643- (Impresión anastática: Bruxelles 1966).
BEATRICE, P.F.-CANTALAMESSA, R.-PERSIC, A.-PIZZOLATO, L.F.-SCAGLIONI,
C.-TIBILETTI, G.-VISONÀ, G., *Cento anni di bibliografia ambrosiana*
(1874-1974), Milano 1981.
- CIRIACI, P.-PALAZZINI, P. (dirs.), *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1963-1969.
- DROBNER, H., *Manual de Patrología*, Barcelona 1999, pp. 336-340.
- KLAUSER, Th. (ed.), *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart
1950-.
- SEGURA, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid 1985.
- VACANT, A.-MANGENOT, E. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*,
Paris 1909-1953.
- VIGOUROUX, F. (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1912-1936.

ABREVIATURAS DE LA TESIS

OBRAS DE SAN AMBROSIO

Abr.	<i>De Abraham.</i>
Apol. Dav.	<i>De apologia prophetae David.</i>
Apol. Dav. alt.	<i>Apologia David altera.</i>
Bon. Mort.	<i>De bono mortis.</i>
Cain et Ab.	<i>De Cain et Abel.</i>
Ep.	<i>Epistulae.</i>
Ep. ex. c.	<i>Epistulae extra collectionem.</i>
Exam.	<i>Exameron.</i>
Exc. frat.	<i>De excessu fratris.</i>
Exh. v.	<i>Exhortatio virginitatis.</i>
Exp. ev. Luc.	<i>Expositio evangelii secundum Lucam.</i>
Expl. ps.	<i>Explanatio super psalmos XII.</i>
Exp. ps. 118	<i>Expositio de psalmo CXVIII.</i>
Expl. symb	<i>Explanatio symboli.</i>
Fid.	<i>De fide ad Gratiano.</i>
Fug.	<i>De fuga saeculi.</i>
Gesta C. Aquil	<i>Gesta Concilii Aquileiensis.</i>
Hel.	<i>De Helia et ieiunio.</i>
Hymn.	<i>Hymni.</i>
Iac.	<i>De Iacob et vita beata.</i>
Incar.	<i>De incarnationis dominicae sacramento.</i>
Inst. v.	<i>De institutione virginis.</i>
Int. Iob et Dav.	<i>De interpellatione Iob et David.</i>
Ios.	<i>De Ioseph.</i>
Isaac	<i>De Isaac vel anima.</i>
Myst.	<i>De mysteriis.</i>
Nab.	<i>De Nabuthae.</i>
Noe	<i>De Noe.</i>
Obit. Theod.	<i>De obitu Theodosii.</i>
Obit. Val.	<i>De obitu Valentiniani.</i>

Off.	<i>De officiis ministrorum.</i>
Paen.	<i>De paenitentia.</i>
Parad.	<i>De paradiso.</i>
Patr.	<i>De patriarchis.</i>
Sacr.	<i>De sacramentis.</i>
Spir. s.	<i>De Spiritu Sancto.</i>
Tob.	<i>De Tobia.</i>
Vid.	<i>De viduis.</i>
Virgb.	<i>De virginibus.</i>
Virgt.	<i>De virginitate.</i>

Otras abreviaturas

BP	Biblioteca de Patrística, Madrid.
CI	<i>Codex Iustinianus.</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna.
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Bruxelles-Washington.
D	<i>Digesto.</i>
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris 1903-1950.
FuP	Fuentes Patrísticas, Madrid.
MEFRM	Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age, Temps modernes. Roma.
<i>Nec timeo mori</i>	« <i>Nec timeo mori</i> ». <i>Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio. Milano 4-11 Aprile 1997</i> , L.F. PIZZOLATO-M. RIZZI (dirs.), Milano 1998.
OCFA	<i>Obras Completas de Filón de Alejandría</i> , J.M. TRIVIÑO (ed.), Buenos Aires 1973-1977.
PL, PG	<i>Patrologiae Cursus Completus (series Latina vel Graeca)</i> , J.P. MIGNE (ed.), Paris
SAEMO	<i>Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera</i> , Tutte le opere di sant'Ambrogio, 24 vols., C.M. MARTINI (dir.), Milano 1977-1994.
SCh	Sources Chrétiennes, Paris 1942-
StPatr	Studia Patristica, Berlin 1957-

* Para las abreviaturas de los Libros Sagrados hemos seguido la notación de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1998.

LOS *EXEMPLOS* FEMENINOS EN SAN AMBROSIO

CAPÍTULO I CONTEXTO HISTÓRICO

A. INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD DEL SIGLO IV

¿Cuál era la condición de la mujer en la época en que vivió san Ambrosio? La pregunta es importante, pues nuestro Obispo será hijo de su tiempo, y su predicación estará dirigida a hombres y mujeres de su cultura: la greco-romana. Pero para dar respuesta a esta pregunta, hay que obrar con cierta cautela, en atención a algunas características que presenta una investigación histórica en este sentido. La primera característica que salta a la vista es que la mayoría de las fuentes con que contamos sobre la época han sido escritas por varones.

Al mismo tiempo, y como se verá en las páginas que siguen, el siglo IV fue de cambios importantes en la sociedad del Bajo Imperio, tanto en sus leyes como en sus costumbres. Muchos autores reconocen que la mujer fue avanzando hacia una emancipación progresiva, alcanzando, si nos fiamos totalmente en las fuentes jurídicas, una casi igualdad hombre-mujer en algunos aspectos, durante el imperio de Justiniano. Esto ocasiona que muchos detalles sobre la vida de la mujer de esta época estén sujetos a discusión¹. Afortunadamente, y gracias a la importancia que han adquirido en los últimos decenios los estudios sobre la mujer en la antigüedad, podemos señalar los trazos más importantes que definen el marco legal, social y moral en que viven las mujeres romanas de la época. Para una mayor profundización en estos argumentos, remitimos a la bibliografía que señalamos con este fin.

1. La mujer en el derecho romano

a) *La mujer en el derecho privado*

En la época de la República y del Alto Imperio Romano, la incapacidad de la mujer está unida a su sexo: toda mujer es incapaz: sólo el varón puede acceder con plena capacidad a la condición de *pater familias* y así adquirir la *patria potestas* sobre sus hijos legítimos y sus descendientes en línea directa masculina.

Señala Resina Sola que la mujer, al estar sometida a la *patria potestas*, vivía «con las mismas restricciones que tienen los hijos de familia en lo que respecta a los derechos patrimoniales: no pueden tener patrimonio ni contraer obligaciones mediante contrato; si bien los hijos, en la época clásica, sí podrán obligarse, no las hijas para las que continuará vigente el principio»².

Algunos autores señalan que la importancia real de la tutela de la mujer estribaba en sus efectos sobre la herencia. Sin embargo existen una serie de textos jurídicos y literarios que coinciden en atribuir la tutela a la *imbecillitas mentis*³ o a la falta de madurez en sus juicios⁴. Y desgraciadamente resulta tan generalizada esta consideración inferior de la mujer, que a los estudiosos de hoy les sorprende el único testimonio discordante de la época clásica: Gayo, un maestro de derecho de la segunda mitad del siglo II en una provincia oriental. Este jurista, al referirse a la *tutela mulierum* constituida testamentariamente, escribe: «Los ancianos [...] quisieron que las mujeres, aún las mayores de edad, vivieran bajo tutela debido a la inestabilidad de espíritu»⁵. No obstante, el mismo Gayo, un poco más adelante señala que «ciertamente parece conveniente a todo ciudadano que los impúberes se encuentren bajo tutela, porque va de acuerdo con el sentido común que quienes no son mayores de edad sean gobernados por la tutela de otro» y a párrafo seguido, hablando de las mujeres, escribe: «el que las mujeres mayores de edad estén sometidas a tutela no parece tener razón alguna; pues lo que el vulgo cree, que por la ligereza de su espíritu con frecuencia se ven engañadas y que por esto era conveniente que fueran gobernadas por la autoridad de un tutor, más parece una razón engañosa que verdadera»⁶, y continúa este razonamiento dejando constancia de la experiencia de que las mujeres adultas tratan sus negocios por sí mismas, y la actuación del tutor es muchas veces un mero formalismo, llegando a autorizar actos contra su voluntad, obligado por el pretor⁷.

b) *La exclusión legal de la mujer de la vida pública*

La mujer carecía de tres derechos fundamentales que emanaban del derecho de ciudadanía: a votar en las asambleas comiciales y el senado, a asumir cargos públicos, y a formar parte del ejército. Estaban también excluidas de la tutela y curatela, tenidos dentro de los *officia civilia et publica* en el derecho romano. Ulpiano recoge esta situación en el siguiente texto: «Las mujeres han sido excluidas de todos los oficios civiles y públicos; por tanto no pueden ser jueces, ni ejercer de magistrados, ni actuar como abogadas, ni interceder por otro ni ser procuradoras. También deben los impúberes abstenerse de todos los oficios civiles»⁸.

El título 17, donde se recoge esta ley trata *de diversis regulis iuris antiqui*, pero no es la única señal que nos haga pensar que la exclusión de la mujer de los cargos públicos venía de antiguo. Ulpiano señala que se excluye del ejercicio de la abogacía en razón del sexo, «y la razón de que esté prohibido es para que no se inmiscuyan en causas de otros, actuando en contra del pudor de su sexo, y no ejerzan oficios varoniles»⁹. El jurisconsulto Paulo, coetáneo y colega de Ulpiano lo atribuye a las costumbres¹⁰. No puede tampoco la mujer ejercer el oficio de banquero¹¹, o actuar en defensa de otro en un juicio. Se trata en definitiva, de oficios que no competen a la mujer.

c) *La actividad pública y comercial*

Sabemos que algunas mujeres toman parte activa en la vida pública aunque, como ya antes comentamos, se les excluía por medio de leyes de la participación en los llamados «oficios varoniles». Se tienen abundantes testimonios arqueológicos y literarios de mujeres sobresalientes que realizan acciones importantes en la sociedad de entonces¹².

Sobre el ideal femenino o las virtudes deseables en la mujer presentada por la literatura, no parece estar presente ni la capacidad de gestión ni la actuación comercial de la mujer. Son más bien otras virtudes las que se tiende a resaltar: modestia, decencia, castidad, obediencia, reserva y lealtad, la fidelidad al marido y la armonía matrimonial¹³. De panegíricos, monedas, inscripciones y oraciones funerarias se deduce que a las mujeres nobles, tanto emperatrices como parientes del emperador, se les exaltaba siempre en relación con la familia, la religión y el hogar¹⁴. Séneca, al escribir su *Ad Helviam matrem* en el año 41 d.C. nos muestra con acentos conmovidos el ideal estoico reflejado en su madre, que precisamente nunca se había excusado en su ser mujer por adolecer de los vicios propios de la mujer¹⁵.

2. La vida moral

Hay que recordar también la situación moral en que se encuentra la sociedad del siglo IV, principalmente de algunas mujeres «de un tipo generado por los cambios habidos en torno al matrimonio romano: aquellas que para no perder la agilidad de su figura eluden los deberes de la maternidad; aquellas que, no contentas con vivir sus vidas al lado del marido se las ingenian para vivir sin ellos»¹⁶. Juvenal aprovecha para burlarse también de la falta de sobriedad de algunas mujeres de las clases nobles y de su vida disoluta¹⁷.

A esta situación viene a añadirse el aumento del divorcio, particularmente en las clases acomodadas, pues el matrimonio se convirtió en una institución marcada fuertemente por los factores económicos, y las leyes promulgadas durante el Bajo Imperio tendientes a protegerlo tuvieron un efecto disolvente¹⁸. Gayo¹⁹ recoge el hecho de que en ocasiones la vejez, la enfermedad y la partida al campo de batalla se convertían en argumentos para que algunas mujeres abandonaran a sus maridos.

3. La vida de las mujeres pobres

Las condiciones en que vivían las mujeres de clases inferiores, sus ocupaciones y sus expectativas han sido menos estudiadas en los últimos años, pues la historiografía actual se ha especializado principalmente en conocer la vida y la actuación de algunas mujeres de clase alta que se salían de lo común. Además, las mujeres de clases bajas, las esclavas y las no ciudadanas reciben muy poca atención de hombres cuyas palabras tendían a centrarse primeramente en las representantes de su propia clase.

Sin embargo, se conoce suficientemente la vida de las mujeres de esferas económicas inferiores, como para afirmar que «en el período del Bajo Imperio, la discrepancia existente entre los valores femeninos y la realidad vivida era lo más distante que jamás había sido: las vidas de las mujeres eran mucho más variables de lo que sugería el ideal femenino, y con frecuencia se encontraban diferencias más extremas en las circunstancias de mujeres de diverso *status* social que las que existían en las vidas de hombres y mujeres del mismo *status*»²⁰.

Los esclavos en general tenían una situación jurídica verdaderamente inferior²¹, y la barrera entre esclavo y libre —aún cuando se tratara de cristianos que fuesen fieles uno al otro— era insuperable según la legislación civil de la época²². Un esclavo o una esclava no

tenían derecho al matrimonio porque no tenían derecho alguno sobre los hijos ni las propiedades, y estaban ellos mismos en poder de un dueño. Algunos dueños bondadosos reconocían la unión (*contubernium*) de sus esclavos y se abstendían de dividir sus familias, pero retenían los derechos legales sobre ellos²³.

El concubinato regular permitía que un hombre hiciera vida estable con una mujer sin que esta fuera su esposa²⁴; se reconocía que pertenecía a un hombre, aún sin estar casada, de modo que sus hijos podían ser reconocidos como de aquél hombre. No era extraño que un hombre joven eligiera una concubina a la que despidiera cuando finalmente se casara. La legislación romana presentaba dificultades para distinguir el concubinato del matrimonio²⁵; en ocasiones el bajo nivel social de la mujer implicaba que no existía matrimonio legal; con mayor frecuencia resultaba que la concubina era una esclava o pertenecía a una de las categorías de mujeres que no podían tener un matrimonio verdadero²⁶.

B. ASPECTOS TEOLÓGICOS DE LA CONDICIÓN FEMENINA EN SAN AMBROSIO

Tres líneas de reflexión recorren la patrística en relación a la teología de la feminidad, que surgen de tres momentos fundantes y salvíficos del género humano: creación, caída y redención. Después de analizar las reflexiones de san Ambrosio a este respecto, nos detendremos en algunas alegorías femeninas particularmente importantes, y finalmente estudiaremos algunos dones propios de la mujer.

1. La creación

Nos proponemos ahora identificar el modo como Ambrosio entiende la unidad y la diferencia en el ser humano, creado hombre y mujer, en su *teología de la creación del hombre*.

Sobre el pensamiento ambrosiano acerca del hombre se ha escrito recientemente: *Imprimis doctrina Ambrosii in sacris scripturis fundata est*²⁷. La antropología de Ambrosio será la que le proporcione su particular exégesis bíblica, que tiene unos métodos y unos presupuestos propios, y que a la vez se inserta en una corriente de lectura de las Escrituras dentro de la Iglesia. Nosotros, dada la naturaleza de la investigación que estamos realizando, hemos decidido centrarnos en dos

aspectos que den razón de la unidad existente entre ambos sexos. El primer aspecto a analizar será la unidad de naturaleza del hombre y la mujer, lo que permitirá adentrarnos en la concepción ambrosiana de la igual dignidad natural. En un segundo momento presentaremos el modo en que el Obispo ilustra la presencia de la imagen de Dios en el hombre y la mujer, que nos ayudará a conocer en qué modo explicaba a los fieles la verdad de la igual dignidad sobrenatural.

a) *Unidad de naturaleza*

En diversos textos se afirma con claridad la unidad radical que hay entre los dos sexos, unidad que tiene su origen precisamente en la creación diferenciada del varón y la mujer. Dentro de este grupo de textos nos centraremos en aquellos que presentan dos argumentos escriturísticos.

El primer argumento exegético podemos ilustrarlo con un texto de uno de los primeros tratados ambrosianos, el libro *De Paradiso*, que se refiere a la narración contenida en Gn 2, 21: «Entonces el Señor Dios infundió un profundo sueño al hombre y éste se durmió; tomó luego una de sus costillas y cerró el hueco con carne», y comenta Ambrosio: «No resulta vano que la mujer no haya sido hecha de la misma tierra, de la cual había sido plasmado Adán, sino precisamente de la costilla de Adán, pues de ese modo hemos podido conocer que la naturaleza del cuerpo del hombre y la mujer es una, y una es la fuente del género humano. Por tanto al principio no fueron hechos dos, hombre y mujer, y tampoco dos hombres o dos mujeres, sino primeramente el hombre y después, de él [*ex eo*] la mujer. Así pues, habiendo querido Dios constituir una única naturaleza humana, comenzando de un único principio de esta creatura, eliminó la posibilidad de que surgiesen muchas y dispares naturalezas»²⁸.

El segundo argumento hace referencia al hecho de que en la primera narración del Génesis, luego de la creación del hombre el autor inspirado no añade inmediatamente, como con el resto de las creaturas, *et vidit Deus quod esset bonus*²⁹. Acudamos de nuevo al libro sobre el paraíso celeste: «Analicemos otra cuestión, preguntándonos por el motivo que dijo el Señor que “no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18). Primeramente has de comprender por qué antes, donde se narra que Dios hizo al hombre del barro de la tierra, no añadió: “Vio Dios que era bueno” como para el resto de sus creaturas (cfr. Gn 1, 4s.). La razón es que, si efectivamente hubiese dicho que

era bueno que el hombre había sido hecho, nos encontraríamos con una contradicción, porque aquí se dice que no es cosa buena cuando en el anterior pasaje se habría dicho que era una cosa buena. Pero date cuenta que todo esto se refiere a la creación de Adán solo (Cfr. Gn 2, 7). Al contrario, en los pasajes donde se habla concomitantemente que el hombre y la mujer han sido hechos (Cfr. Gn 1, 27), aunque no lo diga en particular sobre ellos, sí se lee sin embargo: “Vio Dios todas las cosas que había hecho, y he aquí que eran muy buenas” (Cfr. Gn 1, 31), es evidente que se declara que es bueno que el hombre y la mujer han sido hechos»³⁰.

En este texto Ambrosio resalta la unidad de naturaleza entre el hombre y la mujer pues el *hombre solo* está como incompleto puesto que su soledad «no es buena». La misma idea con razonamientos diversos se encuentra en otra parte, donde dice que «sin la mujer el hombre no tiene alabanza, en la mujer es elogiado. De hecho, al afirmar que no es cosa buena que el hombre esté solo, evidentemente confirma que el género humano es cosa buena, siempre y cuando el sexo femenino frecuente el trato del sexo masculino»³¹: es como una unidad no sólo ontológica sino también existencial, de trato, amistad y conocimiento, que si no se diera no podrían ni la mujer ni el hombre ser alabados³².

b) *Imagen de Dios*

Para estudiar este argumento, podemos comenzar con una frase de uno de sus tratados sobre la virginidad: *Scire ergo se debet sive vir, sive mulier, quia ad imaginem dei est et similitudinem, ut animae sequatur, non corporis, pulchritudinem*³³. En esta exhortación a buscar la hermosura espiritual se expresa también una abierta declaración que hombre y mujer *son* a imagen de Dios, al tiempo que apunta hacia una explicación de en dónde se encuentra esa imagen de Dios: en el alma, que además, no tiene sexo³⁴. También con fines parenéticos señala Ambrosio en otra parte: «¿Qué es más precioso de aquello que es a imagen y semejanza de Dios? Pero a su imagen es el hombre interior, no este exterior: aquél es apreciado con la facultad intelectual, que no se alcanza con los ojos»³⁵. De hecho, en una carta dirigida al obispo Constancio, después de citar 2 Co 4, 16 y Rm 7, 22, explica que «nuestro hombre interior es uno hecho según la imagen y semejanza de Dios; nuestro hombre exterior está hecho de barro. Por tanto, de nuevo en el Génesis, Él te revela dos creaciones del hombre, mostrando que por la segunda fue creado el hombre»³⁶: es en el hombre interior donde se hace realidad la imagen de Dios.

Finalmente, sin adentrarnos en este estudio sobre el alma, queremos recordar que en ningún momento encontraremos en Ambrosio un desprecio hacia el cuerpo³⁷, aunque por otra parte resulta lógico que resalte con fuerza la superioridad de la parte espiritual del hombre.

2. El pecado original

Señala la profesora Eva Cantarella que «la cultura romano-pagana no era misógina. Los romanos tenían una idea bien precisa del rol femenino y no toleraban insubordinaciones. Pero, dentro de estos límites, no se encuentra nunca en su mentalidad una reducción de la mujer a símbolo del mal, como sucede con tanta frecuencia en la cultura cristiana tardo-antigua y medieval»³⁸. Existen fragmentos de muchos escritores eclesiásticos que suelen citarse una y otra vez en estudios sobre la mujer en el cristianismo, en los que las palabras y las formas utilizadas no pueden sino herir a la mujer o al hombre de la sociedad actual, y en algunos casos, aún reconociendo que se trata de otras épocas, se encuentran modos de expresión difícilmente aceptables para la gente «anche per bene» como señala el profesor Paredi, al analizar algunas afirmaciones de san Jerónimo³⁹.

Caben pues las preguntas: Para san Ambrosio, ¿qué significados tiene que la mujer haya sido la primera que comió del fruto prohibido? y ¿qué consecuencias ha portado a la relación hombre-mujer en la vida fuera del Paraíso?

En el pensamiento de Ambrosio hay primeramente una interpretación literal de la acción de Eva: ella está al principio de la falta: «En el jardín, esto es, en el Paraíso, está el banquete de la Iglesia, donde estaba Adán antes de cometer el pecado. Ahí también estaba Eva a la mesa, antes de concebir el pecado y darlo a luz»⁴⁰. Es también Eva quien seduce a Adán⁴¹, y es ella la madre del error⁴². Por la mujer han entrado la locura y el pecado en el mundo, del mismo modo que por una Mujer vendrá al mundo la sabiduría⁴³.

Las razones que Ambrosio ofrece para explicar que la mujer pecara la primera son diversas, pero tal vez la que con más frecuencia sale a relucir es porque la mujer es *infirmior*. Por ejemplo, en un texto analizado con frecuencia⁴⁴, lo dice claramente nuestro obispo, en un afán por defender la mujer de algunas corrientes tendientes a denigrarla: «Ciertamente no podemos negar que la mujer ha pecado. Pero, ¿Por qué te sorprende que haya caído el sexo débil si ha caído también el fuerte? La mujer puede excusarse de su pecado pero no el varón. Ella,

como dice la Escritura, fue seducida por una creatura de orden superior, tú, ¡oh hombre!, de una inferior a ti; tú fuiste engañado por Eva, ella lo fue de un ángel, malo, pero a fin de cuentas ángel. Y si tu no has podido resistir a una creatura más débil que tú, ¿cómo habría podido resistir ella a un ser superior»⁴⁵. Una lectura menos favorable a la mujer, pero que reconoce también la debilidad femenina como causa del pecado se lee en el Hexamerón: «El varón soporta tus defectos y tus vanidades femeninas. ¿No puedes acaso tú soportar a tu marido? Adán fue engañado por Eva y no Eva por Adán. Es correcto que aquél a quien la mujer llevó a obrar el mal deba asumir el oficio de guía, no vaya a ser que caiga una vez más por la inestabilidad femenina»⁴⁶.

3. La redención

La realidad de la caída original por parte de la primera pareja es ciertamente un drama trágico para la existencia de todas las generaciones que hemos de vivir en la tierra; su sentido no logra adquirir plena claridad sino a la luz de la redención. Tal vez por esto inmediatamente después del relato de la expulsión del Paraíso se escucha el llamado «Protoevangelio». De este mismo modo, la actuación de Eva en la caída original ha sido vista, desde la patrística primitiva, en su relación con María, la nueva Eva⁴⁷.

Ambrosio considera que es la virginidad de María, la que sana tanto al sexo femenino como al masculino: «Es buena la virginidad que no sólo ha liberado de la culpa a ambos sexos, sino que los ha empujado a la gracia. Con frecuencia acusamos al sexo femenino de haber sido la causa del pecado y no consideramos con cuánta más justicia la acusación recae sobre nosotros. Efectivamente, si recomenzamos a examinar el origen de las cosas, descubriremos cuánto honor se le ha dado a la mujer y cuánta gracia encontró, aún en la mísera fragilidad de la condición humana»⁴⁸.

Puede ser también ilustrativo un texto en el que comenta la visitación de María a su prima Isabel: «Ya comienzan los preparativos de la salvación humana. Pues así como el pecado comenzó por las mujeres, el bien debía también ser inaugurado por las mujeres, a fin de que las mujeres, deponiendo las costumbres femeninas, renuncien a su debilidad, y que el alma, que no tiene sexo, como María que no conoció el error, se aplique religiosamente a imitar su castidad»⁴⁹. Aquí el salto de la exégesis moral a la alegórica nos coge por sorpresa: María pasa de ser un modelo para las mujeres, a figura del alma. De

todos modos queda claro que las *opera muliebra*, esto es, la debilidad de Eva, deben vencerse por cada mujer, —en último término, por cada alma—, imitando a María.

En otro grupo de textos nuestro Obispo responde, desde una perspectiva diversa, la pregunta ya estudiada ¿por qué el hombre no es alabado por Dios en el segundo relato de la creación?⁵⁰. La respuesta tiene una dimensión soteriológica: era necesario que por una mujer fuese probado el género humano para que por una Mujer viniese la Redención a todos los hombres. Veamos dos textos.

En el tratado *De Paradiso* nos encontramos con la siguiente cuestión: «no resulta ocioso preguntarse por qué razón, cuando fue Adán creado solo, no se le dirigió a la obra predilecta de Dios el elogio de que fuese algo bueno; es más: se dijo que no era bueno que el hombre estuviese solo, cuando nosotros sabemos que Adán no había cometido el pecado antes de que la mujer fuese hecha, pero que después de su creación ella fue la primera en desobedecer a la prescripción divina, e indujo a su hombre al pecado y fue su instigadora»⁵¹. Su consideración al respecto está muy relacionada con la figura de María aunque con un matiz diverso al que hemos estudiado un poco antes: Ambrosio contrapone a la abundancia de pecado que significó la seducción de la mujer y la caída de su marido, la sobreabundancia de la gracia; a la historia de los singulares (Eva y María) se sustituye la historia de la salvación en toda su amplia perspectiva: «si consideras que Dios se preocupa de la universalidad, te encontrarás con que al Señor le debió dar más placer aquello en lo que estaba la causa de la universalidad, que la condena que debía pronunciar contra aquello en lo que estaba la causa del pecado»⁵².

Esta comprensión particular del relato del Génesis ilumina otro texto bíblico comentado por nuestro Autor a continuación, esta vez de una de las Cartas Pastorales de san Pablo: *et Adam non est seductus: mulier autem seducta in praevaricatione fuit. Salvabitur autem per filiorum generationem*⁵³. La mujer se salva por dos razones: la ya apuntada antes, o sea, el traer al mundo toda la generación de los hombres y mujeres que Dios rescatará, y el considerar que entre los hijos que vendrán por medio de la mujer está también Cristo mismo⁵⁴.

4. Alegorías femeninas

La exégesis alegórica de Ambrosio, sin llegar a ser especialmente compleja como, por ejemplo, la de Clemente Alejandrino, tiene en

muchas ocasiones una gran profundidad. Queremos ahora estudiar algunas alegorías donde la condición sexuada está presente, en sus dos polos: masculino y femenino.

En *Parad.*, 1-10 Ambrosio explica a los fieles, desde una perspectiva «exterior», el sentido del Árbol plantado en medio del jardín, la serpiente y la prohibición divina de comer del fruto del Árbol. Este relato acerca del Paraíso provocaba no poca turbación a algunos en aquella época, como lo dice nuestro Autor desde el inicio: «Al iniciar este discurso acerca del Paraíso nos vemos envueltos en una inquietud no pequeña, al querer indagar qué sea el Paraíso, dónde se encuentre y de qué naturaleza sea»⁵⁵.

Esta inquietud surgía de entender la palabra bíblica en un sentido exclusivamente literal y buscar en ella una estricta coherencia lógica. Siniscalco, y con él otros muchos estudiosos, reconocen a la raíz de estos problemas el pensamiento de Apeles, discípulo de Marción, que vivió en el s. II d.C.⁵⁶

Después de haber hecho una presentación más pegada a la letra de la Escritura, aunque haciendo uso también de la alegoría que ve al diablo en la figura de la serpiente, busca dar solución al hecho de que muchos no admitieran que el diablo hubiese estado en el Paraíso. Ofrece pues una interpretación diversa para que nadie se sienta ofendido. Estudiemos con detenimiento esta explicación que si bien Ambrosio considera válida, ofrece como segunda opción.

«Sin embargo muchos no admiten que el diablo estuviese en el Paraíso [...]; para que no se sientan turbados por estas palabras, que busquen una interpretación más de acuerdo con ellos. De hecho alguien antes que nosotros sostuvo que el hombre había pecado a causa del placer y la sensibilidad, viendo bajo la forma de la serpiente la figura del placer e identificando en la figura de la mujer la sensibilidad del alma y de la mente, que los griegos denominan *ἀσθησι*, y afirmó que, siguiendo el relato, habiendo sido engañada la sensibilidad, la mente, que los Griegos llaman *νοῦ*, se hizo prevaricadora»⁵⁷.

A este modo de presentar a Adán y Eva como figuras de la mente y la sensibilidad se le ha llamado «binario psicológico»⁵⁸, y Ambrosio vuelve a acudir a esta doctrina muchas veces. Su origen puede encontrarse en Filón⁵⁹, y este párrafo marca el comienzo de una relectura de la escena del Génesis desde una perspectiva «psicológica», o sea que será el alma el lugar donde ocurre lo narrado en el relato genésico.

Un punto de confusión se presenta aquí pues parece que *mens*, *anima* y *νοῦ* en una parte son sinónimos y en otra son diversos; esto

podría deberse a la misma confusión que surge al traducir los términos griegos⁶⁰. Se entiende la alegoría cuando se considera que el *sen-sus-αἰσθησι* y la *mens-νου* son facultades del alma, que es el Paraíso de la alegoría, como indica nuestro Autor continuación⁶¹. Resulta por tanto que son facultades presentes tanto en el hombre como en la mujer pues el alma es igual en el hombre y la mujer.

San Ambrosio retoma este mismo argumento para, utilizando la alegoría, darle un motivo moral, útil para el *hoy* en el que se da su predicación: «La serpiente es tipo del placer corporal. La mujer es símbolo de nuestra sensibilidad, el hombre lo es de nuestra mente. Así pues el placer solicita nuestra sensibilidad, y ésta transmite a la mente la pasión que ha recibido. Por tanto el origen primero del pecado es el placer»⁶².

Un matiz similar ofrece Ambrosio al comentar el pasaje del Génesis en el que se habla de una ayuda semejante para el varón, en el que señala que «no se ha encontrado ninguna ayuda semejante para nuestra mente, sino la sensibilidad, o sea la *αἰσθησι*. Nuestro *νου* pudo encontrar sólo a ella semejante a si»⁶³.

Otros «binarios» de diversa índole seguirán apareciendo en otras obras de nuestro Autor, por motivos diversos⁶⁴. Nos parece importante hacer notar que no se habla de personas (Adán y Eva) sino de categorías (masculino y femenino) que están presentes en el alma, que no tiene sexo⁶⁵. Un texto en el que se presenta claramente esta categorización «masculino-femenino» merece que sea estudiado detenidamente; se trata de algunos párrafos complejos de su libro acerca de Caín y Abel.

En el capítulo 10 del libro primero de su tratado *De Cain et Abel* Ambrosio estudia detenidamente la razón de la culpabilidad de Caín al ofrecer sus sacrificios a Dios, señalando que al no ofrecer las primicias estaba dando a Dios lo que sobraba. «Puesto que debemos preferir el alma al cuerpo, como la señora al siervo, hemos de ofrecer sus primicias, se entiende del alma, antes que las del cuerpo»⁶⁶, que serán las obras buenas y el corazón recto y puro, como hizo Abel. Sin embargo, suelen ser primeras cronológicamente las obras corporales que las espirituales, por lo tanto hay que entender esta reflexión uniéndola con una norma de la Ley cultural que se lee en el Éxodo precisamente antes de entrar en la tierra de Canaan, en la que Moisés manda que se ofrezca al Señor todo primogénito de sexo masculino⁶⁷. Se trata de un misterio profundo que el Señor quiere enseñarnos, pues los cananeos han sido echados de su tierra por su inconstancia. En un tono exhortativo Ambrosio anima a su auditorio a no dejarse lle-

var por la ligereza de ánimo y por los vicios. Retoma el texto bíblico y dice: «Dios te dará (Ex 13, 11) [la tierra de Canaan], o sea la capacidad de pensar cosas buenas, de deliberar serenamente, de alcanzar lo que buscas con tranquilidad. Cuando te haya dado estas posibilidades, tomarás al primer nacido de sexo masculino y lo consagrarás al Señor tu Dios»⁶⁸.

Sigue diciendo san Ambrosio en esta poco clara reflexión que todo es recibido de Dios, pero no todo pide Dios: aquello que sirve a la naturaleza como el comer o el dormir nos ha sido dado para nuestro uso, «sin embargo todo aquello santo que has pensado, es don de Dios, inspiración de Dios, gracia de Dios. Por otro lado, todo aquello que sirve a la naturaleza humana no contamina al hombre; al contrario, lo que sale de su boca, los robos, los falsos testimonios, los sacrilegios, estas son las cosas que contaminan al hombre»⁶⁹. Y volviendo al tema del ofrecimiento del primer nacimiento masculino, hace notar el Obispo que no son las uniones corpóreas, las concepciones y los partos los que nos santifican.

«Por tanto, si la experiencia de la carne no cuadra con este sentido, examinemos las tareas del alma. Evidentemente encuentro que en nada se diferencia con respecto al sexo. Y al no tener sexo, tiene los oficios de ambos sexos: se desposa, concibe y da a luz. Y así como la naturaleza dio a las mujeres el útero, en el cual se genera cada uno de los seres vivientes en los períodos menstruales, de ese modo hay en el alma una cierta facultad que, como en lo profundo del seno materno, recibe las semillas de nuestros pensamientos, alimenta lo que ha concebido y lo da a luz. [...] De entre estas generaciones, algunas son femeninas: la malicia, la petulancia, la lujuria, la intemperancia, la falta de pudor, y otros vicios, con los cuales queda enervada nuestra virilidad. Son masculinas la castidad, la paciencia, la prudencia, la templanza, la fortaleza, la justicia, y mediante ellas nuestra mente y la carne misma se hacen más recias y adquieren la fuerza para hacer prontamente lo que es virtuoso»⁷⁰.

Resulta un poco difícil de seguir este razonamiento en el que, concentrando la atención en el alma humana y reconduciendo el discurso a su punto de partida, o sea al tipo y a la cualidad de la ofrenda que debe hacerse a Dios, Ambrosio, siguiendo la tradición difundida sobre todo por Filón⁷¹ confiere a los elementos masculino y femenino un valor de símbolo. Nos encontramos ante una explicación alegórica que pone de manifiesto una ácida misoginia popularizada por Filón, en quien «el menosprecio de la mujer real y del sentido-percepción femenino están de tal modo entretreídos que no puede esta-

blecerse una clara distinción entre ambos. La práctica ordinaria de Filón consiste en hablar peyorativamente de la mujer real basándose en el sentido literal del texto, para posteriormente alegorizar el pasaje en término de sentido-percepción⁷².

Este uso misógino de lo «femenino», que en Filón va unido al menosprecio de la mujer real, debe ser considerado con cautela al tratarse de nuestro Autor. Para realizar una evaluación objetiva de este argumento pensamos que serán de mucho interés los capítulos 2 a 4 de nuestro trabajo. A este respecto, conviene analizar dos aspectos también problemáticos de la consideración ambrosiana de la mujer.

5. Los dones de la mujer

Para conocer el pensamiento ambrosiano sobre un tema tan articulado como son los *recursos de la feminidad*, es conveniente dividir los argumentos, tratando al mismo tiempo de evitar una simplificación. Primeramente consideraremos el sentido de la «belleza exterior» femenina y en un segundo momento la «riqueza interior», sin que se pretenda hacer de este segundo punto una exposición de la *psicología femenina* según san Ambrosio, sino presentando los dones que él reconoce que tienen un mayor peso en la personalidad de la mujer.

a) *La belleza femenina*

«Ambrosio no era insensible a los encantos de la mujer, a su belleza física y, profundamente honesto y recto, se detiene en tal argumento⁷³, y lo hace en diversas ocasiones, y siempre desde una óptica netamente cristiana. Así, afirma que «ciertamente no ponemos la virtud en la hermosura física, como tampoco excluimos que una mujer sea bella, porque el pudor con frecuencia tiñe el rostro de rubor, haciéndolo más gracioso⁷⁴. La belleza de la mujer ha de llevar a Dios, y así se lo dice a un joven: «viste la hermosura de la mujer, alabaste al creador de la obra y la belleza de la naturaleza⁷⁵. Además, la belleza femenina, tan alabada en la Biblia, tendrá importancia en las reflexiones tipológicas sobre la mujer y la Iglesia, como veremos más adelante.

Retomando nuestro argumento, san Ambrosio conoce también la prudencia que el varón ha de tener ante la belleza femenina, porque «nada tiene más poder de cautivar y desorientar al sexo masculino que la belleza femenina⁷⁶. Esto no porque ser mujer implique de

por sí algo pecaminoso: nada más lejos de su pensamiento. Lo dice claramente: «Dices sin embargo, hombre, que la mujer es tentación para el varón. Es verdad. Y si además es hermosa, he aquí otra tentación [...]. Entonces, ¿por qué buscas en tu cónyuge más la belleza del rostro que de las costumbres? La esposa debe agradar más por la honestidad que por la belleza [...]. No es culpa de la mujer ser lo que es, sino culpa es del hombre buscar en la esposa lo que con frecuencia es motivo de tentación [...]. No hemos de hablar mal de la obra del creador, pero a quien gusta la belleza del cuerpo que se goce más en la belleza que es imagen de Dios, en el interior, no la que es atractiva en el exterior»⁷⁷.

La apostura masculina es también en sí misma inocente, como en el caso de José y la esposa del Faraón, sobre el que comenta: «No hemos de apurarnos si su edad o apostura se ven cubiertas por sus miradas impuras. Si la artificiosidad no está presente, no hay crimen en la hermosura»⁷⁸.

Una última palabra sobre el maquillaje, los lujos en el vestido, las joyas y los peinados femeninos y en general sobre los cuidados de la presencia de la mujer. Las expresiones alrededor de esta temática tienen motivos diversos: evitar que se desquicie la atención a la belleza exterior, moderar la ostentación, recordar que la verdadera belleza es la espiritual, exaltar la belleza natural (no artificiosa) propia de la mujer, evitar que se convierta en motivo de humillación para las mujeres pobres, etc.⁷⁹. Conviene también recordar que, como afirma Cattaneo⁸⁰, las prostitutas eran conocidas por el excesivo maquillaje que utilizaban, y que en no pocas ocasiones san Ambrosio se dirige a vírgenes que han evitado el escándalo y custodiado la modestia de forma especial.

b) *La riqueza interior*

La interioridad de la mujer parece constituirse de modo particularmente dramático sobre la paradoja de la «debilidad fuerte»⁸¹ de los cristianos: los rasgos de debilidad de la mujer van siempre acompañados de la fuerza que deriva de la gracia y de la lucha interior para adquirir las virtudes.

i. *Sexus infirmior*

Parece un despropósito comenzar por la *infirmitas* en un epígrafe en el que nos proponemos presentar las riquezas de la feminidad, sin

embargo, este argumento está tan presente en san Ambrosio, que es necesario detenerse en él. Comprender bien en qué sentido el Obispo habla de «sexo débil» permite ver con claridad el cuadro completo de las virtudes femeninas en nuestro Autor. Ya hemos hablado de la «debilidad» de la mujer como un argumento de raíces literarias y jurídicas⁸²: «Se pensaba que las mujeres estaban físicamente limitadas por la falta de fuerzas y de modo especial por la gestación de los hijos. Además estaban poco educadas y les faltaba experiencia de la vida; eran dependientes del consejo de sus parientes varones más que de otras mujeres o contactos propios; eran vulnerables emocionalmente»⁸³.

Toda esta corriente está presente en san Ambrosio, cuando menos en los modos de decir. Por ejemplo, al comparar la valentía de dos paganos, Damón y Fintias, y la disposición al martirio de una virgen cristiana afirma: «Aquellas son cosas dignas de alabanza, pero inferiores a las nuestras. Pues allí los dos eran varones mientras que aquí era una sola virgen, que primero tenía que vencer la debilidad del sexo»⁸⁴.

¿En qué consiste esta debilidad? Por un lado, en la *ligereza*, como se desprende del siguiente comentario sobre el pecado de Eva: «El Señor había venido a sanar a ambos sexos; antes debía curar al que había sido creado primero, y no debía dejar a un lado a la que había pecado más por inconstancia de ánimo que por perversidad»⁸⁵. Esta *mobilitas animi* es similar a la fórmula *levitas animi* de Gayo⁸⁶, muy presente en las fuentes del derecho romano.

En la ética estoica está presente otro rasgo de la debilidad femenina, que se manifiesta como *impotentia* en el control de las pasiones. San Ambrosio alude a ella en un comentario místico dirigido a las vírgenes: «Busca a Cristo, oh virgen; es más, busquémoslo todos. Pues efectivamente el alma no tiene sexo, pero tal vez por esto ha tomado un nombre femenino, porque en ella obra una fuerte pasión del cuerpo; pero ella por amor a sí, mitiga el ímpetu de la carne con una cierta dulzura y lisonja de la razón»⁸⁷. Es congruente esta figura con aquella de la mujer-sensibilidad, pero hay que tener en cuenta que el alma es igual en ambos sexos, y por lo tanto ambos sexos están como *atormentados* por las pasiones.

En algún momento llega el Milanés a hablar del sexo masculino como sexo mejor y del femenino como inferior⁸⁸. Estas afirmaciones exhortativas deben ser puestas al lado de otras afirmaciones, también de carácter parenético, en las que dice claramente que el sexo femenino no implica inferioridad. Veamos por ejemplo un texto de su co-

mentario al Evangelio de san Lucas, en el que recuerda el mandato del Apóstol de que las mujeres han de callar en la Iglesia, y dice: «Si María guardó silencio antes de que fuese dado el precepto apostólico, ¿por qué tú, aún después del precepto apostólico más deseas enseñar que aprender? Aprende que el vicio está en las personas, no en el sexo, pues el sexo es santo. Así pues, si María no había aún recibido el precepto [de callar] te ha dado ejemplo»⁸⁹.

Sin seguir acumulando textos, tal vez se puede concluir que Ambrosio considera que existen algunos defectos propios de las mujeres, que se resumen en la *infirmitas*⁹⁰. No hemos encontrado un concepto paralelo para los defectos de los hombres, pero no cabe duda que reconoce defectos que son más frecuentes en el varón: la glotonería y la falta de templanza⁹¹, la debilidad para resistir los atractivos femeninos⁹², una cierta actitud despótica⁹³, etc.

ii. *Mulier fortis*

Muchas palabras laudatorias dedica la Biblia a sus mujeres, y sus páginas cuentan también historias y proezas de las mujeres. Ambrosio, lector profundo de la Biblia, trae a su predicación el ejemplo de esas mujeres del Antiguo Testamento y las pone ante los ojos de quienes le escuchan, como modelos no sólo para admirar sino también para imitar. Son estos *exempla* los que intentaremos estudiar en los capítulos II, III y IV de nuestra tesis, en los que podrá verse el papel que juega la *infirmitas* en la totalidad de la persona.

C. INTRODUCCIÓN AL USO DEL *EXEMPLUM* EN SAN AMBROSIO

1. El *exemplum* histórico

El *exemplum* histórico⁹⁴ es el momento en que el orador inserta una referencia al pasado, en una estrategia de persuasión⁹⁵. Los tratadistas clásicos consideran al *exemplum* histórico un género útil sobre todo para los abogados, que defienden una causa, o para los políticos, que quieren motivar a los gobernantes a actuar de un modo concreto⁹⁶. Para retóricos y juristas es, ante todo, un «precedente»⁹⁷ y, en este sentido, su valor y eficacia residen primariamente en la autoridad⁹⁸ del ejemplo que se ha ofrecido, y en su antigüedad⁹⁹.

Para mover a quienes les escuchaban a llevar una vida virtuosa, los estoicos emplearon abundantemente el *exemplum*. La finalidad, más

que argumentativa, viene a ser modélica. El acento se desplaza, desde el exterior —motivar una actuación política o mover al juez a una sentencia favorable— al interior de la persona: a mover al auditorio a enfrenar el esfuerzo y la dificultad que comporta la vida virtuosa, a demostrar que es posible, a desearla. Para explicar porqué utiliza los ejemplos, señala Séneca: «Yo no pretendo, con estos ejemplos, ejercitar mi ingenio, sino animarte a que afrontes lo que te parece tan terrible»¹⁰⁰.

Por este carácter personal del discurso exhortativo, los preceptos o reglas del actuar ético tienen poca eficacia en sí mismos¹⁰¹. Por un lado, su carácter abstracto dificulta la aplicación práctica —¿qué es vivir una vida virtuosa?—, pero además, para mover al público a «desear» actuar de un modo determinado es muy eficaz observar un modo de conducta encarnado en una persona concreta¹⁰².

2. La Biblia como fuente de *exempla*

Refiriéndose a los *loci* dónde buscar ejemplos, Aristóteles distinguía el ejemplo histórico, la comparación y la fábula¹⁰³, y para los retóricos posteriores el *exemplum* se refiere principalmente al histórico¹⁰⁴. Así, para Quintiliano, la fuente esencial y la más fecunda es la historia: «Es de gran fuerza, entre aquellas cosas que pertenecen a este género que con precisión llamamos *exemplum*, la historia, al menos como gestas útiles para persuadir a que se actúe conforme pretendes al recordarlas»¹⁰⁵.

La fuente natural de *exempla* para los pastores y los escritores cristianos será la Sagrada Escritura. La conciencia de la novedad de la fe cristiana les llevó muchas veces a adoptar la división que Valerio Máximo ofrecía en su colección: *exempla domestica* (οἰκκεία) y *exempla externa* (αζλλότρια). Para san Ambrosio —y muchos autores antes que él— los *exempla domestica* provienen de la Historia Sagrada y los relatos hagiográficos¹⁰⁶. Los ejemplos de los paganos ayudan a mostrar la novedad de la vida sobrenatural que ha traído Cristo.

3. Introducción al *exemplum* en los tratados morales ambrosianos

Ya hemos señalado que entre juristas y retóricos es común el *exemplum* como prueba, según el planteamiento aristotélico; este uso está presente en san Ambrosio¹⁰⁷. Sin embargo, el empleo más común es el propio a la literatura moralizante, como un modelo que

*provoque*¹⁰⁸ al auditorio a adoptar la conducta propuesta. Esto explica que sus tratados dedicados a la virginidad o la viudedad contengan tantos ejemplos, para así conseguir que muchas *deseen* vivir esa vida, que no puede ser impuesta sino solo deseada¹⁰⁹.

Para nuestro Autor las Escrituras Santas no son una fuente de ejemplos más. Quienquiera que lea un texto ambrosiano donde aparece un personaje de las Escrituras, se dará cuenta de su comprensión alegórica y tipológica, tan propia de la exégesis de los Padres Orientales, y tan presente en nuestro Autor¹¹⁰.

Cristo, con su venida, nos ha traído su luz para desvelar los misterios contenidos en las Escrituras. La interpretación tipológica descubre en el Antiguo Testamento las realidades futuras de la nueva Economía. Así, los varones justos del Antiguo Testamento prefiguran a Cristo, ya sea con sus actos, ya sea ellos mismos en su ser personal¹¹¹. Además, la Iglesia aparece «por todas partes» en la Biblia¹¹², de modo particular prefigurada por las mujeres justas. Tal vez este es el punto donde san Ambrosio más difiere con nosotros: él ve más las *prefiguraciones* que las *preparaciones* de Cristo en el Antiguo Testamento.

Por otro lado, Ambrosio sigue la exégesis filoniana por la que muchos justos del Antiguo Testamento —mujeres y hombres— son la personalización de una virtud¹¹³. Pero en la comprensión ambrosiana, Cristo es *la virtud*¹¹⁴. Las virtudes que se ofrecen por los *exempla* son virtudes cristianas desde su núcleo; nos llevan a *imitar* a Cristo.

Cuando nuestro Autor emplea la hagiografía martirial, está siguiendo una tradición de probada eficacia; en el martirio «concurrente tal conjunción de virtudes, que viene a representar un paradigma incitador de admiración y, en algunos casos, también de emulación»¹¹⁵. El hecho de que la época de san Ambrosio fuera de paz para la Iglesia no impide que la «espiritualidad del martirio» fuera actual: su ejemplo, que se dio con el derramamiento de su sangre, debe darse cada día en la vida de los cristianos¹¹⁶. Los mártires en san Ambrosio suelen mostrar la debilidad de su condición humana, y la fortaleza de Dios con que se entregan a la muerte, a la que no temen; son el ejemplo perfecto, en el que todos pueden verse reflejados¹¹⁷.

Los *exempla* se ofrecen como una herramienta pedagógica especialmente útil para nuestro Obispo, quien no se siente con derecho para enseñar: se ve flaco de virtudes pero, obligado por el *munus docendi* que le impone su sacerdocio¹¹⁸, escribe para formar a sus hijos, que ama¹¹⁹. «Pero como somos débiles para exhortar e incapaces para enseñar —pues el maestro debe ser superior al discípulo— [...] hemos pensado instruir más con los ejemplos que con los preceptos. Se

puede alcanzar un mayor provecho con el ejemplo, puesto que se juzga fácil lo que ya se ha realizado y útil lo que ya se ha experimentado y digno de veneración lo que nos ha sido transmitido como una herencia por la costumbre virtuosa de nuestros antepasados»¹²⁰.

La parte más importante de sus escritos morales la constituyen los *exempla*, según señala en el *De virginibus*: «Si aquí hay algunas flores, recogedlas como tomadas del seno mismo de vuestra vida. Estas cosas no son preceptos para las vírgenes, sino ejemplos tomados de ellas. Nuestro discurso ha trazado el retrato de vuestra virtud»¹²¹. Y afirma, al final del *De Officiis*: «En este escrito se ofrece una gran cantidad de ejemplos: casi todos los ejemplos de nuestros Mayores, y muchas de sus palabras se incluyen en estos tres libros; de modo que si en lo que yo digo no se encuentra nada hermoso, que, sin embargo, la colección de narraciones antiguas os confiera muchas enseñanzas»¹²².

CAPÍTULO II EN EL MATRIMONIO

En este capítulo intentaremos detenernos en las mujeres casadas más importantes que aparecen en la predicación de Ambrosio. No todos son ejemplos *para* las mujeres casadas, sino esposas que aparecen en las Sagradas Escrituras y entran en la predicación de san Ambrosio, la gran mayoría bajo la influencia de otros grandes pastores de Oriente, y principalmente de Orígenes.

A. LAS ESPOSAS DE LOS PATRIARCAS

1. Sara

a) *Ejemplo de esposa*

Desde muy pronto la esposa de Abrahán aparece en la predicación de san Ambrosio como un personaje particular. Siguiendo a san Atanasio¹²³, Ambrosio presenta como argumento el matrimonio de Sara con Abrahán, junto con el de Rebeca y el de Raquel, para refutar a aquellos que desaconsejaban el matrimonio como algo pecaminoso¹²⁴, de modo que cuando alguien esté buscando mujer, «la elección debe caer en quien, por sus costumbres, recuerde a Sara»¹²⁵; ella miraba a su marido con respeto, lo siguió a todas partes dejando a sus parientes,

fue a un país extranjero y no temió poner en peligro su pudor por salvarlo¹²⁶. La belleza de esta mujer está patente en las Sagradas Escrituras, pero no es excusa para que los varones pequen, y tampoco obstáculo para la santidad de la mujer, ni para la fidelidad a su esposo¹²⁷.

b) *El nuevo nombre de Sara: Sarra, «la que gobierna»*

Siempre, detrás de los hechos históricos que componen la vida de Sara, está la misteriosa promesa hecha por Dios y recogida en Gn 17, 15-16: «También dijo Dios a Abrahán: “Sara, tu mujer, no se llamará más Sara, sino que su nombre será Sarra. La bendeciré y también de ella te daré un hijo; la bendeciré, haré de ella pueblos, y de ella saldrán reyes de naciones”». El cambio de nombre tiene un sentido, y san Ambrosio procurará explicarlo, siguiendo la técnica de la interpretación etimológica de los nombres sagrados.

Con respecto al nombre que Dios da a Sara, el Obispo exegeta no se distancia de la tradición judía, que lo interpreta como «princesa»: *quae regat*¹²⁸, la que gobierna. Del significado de su nombre se pueden distinguir dos dimensiones relacionadas entre sí: una alegórica de carácter antropológico o psicológico y una dimensión soteriológica o mística.

i. Sarra: virtud soberana

En el segundo libro de su tratado sobre Abrahán, nuestro Autor nos dice que «Efectivamente, para Dios no es el don de una letra, sino la virtud de la letra, que expresa el don de la gracia divina. Sara significa $\alpha\sigma\rho\chi\eta \in \mu\eta$, esto es “mi poder” o “mi primado”. De hecho la palabra griega $\alpha\sigma\rho\chi\eta$ significa “inicio” o “poder del rey”. Sin embargo, Sarra en griego se dice $\alpha\rho\chiουσα$, o sea “la que gobierna”. Aquélla mortal, ésta inmortal: aquélla se refiere a la especie, ésta al género. Verdaderamente, en mí está la prudencia, en mí está la castidad, en mí la virtud, en mí la justicia, exclusivamente me gobiernan y me dominan y son mortales; de hecho cuando muera yo, aquéllas también perecerán. Pero la prudencia en general, la castidad y las demás virtudes soberanas, —soberanas en general y reinas inmortales—, éstas tienen el poder, la inmortalidad soberana»¹²⁹.

Este razonamiento, calcado de Filón¹³⁰, lo lleva del plano psicológico al teológico y lo aplica a la Iglesia, que sobre todos gobierna y no es corruptible sino inmortal. También para Orígenes Sara no sólo encarnaba algunas virtudes sino que alegóricamente representa *La virtud del alma*¹³¹.

ii. Sarra, madre de los creyentes

Ya en Is 51, 1 se prefigura a Sara como madre del *resto de Israel*; en el Nuevo Testamento Sara se convertirá en madre de los creyentes y será llamada «Jerusalén celestial». Si Sara es paradigma de la virtud, sus hijos debemos parecernos a ella, puesto que «quien ha merecido la sabiduría y no es hijo de la esclava, —que no es esclavo del pecado ni está sujeto a la sucesión de la carne—, sino de la libre, o sea de aquella Sarra que no es sierva sino soberana, noble por su origen y sus cualidades naturales, gracias a su virtud perfecta adquirirá la herencia universal»¹³².

2. Rebeca

El siervo de Abrahán fue a Arám-Naharaim a buscar esposa para el hijo de la promesa, Isaac. El encuentro de Rebeca, *virgo speciosa valde*¹³³, con el siervo y luego con Isaac mismo, se relata en el Génesis¹³⁴ con tal arte y sencillez que la sensibilidad de nuestro Obispo se sintió atraída a este misterioso pasaje y a toda la vida de Rebeca.

a) *El matrimonio ejemplar de Rebeca, su belleza y su castidad*

El tercer libro de la «Exposición del Evangelio de san Lucas» es un tratado sobre las genealogías del Señor; con ocasión de Tamar, anota san Ambrosio: «Muchos se preguntan maravillados por qué Mateo ha incluido en la genealogía del Señor la mención de Tamar, que según ellos es una mujer de mala fama, y por qué la de Rut; y por qué también la de aquella que fue mujer de Urías que, habiendo sido muerto su marido, pasó en matrimonio a David, cuando sobre todo en ningún momento ha hablado de Sarra y de Rebeca y de Raquel, que fueron unas mujeres santas»¹³⁵.

Una mujer santa y perfecta¹³⁶ es Rebeca, que por voluntad divina desarrolla un papel de gran envergadura en la historia de la salvación, y que es también ejemplo de pudor para todas. Por un lado, el hecho de que el siervo de Abrahán pregunte a los parientes de Rebeca sobre el posible matrimonio, y sólo después le avise a ella del resultado sirve a san Ambrosio para justificar una práctica habitual en su época¹³⁷: «no corresponde al pudor virginal la elección del marido»¹³⁸, y lo mismo recomienda a las viudas jóvenes pues el pudor debe preceder al matrimonio.

b) «*Rebecca, hoc est patientia*» (*Isaac, 1*)

La interpretación del nombre de Rebeca como paciencia (ὁ πῶ μωνή) se encuentra ya en Filón¹³⁹ y en Clemente de Alejandría¹⁴⁰.

A diferencia de la exégesis alejandrina, san Ambrosio ve en el nombre de Rebeca una descripción de lo que fue su vida, de modo que puede presentarla como maestra de paciencia, que evitó que la ira del hermano mayor desembocara en un asesinato. Efectivamente, cuando sentimos en nosotros encenderse la ira hemos de imitar a Jacob, que escuchó el consejo de su madre: «¿De qué madre? De Rebeca ciertamente, o sea de la Paciencia»¹⁴¹. Efectivamente, el consejo de Rebeca hace fuerte a Jacob¹⁴² y le lleva a peregrinar y esperar que se aplaque la ira de su hermano.

c) *El misterio de Rebeca e Isaac*

i. Rebeca esposa

La figura de Isaac tiene una interpretación tipológica muy concreta en la tradición de los exegetas anteriores a nuestro Autor: es *typus* de Cristo. Por tanto, cualquier palabra relacionada con él, que parezca esconder un misterio debe ser escudriñada. Tal es el caso de Gn 24, 63, donde el Autor Sagrado nos relata el encuentro de Isaac y Rebeca. La *Vetus Italica* dice así: *Et egressus fuerat [Isaac] ad meditandum in agro, inclinata iam die: cumque elevasset oculos, vidit camelos venientes procul*. El sintagma *ad meditandum* traduce el verbo griego ἀεδολεσχησα. Este verbo tan poco común lleva a nuestro Autor a analizarlo detenidamente.

Hay dos ocasiones en que san Ambrosio se detiene a hacer una aclaración filológica al verbo griego ἀεδολεσχέω, que traduce como *alucinari* o *abalienare*. Así, puede interpretar libremente Gn 24, 63-64 como «al venir Rebeca, [Isaac] vio en espíritu los misterios de la futura iglesia»¹⁴³. El mismo verbo aparece en Sal 118, 27, y con ocasión de la misma aclaración filológica, en su Exposición sobre el Salmo 118, cita Gn 24, 63 y comenta los versículos siguientes: «“Salió al campo Isaac (el griego dice ἀεδολεσχησαι, el latino *deambular* o *exercitar*)”. Se acercaba Rebeca —en ella se prefiguraba el tipo de la Iglesia—, se preparaban las bodas, que serían signo de un gran sacramento»¹⁴⁴. Como hemos señalado, en la actitud de Isaac, cuando sale al campo a lamentarse luego de la muerte de su madre, los exegetas reconocen la presencia de un misterio. ¿Qué misterio? El de Isaac, que prefigura a Cristo, y el de Rebeca, que es tipo de la Iglesia o del alma.

Ambrosio aprovecha también el episodio de las bodas de Isaac y Rebeca como punto de arranque para su tratado «Sobre Isaac o el alma», en el que la esposa del Patriarca se identifica alegóricamente con la esposa del Cantar de los Cantares que busca a Cristo¹⁴⁵.

ii. Rebeca, madre de Jacob y Esaú

La doctrina de la prefiguración de la Iglesia en el personaje de Rebeca tiene también otra línea de reflexión, a partir de las palabras de Yahvé recogidas en Gn 25, 23: «Dos pueblos hay en tu vientre; se separarán dos naciones surgidas de ti. Una nación superará a la otra, y la mayor servirá a la menor». La vocación de Rebeca como madre buena toma el lugar a su condición de esposa de Isaac en el momento que gracias a ella la bendición pasa al hijo menor¹⁴⁶.

Comentando la escena de la actuación de Rebeca para que consiguiera la bendición su hijo menor, san Ambrosio vuelve a hablar de Jacob, que se viste para parecerse a su hermano, «obedeciendo al consejo de la madre», de modo que «aquél pueblo fue desnudado de este vestido y nos han vestido con él a nosotros. Nos ha vestido aquella madre, la Jerusalén que está en el cielo»¹⁴⁷.

Así pues, el matrimonio de Rebeca con Isaac, el ser madre de dos pueblos, y su actuación al conseguir la bendición para Jacob, la convierten a los ojos de los escritores cristianos, en figura de la Iglesia. Esta tradición es luego recogida por Ambrosio, principalmente a través de Orígenes y, asimilándola dentro de su propio pensamiento, la presenta una vez más a sus lectores.

3. Raquel

Raquel era la esposa amada por Jacob y aparece en el Génesis con especial dignidad. A diferencia de lo que sucede con Sara y Rebeca, el Obispo Milanés considera la vida de Raquel casi exclusivamente como tipo de la Iglesia¹⁴⁸.

Tal vez pueden resumirse en dos los motivos que hacen que Raquel aparezca como un tipo de la Iglesia a los ojos de san Ambrosio exegeta. Por un lado, en Jacob «se prefiguraba al mismo Señor Jesús, hombre de dos matrimonios, o sea partícipe de la Ley y de la gracia»¹⁴⁹. Por otro lado, Raquel era estéril y esto también implica un misterio: «de hecho, envidiaba a la hermana [Lía] que tenía hijos en abundancia, mientras ella permanecía estéril, porque era tipo de la

Iglesia, a la que se dice “Alégrate estéril, que no tienes hijos: exulta y grita, tú que no puedes parir” (Is 54, 1)»¹⁵⁰.

Así pues, el Pastor Milanés no recurre con frecuencia a la figura de Raquel para ponerla de ejemplo, aunque se ve que la trata con afecto y reconoce en ella a una mujer santa. Hay que reconocer también que las referencias a Raquel en los escritores previos a él son también pocas, en comparación a la atención dedicada a Sara y Rebeca.

Con el estudio de estas tres mujeres, terminan las referencias a las esposas de los patriarcas. Pasemos ahora al resto de las mujeres del Antiguo Testamento, que para san Ambrosio son ejemplo de virtudes y figuras que esconden misterios.

B. LAS MUJERES DE LA GENEALOGÍA DE JESÚS

Al leer las genealogías del Señor, san Ambrosio se detiene a explicar la inclusión por san Mateo, de cuatro mujeres cuya historia se relata en el Antiguo Testamento: Tamar, Rahab, Rut y Betsabé. Los estudiosos antiguos¹⁵¹ le dedicaban particular atención a estas cuatro mujeres, porque en la lista de ancestros del Señor aparecen un poco sorpresivamente.

Una primera pregunta se impone: ¿San Ambrosio pensaba en ellas como en modelos a imitar? Para poder responder de forma aceptable, hay que estudiar a cada uno de estos personajes y el modo en que el Obispo Milanés habla de ellos, y comprobar así si se dan los elementos mínimos para que efectivamente, se trate de modelos a seguir.

Conviene tener en cuenta que los estudiosos han encontrado fuertes similitudes entre el libro tercero de la «Exposición del Evangelio de san Lucas» ambrosiano, y diversos textos de Eusebio de Cesarea (†340).

Eusebio ve en estas mujeres el símbolo de la humanidad que Jesús asume para redimirnos. Busca también ilustrar la vocación extraordinaria de estas mujeres, intentando justificar lo que de reprochable hay en sus vidas, y mostrándolas como instrumentos en las manos de Dios.

1. «Judá engendró a Farés y a Zara de Tamar» (Mt 1, 3)

San Ambrosio, en la defensa de esta mujer, sigue bastante de cerca a Eusebio, que parte del juicio de Judá sobre la justicia de Tamar¹⁵².

Ambos señalan que no se puede decir que Tamar sea una meretriz, pues no buscaba el placer de la lujuria sino el don de los hijos, pues la falta de ellos era vista entre los judíos como algo grave. Además, Judá había fallado a su promesa, y ella había sido fiel; ella había sido continente y él intemperante.

A este respecto podemos recordar que anteriormente la tradición hebrea hacía de Tamar un modelo de fidelidad por haber asegurado la continuidad de la descendencia de Judá, por la que vendría el Mesías¹⁵³. La novedad que introducen los Padres, es la de una «prostitución casta» de Tamar.

Un aspecto no menciona Eusebio, pero que no escapa al Obispo Milanés: «Antes de la venida de Cristo aún no florecía ni la belleza de la virginidad ni la de la viudedad»¹⁵⁴. En su defensa de Tamar, no hay que olvidar que, aunque ella es una mujer casta, su actitud y su deseo de tener hijos no puede ser un ejemplo para las mujeres de hoy.

2. «Salmón engendró a Booz de Rahab» (Mt 1, 5)

Para san Ambrosio esa meretriz es figura de la Iglesia. Su texto más claro a este respecto se encuentra en medio de la explicación alegórica de los gemelos de Tamar, Farés y Zara, que representan dos tipos de santidad o de piedad, la Ley (Zara) y la fe (Farés)¹⁵⁵.

La prostitución de Rahab viene a significar para san Ambrosio una representación mística de la unión de la Iglesia a los pueblos gentiles por la comunión de los misterios¹⁵⁶. Y al haber colocado el cordón púrpura, salva a su familia de la devastación de los judíos, volviendo a poner de relieve la misión salvadora de la Iglesia.

En su tratado *Sobre las Vírgenes*, san Ambrosio la trae a colación en el conocido relato de la virgen antioquena, que se ve obligada a sacrificar a los dioses o a prostituirse. La virgen, en un bellísimo soliloquio, va considerando el modo en que debe obrar para no ofender al Señor, y para esto trae a su mente ejemplos de la antigüedad. Al considerar la vida de Rahab piensa que «también Rahab fue meretriz, pero después de haber creído, encontró la salvación». Para san Ambrosio «es más tolerable que una virgen conserve la virginidad del alma que la de la carne. Si fuera posible, lo mejor sería conservar ambas cosas. Si no es posible —afirma la virgen antioquena—, al menos seamos castas ante Dios»¹⁵⁷. El ejemplo de Rahab es ejemplo de castidad, aunque haya sido meretriz, porque es también un ejemplo de conversión.

3. «Booz engendró a Obed de Rut» (Mt 1, 5)

Eusebio se pregunta por qué Mateo, que iba a llamar a los gentiles por medio de su Evangelio, hace mención de esta mujer extranjera. El Obispo Milanés retoma las reflexiones del Obispo de Cesarea, y responde a la pregunta: habla de la llamada de Mateo a las gentes y con la frase paulina de 1 Tm 1, 9 legitima el matrimonio de Rut, que llegó a ser Israelita y progenitora del Señor, «elegida por una afinidad del alma, no del cuerpo» por lo que ella «es para nosotros un gran ejemplo: pues en ella ha sido prefigurada la entrada en la Iglesia del Señor de todos cuantos hemos sido congregados de entre las naciones. Imitémosla, por lo mismo, y puesto que sus costumbres le han merecido el privilegio de ser admitida en esta sociedad, como nos lo enseña la historia, también nosotros, gracias a la excelencia de nuestras costumbres, seamos acogidos en la Iglesia de Cristo en consideración de nuestros méritos»¹⁵⁸.

Yendo más allá que su modelo Eusebio, se pregunta retóricamente: «¿Por qué otra razón entró en la Iglesia, si no debido a que era santa e inmaculada en sus costumbres, y por esto fue puesta por encima de la Ley?»¹⁵⁹. Posteriormente el Milanés se detiene a contar brevemente la historia de Rut, y recoge las palabras que le dirige a su suegra¹⁶⁰. Y Booz la elige como esposa al conocer «esta conducta y esta devoción a su suegra, esta fidelidad a su marido difunto, su religiosidad hacia Dios»¹⁶¹.

En este contexto Noemí es también ejemplo para las viudas: las atenciones dedicadas a la formación de su nuera quedan manifiestas en su actitud, al dejar su pueblo y sus dioses para ir a vivir con su suegra, demostrando así que por su piedad, Noemí fue cuidada por su nuera en su vejez¹⁶².

El encuentro de Rut con Booz, sus palabras de alabanza a la Moabita —«Eres una mujer virtuosa»— y su posterior matrimonio se ofrecen al Obispo exegeta como material óptimo para ver más elementos que hacen de Rut un tipo de la Iglesia: «Que estas bodas han sido figurativas lo muestran las bendiciones de los ancianos»¹⁶³.

Así pues, Rut mereció formar parte de la familia del Señor por sus virtudes, y por eso todos hemos de imitarla. No es ejemplo de sólo una virtud, sino que su vida misma la hace una mujer virtuosa, tal y como dice su segundo marido. Finalmente es tipo del pueblo gentil y, a fin de cuentas, de la Iglesia; es *alienigena sponsa*¹⁶⁴: esposa de Cristo, pero no por méritos de la carne.

4. «El rey David engendró a Salomón de la que fue mujer de Urías»
(Mt 1, 6)

La interpretación de Ambrosio sobre la mención de la que fue esposa de Urías en la genealogía de Mateo no debe nada a la de Eusebio, aunque la doctrina es similar: David pecó y Betsabé también, pero se arrepintieron. De este modo se muestra que «la Iglesia no se avergonzaría de ser reclutada de entre los pecadores, puesto que el Señor nacería de pecadores»¹⁶⁵.

Betsabé también es figura del pueblo gentil, según explica nuestro Autor en una interesante alegoría: David es figura de Cristo que se queda prendado de la belleza del pueblo gentil gracias al baño de justificación. De esta suerte, un matrimonio que no era lícito, acaba siendo según derecho¹⁶⁶.

Por lo tanto, Betsabé no es puesta como modelo, sino que, como Tamar, es ante todo figura del pueblo de las naciones y de la Iglesia. Con ella terminamos el análisis del *exemplum* de estas cuatro mujeres, mencionadas por Mateo en la genealogía del Señor.

C. OTRAS MUJERES CASADAS

1. Ester: la eficacia del ayuno y la oración

Ambos Clementes presentan a Ester después de Judit, y para ambos es una mujer de fe, que por su ayuno, humillación y oración a Dios, se pone en peligro de muerte para salvar a su pueblo¹⁶⁷. La reflexión de san Ambrosio no es muy diversa: Ester, con sus ayunos llevó al Rey a que hiciera su voluntad¹⁶⁸ y ella misma se llenó de fortaleza, pues el ayuno aumenta la gracia divina en quien lo realiza¹⁶⁹. En realidad, a Ester Ambrosio no le dedica sino pocas líneas en toda su obra, y se limita a ponerla como ejemplo de mujer que ayunando, consigue salvar a su pueblo¹⁷⁰.

2. Susana

San Ambrosio no trata de modo sistemático la historia de Susana, y sin embargo, muchas veces acude a su ejemplo simplemente mencionándola, por lo que resulta notorio que quienes le escuchan cono-

cen bastante bien el relato. Es que verdaderamente la heroicidad de Susana resultaba muy amable para nuestro obispo. Ella encarnaba muchas virtudes, pero de modo particular es un modelo de castidad¹⁷¹. Por esto no puede resultar sorprendente que en ocasiones, al ejemplo de Susana esté unido el de José, el hijo de Israel¹⁷². Además de que ambos sean como paradigma de esta virtud, puede ser posible que nuestro Autor esté siguiendo a Orígenes¹⁷³. Sin embargo, aun en el caso de que efectivamente se inspirara en Orígenes, Ambrosio tiene una elaboración toda propia alrededor de Susana¹⁷⁴.

a) *Susana, en silencio, hablaba con Dios*

El juicio que los hombres se han formado con prisa y sin prudencia¹⁷⁵ no rompe el temple de Susana¹⁷⁶. El silencio de Susana durante el juicio no es un simple no contestar, sino callar ante los hombres para hablar con Dios. Es el gesto de los grandes orantes del Antiguo y del Nuevo Testamento, que antes de la prueba se abandonan en Dios pues «hay quienes callando hablan, como Moisés, que estaba aturdido y callaba. Y a él que callaba le ha dicho Dios: “¿por qué llamas a mí?” (cfr. Ex 14, 15). Como Susana, que calló en el peligro y el Señor la escuchó»¹⁷⁷.

b) *La guarda de la castidad*

Ante los hombres Susana no era inocente, y san Ambrosio recalca esta amarga situación¹⁷⁸, y aunque la buena fama de una mujer tiene una grandísima importancia¹⁷⁹, ella es toda casta ante Dios y ante su conciencia. Aunque los inicuos ancianos la obligan a quitarse el velo, su silencio es defensa de su pudor, pues «ni siquiera turbada por su debilidad femenina [...], era conducida a la muerte, y se cubría con su silencio para no desnudar su pudor»¹⁸⁰.

Por un lado, en el mundo de Ambrosio era inusual y mal considerada la defensa que una mujer pudiera hacer de sí misma, pues se consideraba que atentaba contra el pudor de su sexo¹⁸¹. Pero hay que considerar que nuestro Obispo recomienda mucho el silencio y de modo particular a las vírgenes: «bueno es el pudor sustentado por el silencio»¹⁸². Así, Susana es modelo de pureza en un triple sentido: prefirió la muerte al pecado; hablaba con Dios que era el único a quien podía dirigirse con casta modestia; y ni siquiera miraba a sus acusadores¹⁸³.

c) *La paciencia de Susana y el ejemplo del Señor*

La calumnia es una de las mayores pruebas que pueden sufrirse, y así como José, David calló también ante las calumnias proferidas por Saúl a causa de su envidia, «y para hablar de hechos posteriores, Susana era consciente de su inocencia, sin embargo no podía defenderse ante los hombres»¹⁸⁴.

El ejemplo del Señor, que asumió el papel de imputado, nos enseñó que la defensa del inocente no depende de las palabras que se profieran, sino de la integridad de la conciencia. Él absolvió a Susana que callaba, de modo que es verdaderamente bienaventurado quien ante las injurias y las calumnias, permanece dueño de sí¹⁸⁵.

Así pues, el ejemplo de Susana y el de otros justos sirve para demostrar que el ejemplo de Cristo se puede seguir siempre, aún en los casos límite: es ésta una de las ventajas del *exemplum*¹⁸⁶.

3. La oración de Ana, la madre de Samuel

La fina psicología con que se describe la personalidad de Ana ha sido ocasión para que la madre de Samuel sea modelo y ejemplo de oración confiada¹⁸⁷; en el ámbito latino, para san Cipriano es tipo de la Iglesia que ora¹⁸⁸.

Mientras que estos autores —y muchos otros— hacen mención de Ana en forma esporádica, Juan Crisóstomo dedica cinco amplias homilías a hablar de su maternidad¹⁸⁹. De particular interés nos resulta el sermón segundo, pues presenta ciertos paralelos importantes con una de las exégesis de Ambrosio. Para el Crisóstomo, el tema es doble: la oración de Ana, que no era escuchada por Elí, y el paralelo entre ella y Moisés, que es escuchado por Dios en una silenciosa oración llena de misterio¹⁹⁰. En san Ambrosio, Ana y Moisés son también modelo de orantes en el mismo sentido: muestran la eficacia de la oración interior¹⁹¹. Este paralelo Ana-Moisés no lo hemos encontrado en ningún otro autor más que en Ambrosio y Juan Crisóstomo. Las demás referencias a Ana como modelo en los escritos de nuestro Obispo son más bien escasas y de poca relevancia¹⁹².

CAPÍTULO III EL EJEMPLO DE LAS VIUDAS

A. VIUDAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Judit de Betulia

Para san Ambrosio, Judit tiene especial relevancia, de modo particular en su tratado «Sobre las Viudas»¹⁹³. En este texto del año 377, el Obispo Milanés menciona a Judit como ejemplo probatorio de que la viudedad no es imposible, y que los argumentos que parecerían más contundentes para desaconsejarla no tenían fundamento: la amargura de la soledad, el temor de la indigencia, y la debilidad del sexo¹⁹⁴. Es precisamente con ocasión de la *sexus infirmitas* que la figura de Judit sale en escena, y en ella se resaltan diversas virtudes.

a) *La verdadera fortaleza*

Tal vez con Clemente Romano entra el argumento de la fortaleza de Judit y su amor a la patria dentro de la presentación patrística de la viuda de Betulia. De hecho Clemente de Alejandría recoge con pocas modificaciones propias estas mismas palabras de su homónimo¹⁹⁵.

La fortaleza de Judit —que sobrepasa la de los hombres— y su historia, las presenta Orígenes con más detalles en sus «Homilías sobre el Libro de los Jueces»¹⁹⁶, poniéndola como ejemplo a quienes tienen miedo de enfrentar las luchas espirituales.

Para san Ambrosio, ella es un ejemplo de muchas virtudes, de modo particular la fortaleza¹⁹⁷. ¿Qué tipo de fortaleza? La mujer es para san Ambrosio y para todos sus contemporáneos casi un paradigma de debilidad física en comparación con la del varón, por lo que la fortaleza de la que habla tiene connotaciones y matices precisos: «La verdadera fortaleza es la que supera la costumbre de la naturaleza y la debilidad del sexo por la devoción del alma»¹⁹⁸. Defendió a los hombres que ya pensaban en entregarse al ejército de Holofernes, fue más valiente que ellos y más fuerte que el ejército que puso en fuga.

La vida de la viuda está particularmente marcada por una especial gravedad. Las viudas cristianas debían gozar también de respeto en la comunidad por el tenor sobrio y templado de su vida, según indica san Pablo. Del ejemplo de Judit, Ambrosio toma también su vida

austera, su madurez, el respeto al lecho del marido difunto, sus ayunos continuos y su sobriedad, despreciando cualquier goce pasajero.

Así, las aflicciones (*moerores*), los ayunos y el desprecio de la muerte le dan la fuerza de espíritu con que consigue la victoria¹⁹⁹. La actitud sobria y austera de Judit, que después de sus victorias vuelve a ser una viuda en su pueblo, sin casarse con todos los que la pretendían por su belleza, y que continúa con sus ayunos hace a san Ambrosio exclamar que «la templanza es una virtud propia de las mujeres»²⁰⁰.

b) *Viudedad y virginidad*

Judit, para resaltar su hermosura, dejó su vestido de viuda y se vistió con el vestido de fiesta que llevaba en vida de su marido, como si quisiera agradar a Holofernes, pero «ella veía otro hombre a quien deseaba agradar: Aquel ciertamente de quien está escrito: “Detrás de mí viene un varón que es anterior a mí” (Jn 1, 30)»²⁰¹.

Efectivamente, Judit, consciente de sus atractivos, expone su vida y su pudor, sin miedo a las espadas y a los *dardos* del ejército enemigo²⁰², de modo que «no constituyó un triunfo menor sobre sus enemigos el haber guardado la castidad que el haber liberado a la patria»²⁰³. Se observa pues, que la castidad de Judit tiene estos dos aspectos: por un lado, no cae en las redes de Holofernes, lo que subraya la fortaleza interior de nuestra heroína. Por otro lado, ella busca estar atractiva no para los hombres sino para Dios.

En una viuda como Judit la castidad se manifiesta también en el propósito de la continencia²⁰⁴. San Pablo llama a este propósito *prima fides*²⁰⁵. En cierto sentido en el cristianismo antiguo, la elección de vida en la viudedad o en las segundas nupcias era análoga a aquella otra entre virginidad y matrimonio, por lo que la consideración moral de una viuda que abandona su propósito de no contraer segundas nupcias es análoga al de una virgen que desiste en su lucha ascética de conservar la virginidad: la infidelidad a Cristo.

Algunos estudiosos de prestigio han señalado que Nuestro Autor entendía que la *fides* de que habla san Pablo, era el vínculo establecido entre los esposos, que no desaparecía después de la muerte²⁰⁶. Efectivamente, la fidelidad al marido muerto está muy presente en sus escritos, pero habría que sopesar la literalidad que Ambrosio daba a estas expresiones²⁰⁷, considerando que San Pablo mismo señala que «La mujer está ligada a su marido, mientras éste vive; pero si muere su marido queda libre para casarse con quien quiera, pero sólo en el Señor»²⁰⁸.

Como se sabe, en los primeros siglos cristianos las segundas nupcias se miraban con cierta suspicacia, y los más extremistas las condenaban como un pecado, aunque el Apóstol no lo hiciera así²⁰⁹. Por ejemplo, Orígenes no condenó las segundas nupcias, pero según él las personas que se casan de nuevo no formarán parte de los «perfectos», sin que por esto queden fuera de la Iglesia²¹⁰. En el siglo IV los Padres de la Iglesia hablan con severidad de las segundas nupcias principalmente para conservar la primacía del servicio a Dios en la virginidad y la viudedad²¹¹. También en esta época un edicto de Graciano, Valentiniano y Teodosio aumentan a doce meses el plazo de viudedad, mostrando que no se trataba de invocar la *turbatio sanguinis*²¹², sino que la mujer daba a su marido difunto un honor debido²¹³: era una época donde se admiraba a la mujer de un solo marido, tanto en el ámbito civil como religioso.

Como contraste conviene destacar a este respecto una afirmación contenida en el tratado «Sobre las viudas», en el que parece hacer una excepción al consejo paulino —únicamente se ha de aceptar a la viuda casada una sola vez—, y admite a la profesión de la viudedad a mujeres que hayan contraído segundas nupcias: «En realidad, si alguna contrae segundas nupcias, que ciertamente los preceptos del Apóstol no las condenan, si se encuentra de nuevo libre por la muerte del marido, no le ha de estar prohibido abrazar la viudedad, como si hubiese perdido el fruto del pudor. Ella tendrá incluso el mérito de una tardía castidad, pero será más meritoria la que no ha contraído un segundo matrimonio. En efecto, en aquélla es sobresaliente el amor a la castidad, en ésta la vejez o el pudor parecen haber puesto un límite a las nupcias»²¹⁴. La recomendación taxativa del Apóstol viene acomodada a la situación pastoral, superando —según mi modo de ver— la mentalidad de la época.

Volviendo al argumento de la castidad, ya vemos que la continencia de las viudas no estaba motivada sólo por la minusvaloración de las segundas nupcias. Me parece que podemos partir de lo que comenta san Ambrosio en el texto que hemos recogido arriba: Judit se viste de fiesta, pero para agradar a otro Hombre. El argumento es de carácter nupcial, al igual que cuando se habla sobre la virginidad; a esta luz pueden entenderse otros textos del mismo Autor en donde hay una equiparación entre la virginidad y la viudedad. Dedicemos unas líneas a estudiarlos.

Hablando de lo *util*, que para el cristiano es inseparable de lo *honesto*, afirma: «¿Qué cosa hay tan útil como la integridad? ¿Que tan conveniente como conservar el cuerpo sin mancha y el pudor invio-

lado e incontaminado? También, ¿qué hay más conveniente que la fidelidad de una viuda al marido difunto? ¿Qué más útil que aquello que nos hace ganar el reino celeste? Pues “hay algunos que se han castrado por el reino de los cielos” (Mt 19, 12)»²¹⁵. El celibato de los varones, la continencia de las viudas, y la virginidad se unen en su interpretación del pasaje de san Mateo²¹⁶. El motivo sobrenatural de la viudedad, o la particularidad de la viudedad cristiana —el *affectus viduitatis*²¹⁷ expresa el motivo *propter regnum coelorum* para abrazar la viudedad— queda manifiesto en la frase de san Pablo a los Corintios: «La mujer no casada y la virgen piensa en las cosas que son del Señor, para ser santas de cuerpo y espíritu»²¹⁸. De hecho, la motivación de su tratado dirigido a las viudas surge porque no puede excluir de la alabanza debida a las vírgenes a quienes «son un ejemplo para las vírgenes que deben guardar su pureza para Dios»²¹⁹.

2. Débora

a) *La viuda Débora: madre, estadista, profetisa y juez*

Ambrosio hace de ella una viuda y presenta a Barac como un hijo que ella misma ha educado en su casa para hacer de él un guerrero, pues «las necesidades domésticas no se apoyaban en la fuerza pública, sino que el bien público se gobierna con la ayuda de la educación doméstica»²²⁰. El cuidado de los hijos, que san Pablo recomendaba a las viudas tiene una gran importancia también para la patria.

Como sabemos, para los romanos la educación de los hijos era tenida en mucho, y el papel de la madre tenía una importancia primordial: era ella la responsable de transmitir a las hijas y a los hijos los valores del *civis romanus*. Nuestro Obispo amplía los horizontes de esta responsabilidad, añadiendo al servicio de la patria el servicio a Dios. Pero hay que recordar que se está hablando de una viuda, y que san Ambrosio quiere destacar la importancia de la educación de los hijos, para que quienes le escuchan comprueben que «una viuda puede formar un guerrero, que como madre le enseñó, como juez ha puesto de jefe, como [mujer] fuerte le instruyó, como profetisa le condujo segura a la victoria»²²¹.

En resumen, podemos decir que con los ejemplos de Judit y Débora Ambrosio nos muestra la que debe ser la vida de las viudas: sobria y austera, abandonada a la providencia de Dios y a la ayuda de la Iglesia, sin andar preocupada por su propia subsistencia, atenta a

educar a su familia y servir a la comunidad, y sin «necesidad de ayuda para su naturaleza» femenina²²².

Así pues, no es verdad que la mujer necesite que un varón la cuide debido a la debilidad de su sexo; es más, «las viudas son una ayuda para los hombres: la que no se acobardó por la debilidad del sexo, asumió los cometidos que deberían desempeñar los hombres, y una vez asumidos los cumplió perfectamente»²²³.

b) *La alegoría en las gestas de Débora*

La profecía de Débora en la que indica a Barac que «el Señor entregará a Sísara en manos de una mujer»²²⁴ y su posterior cumplimiento por la extranjera Yael, esposa de Jéber el quenita, indica a san Ambrosio la presencia de un profundo misterio: el nacimiento de la Iglesia de entre los gentiles, que intentaba obtener el triunfo sobre el Sísara espiritual²²⁵. En su interpretación alegórica, la profecía de Débora es en realidad una oración, y el hecho de que los judíos no consigan la victoria se transforma en un delito, por el que llega la salvación a los gentiles; por tanto, «la victoria [sobre el mal] comenzó con los antepasados y se concluyó en la Iglesia»²²⁶.

3. La viuda de Sarepta y su tipología

La conmovedora historia de esta pobre viuda madre de un chico, se narra en el primer libro de los Reyes y se convierte en ejemplo en los labios del Señor: «Os digo en verdad: muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses y hubo gran hambre en todo el país; y a ninguna de ellas fue enviado Elías sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón»²²⁷. Esta frase del Señor «no es una simple alabanza de la viudedad, si no se da también la virtud de la viudedad»²²⁸. La afirmación estará muy presente en todo el tratado y en toda la predicación de nuestro Obispo: la viudedad es más que no volverse a casar. Se trata del primer *exemplum* del *De Viduis*.

a) *El «exemplum» de la viuda de Sarepta*

La viuda antepone la vida de Elías a la de su hijo, y la de éste a la suya propia: ejemplo de piedad con el hijo, de hospitalidad hacia el

extranjero, de fe ante el profeta²²⁹. Dios recompensa «un vaso de agua fresca [...] con el premio grandioso de la eternidad, y da a cambio de la pequeña medida de harina y aceite, la incesante afluencia de abundantes riquezas»²³⁰.

Además, la hospitalidad entre cristianos es también una *solidaridad sobrenatural* porque «estamos unidos en un mismo cuerpo» y «porque también nosotros somos huéspedes del mundo»²³¹. Como ya hemos señalado, la virtud cristiana de la hospitalidad juega un papel de importancia en la vida de las viudas²³².

b) *La viuda de Sarepta, tipo de la Iglesia*

La escena del libro de los Jueces que nos presenta el diálogo de Elías y la viuda se ofrecía llena de misterio a los exegetas de la antigüedad. La sequedad de la tierra, la voz de Dios, la visita del Profeta a la viuda, la abundancia de la harina y el aceite, etc., son todas señales de que una realidad más profunda se esconde tras los hechos que se relatan. Ambrosio explica en pocas palabras la tipología de la viuda de Sarepta, figura de la Iglesia. La tipología tiene su importancia pues s. Ambrosio quiere enseñar que en la Iglesia «todas tienen un ejemplo para imitar: las vírgenes, las casadas, las viudas. Y tal vez la Iglesia es virgen, esposa y viuda, porque todas son un solo cuerpo en Cristo»²³³.

B. VIUDAS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. Ana, la profetisa: una viuda joven

San Lucas nos cuenta la historia de esta viuda que se había dedicado a Dios desde la muerte de su marido, y que reconoce a Jesús Niño cuando van Santa María y san José al Templo a presentarle al Señor²³⁴.

Pablo señala a Timoteo que sólo las mujeres mayores de sesenta años y mujeres de un solo marido pueden ser aceptadas dentro de ese *coetus* que formaban las viudas dedicadas de modo particular a Dios; «no obstante, como el Apóstol sabía que aquella Ana, viuda octogenaria desde la adolescencia, era profetisa de las obras del Señor, no pienso que haya pretendido decir que las más jóvenes debían alejarse de la inclinación a la viudedad (cfr. 1 Tm 5, 11), máxime cuando dijo: “Mejor es casarse que abrasarse” (1 Co 7, 9). Pues ciertamente aconsejó contraer matrimonio como remedio, para que se salve quien

está para caer; no lo prescribió como una elección para impedir que quien sea continente siga la castidad. En efecto, una cosa es acudir en ayuda del que cae y otra aconsejar la virtud»²³⁵.

La lectura de 1 Tm 5, 11 la contrapone Ambrosio con el hecho de la viudedad de Ana desde la adolescencia, de modo que le permite hacer una interpretación no literal del texto. Por tanto el límite inferior de los sesenta años para las viudas viene a indicar sobre todo una *aetas spiritualis*, y esto es comprobado con varios argumentos, pues «no es que la vejez por sí sola haga a alguien viuda, sino que los méritos de la viudedad son la retribución de la vejez»²³⁶. El argumento de que la viudedad cristiana es más que el hecho de que haya muerto el marido se manifiesta precisamente al hablar de los «méritos de la viudedad». Entre ellos está el haber elegido la continencia no porque el cuerpo no tuviera ya vigor, sino por amor a la virtud²³⁷.

Ana es muy alabada por san Ambrosio por haber abrazado la viudedad desde su juventud y haber perseverado en su propósito: «Mira cuál es la viuda que es alabada: la que es mujer de un solo marido y que también es confirmada por la edad avanzada, llena de vida por la piedad religiosa y ya disminuida en el vigor de su cuerpo, cuyo lugar de alojamiento es el templo, su coloquio es la oración, su vida es el ayuno; la que con su devoción obsequiosa e infatigable, practicada durante las horas del día y de la noche, mientras conocía la vejez del cuerpo, no ignoraba la edad de la piedad. Así se formó desde su juventud, así es alabada en su vejez llena de experiencia, la viuda que ha guardado la viudedad no por razones circunstanciales, ni por debilidad del cuerpo, sino por la magnanimidad de su virtud»²³⁸.

Como ya hemos visto al hablar de Judit y de Débora, las virtudes de la viuda son de gran importancia, también porque los fantasmas de la enfermedad, la soledad y los problemas derivados de la administración del patrimonio podían hacer desistir a algunas de su propósito. San Ambrosio les recuerda que quien se abandona en las manos de Dios no quedará sin auxilio²³⁹. Pero debían ejercitar la virtud de la misericordia, ser perseverantes en la oración, penitentes y mortificadas²⁴⁰.

2. La viuda de las dos monedas

a) *La interpretación moral*

Entre las viudas las había ricas, como Juliana. Un peligro siempre presente y del que Ambrosio estaba muy atento era de la ostentación

de las mujeres ricas, en detrimento de aquellas menos favorecidas. Sirve el ejemplo de esta viuda pobre para que aquellas mujeres menos favorecidas «no se retraigan de prestar sus servicios; y que los ricos tampoco se hagan ilusiones porque creen que dan más que los pobres»²⁴¹. En cuanto a la generosidad material, el Obispo Milanés repite muchas veces que importa más el espíritu con que se da, que la cantidad misma que se entrega²⁴².

Las mismas palabras del Señor con su sentido paradójico —ha echado más quien menos ha echado— llevan a Ambrosio a pensar que esas monedas definen una riqueza espiritual: recuerdan a aquel otro personaje del Evangelio que de su tesoro sacaba cosas nuevas y cosas antiguas y dice a las viudas: «tu tesoro es la sabiduría, tu tesoro es la castidad, y la justicia, tu tesoro es el buen entendimiento»²⁴³.

b) *La interpretación mística de la viuda y las dos monedas*

La «hermosa pobreza de la viuda es rica en el misterio de la fe»²⁴⁴. Efectivamente, las dos monedas de la viuda recuerdan al Obispo Exegeta aquéllas otras dos monedas que el Samaritano de la parábola entrega al posadero para cubrir los cuidados de aquél que había encontrado medio muerto. «La viuda, que místicamente representaba la Iglesia, pensó echar en el sagrado gazofilacio el don con el que las heridas de los pobres son curadas y es aliviada el hambre de los peregrinos»²⁴⁵. Con una imagen muy querida por los Padres, el pueblo que estaba enfermo y permanecía en las tinieblas, es rescatado y curado de sus heridas por la Iglesia; las dos monedas serán pues imagen de los dos Testamentos²⁴⁶: precisamente por esto nadie ha dado más que aquella viuda, imagen de la Iglesia.

3. La viuda de Naín y la oración de otras mujeres

a) *La oración de las lágrimas*

San Ambrosio había visto con sus propios ojos a viudas que se morían de hambre, y en su ciudad no faltaban mujeres que pedían limosna²⁴⁷. Por esto las lágrimas de la viuda de Naín tendrían particular sentido para él y para quienes le escuchaban. En efecto, el ejemplo «nos induce a creer que la misericordia divina se doblega inmediatamente ante el lamento de una madre viuda, y tanto más de una madre perseguida por la desgracia y por la muerte de su hijo único»²⁴⁸.

Esa inmediatez del Señor para ayudar a la viuda expresa «la ternura del Señor, porque la madre de un hijo único, y además viuda, no podía hacerse esperar; se suma pues una pronta ejecución para que no sufriese más»²⁴⁹.

También quiere señalar nuestro Obispo, que la actitud del cristiano debe ser la de no estar pasivos, pues «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos padece violencia, y los esforzados lo conquistan»²⁵⁰. Efectivamente, Ambrosio en cierto sentido ve a diversas mujeres que son como paradigma que hemos de imitar, para *robar* el Reino que pertenecía a los judíos, y nosotros que somos de un pueblo gentil y pecador, les hemos arrebatado²⁵¹. Así, entre quienes han *robado* el Reino Ambrosio cuenta a la mujer Cananea²⁵², la mujer que padecía un flujo de sangre²⁵³, la viuda de la parábola del juez inicuo²⁵⁴, dentro de un elenco en el que también figura la viuda de Naín²⁵⁵. Todas estas mujeres son, por esta razón, figura de la Iglesia.

b) *Lágrimas de arrepentimiento*

En el contexto del conflicto suscitado por los seguidores de Novaciano, el Obispo Milanés busca devolver la confianza al pecador, que somos cada uno de nosotros, acudiendo a las Escrituras: «Si convirtiéndote, lloras, entonces serás salvado»²⁵⁶. El Señor escuchará nuestros gemidos temporales, para ahorrarnos así los eternos; «espera nuestras lágrimas para derramar su misericordia. Así en el Evangelio, conmovido por las lágrimas de la madre viuda, resucitó a su hijo. Espera nuestra conversión para volver Él mismo a nuestra amistad»²⁵⁷.

Un personaje del Evangelio merece especial atención en el tratamiento que san Ambrosio hace de la penitencia: la mujer pecadora que, entrando en casa de Simón el fariseo, lava los pies del Señor con sus lágrimas y los seca con sus cabellos²⁵⁸: ella es maestra de arrepentimiento y de amor, de tal modo que es puesta como ejemplo a un ilustre penitente²⁵⁹.

San Ambrosio nos enseña en otra interpretación, que los pecadores hemos perdido nuestro puesto en el Reino, pero que podemos «arrebatarlo» por medio de las lágrimas de nuestro arrepentimiento; y aunque nuestras lágrimas no pudieran lavar nuestro pecado, las de la Iglesia, que es nuestra Madre, nos abrirán de nuevo las puertas del Reino. Así, en esta nueva interpretación de la escena de la viuda de Naín, el chico muerto es cada uno y la viuda es la Iglesia²⁶⁰.

La viuda de Naín es figura de la Iglesia que llora a sus hijos, que morimos por nuestros pecados: Cristo se compadece de esas lágrimas

y nos da la vida. También María de Betania es figura de la Iglesia, que llora por su hermano muerto y consigue conmover al Señor y resucita. Y también es figura de la Iglesia la mujer pecadora, que anima al pecador a no temer su impotencia para lavar sus pecados: «¿Cómo podría limpiar su conciencia quien no recibiese el agua de Cristo? Sin embargo, la Iglesia tiene agua y tiene lágrimas: el agua del bautismo y las lágrimas de la penitencia»²⁶¹.

C. EL EJEMPLO DE JULIANA

Como se ha mostrado convenientemente²⁶², las características de la larga exhortación de Juliana contenida en la *Exhortatio virginitatis* —plena de citas bíblicas, de difíciles interpretaciones de lugares dudosos de la Escritura, atenta a prevenir posibles objeciones—, muestran que sólo Ambrosio podía haberla pronunciado o algún conocedor profundo de la tradición Alejandrina. Pero no por esto el discurso de Juliana pierde su importancia, sino al contrario: Ambrosio convierte a esta mujer en paradigma de la «viuda ideal».

1. La familia de Juliana

Toda la familia de Juliana es un verdadero *exemplum*, según consta por el discurso de Ambrosio. Su marido era ministro de la Iglesia²⁶³, sus tres hijas habían hecho profesión de virginidad y su hijo Lorenzo se había ordenado sacerdote. Juliana misma se había encargado de construir una basílica y había hecho profesión de viudedad.

Ella y su marido son ejemplo de castidad en la continencia, pues es probable que mientras el marido vivía, Juliana hubiera renunciado a sus derechos conyugales para que él pudiera consagrarse al servicio divino²⁶⁴. En este contexto Ambrosio, por boca de Juliana, enfatiza las *molestiae nuptiarum* y la falta de atractivos de las relaciones sexuales entre los esposos²⁶⁵ como un argumento más para que sus hijos se dediquen a Dios en la virginidad.

Finalmente, también las tres chicas son retratadas como unas vírgenes ejemplares, corona de la madre, que viven en pobreza junto con ella, no salen a la calle ni tienen vida social y acuden al templo a escuchar a su hermano²⁶⁶. No falta en esta *exhortatio* el motivo más profundo de la virginidad: la entrega a Cristo *indiviso corde*, según los consejos paulinos y la interpretación mística del Cantar²⁶⁷.

2. Juliana y los ejemplos de la antigüedad

a) *Pobre y generosa, como la viuda de las dos monedas*

Juliana, «ya anciana por los dolores pero todavía inmadura para merecer la paga de la viudedad»²⁶⁸ es símbolo de una mujer pobre y desamparada, que después de la muerte del marido queda sin sustento, y además ofrece al Señor a sus hijas y a su hijo. Sabemos que Juliana era muy rica, pero Nuestro Autor pone todos los medios para hacer su ejemplo aún más dramático.

El párrafo 93 de la *Exhortatio Virginitatis* es como una recapitulación de la alabanza que dirige Ambrosio a Juliana. Afirma que recibirá la corona²⁶⁹ «la viuda que haya educado bien a sus hijos, y podrá alegrarse en ellos, y sobre todo la recibirá aquella que ha donado al Señor todos los hijos que recibió. Por esto, también aquella viuda del Evangelio es puesta por encima de los ricos; no sólo porque destinó al sostenimiento de los pobres todo lo que tenía, sino que es alabada por la voz del Señor porque ofreció dos denarios, o sea la fe perfecta»²⁷⁰.

b) *El voto de Ana, la madre de Samuel*

«Considera, hijo, quién ha favorecido tu nacimiento: eres hijo de mis votos más que de mis dolores. Considera a qué oficio te ha destinado tu padre dándote el nombre de Lorenzo»²⁷¹. Situados en el plano de la ejemplaridad, el voto de Juliana puede enorgullecerse de tener un precedente ilustre, pues Ambrosio lo modela según aquél voto de Ana²⁷² en el que pide a Dios un hijo varón y se lo consagra.

El voto al diácono y mártir Lorenzo se asimila al de Ana, dando así verosimilitud a una conducta que tal vez no estaba muy difundida²⁷³, pero que vuelve a presentar con viveza el desprendimiento de los hijos, llegando a un *compelle intrare* que parece no dejar otra salida al chico²⁷⁴.

c) *Juliana y Santa María*

Los frutos de la virginidad son todavía posibles para Juliana: «Pensaré que ser madre de vírgenes es para mí como haber conservado la virginidad. Considerad, hijas, qué madre ha escogido el Señor Jesús al venir a esta tierra»²⁷⁵. La imitación de María es también para

esta viuda, que se siente llamada a la virginidad espiritual, un tema recurrente en Ambrosio. Ella misma se llama *aula pudoris*²⁷⁶, utilizando una expresión que en otros lugares ambrosianos simboliza el seno virginal de María²⁷⁷.

CAPÍTULO IV VÍRGENES Y MÁRTIRES

La virginidad para san Ambrosio es un don, un regalo del cielo por el que el Verbo une a Sí de manera muy especial a las que Le siguen. Los ejemplos que veremos a continuación son la cristalización del afán pastoral de nuestro Autor para enseñar de modo vivísimo, cuál debe ser la vida de las vírgenes, y cuáles los motivos que las llevan a vivir así.

A. DOS VÍRGENES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. María, la hermana de Moisés

a) *La virginidad de María, la hermana de Moisés*

Sin que de las Escrituras pueda deducirse que María haya sido virgen, san Ambrosio lo expone como un hecho, y no es el primero en hacerlo así. Se ha señalado²⁷⁸ que el primer autor que habla de María en relación con la virginidad es san Atanasio en su «Epístola a las Vírgenes»²⁷⁹, que es fuente principal de san Ambrosio.

Puede llamar la atención que se señale a una mujer del Antiguo Testamento como alguien que ya practicaba la virginidad, pues entre los autores cristianos se entiende dentro de un marco esponsalicio del alma con Cristo, como un don que trajo Cristo del Cielo. Tal vez por esta razón la figura de María está cargada siempre de un cierto misterio: «La Sagrada Escritura ha dado relevancia a muchas mujeres, pero sólo a las vírgenes ha dado la palma de la salvación de todos. En el Antiguo Testamento una virgen condujo a pie a través del mar al pueblo Hebreo, rodeado por tierra y por mar; en el tiempo del Evangelio una virgen generó al Creador y Redentor del mundo. Virgen es la Iglesia que el Apóstol se apresuraba a “presentar a Cristo como virgen casta” (2 Co 11, 2)»²⁸⁰.

b) *María «dux»*

La lectura literal del Éxodo, o sea que a María le sigue un grupo de mujeres, la encontramos una vez, en la carta a la Iglesia de Vercegli²⁸¹. En el «Tratado sobre las Vírgenes», el grupo de mujeres se convierte en coro de vírgenes. Así, nuestro Autor hace una lectura mística del evento, y afirma: «Entonces también María con el pandero en mano llamará al coro de las vírgenes que cantan al Señor, porque han atravesado el mar del mundo, evitando las corrientes mundanas»²⁸². Finalmente, María conducirá, a los ojos de san Ambrosio, al *ejército* hebreo por el mar Rojo²⁸³.

Resulta interesante saber que las dos referencias a María «guía del ejército» son de una misma época: el *De institutione virginis* se escribe en otoño del 393, el mismo año de la condena de Joviniano y un año después de la de Bonoso, enemigos de la virginidad. La carta 15 es la respuesta de Ambrosio y otros ocho obispos a la carta del Papa Siricio, declarando la excomunión de Joviniano. San Ambrosio no teme excederse en sus alabanzas de la virginidad ante quienes la difaman, poniendo a la hermana de Moisés —figura de la virginidad²⁸⁴— al frente de uno de los eventos más significativos de la historia del pueblo Judío.

2. La esposa del Cantar de los Cantares

a) *El Esposo y la esposa*

En diversos autores que tratan específicamente de la virginidad, se encuentra también la asimilación de la esposa del Cantar con la virgen consagrada²⁸⁵. Esta asimilación de la esposa del Cantar a las vírgenes consagradas es casi un paso natural dentro de esta continua profundización espiritual de su contenido. Son dos los motivos que pueden haber sugerido a san Ambrosio esta lectura. Primeramente, Ambrosio ya desde el *De virginibus* parte de la consideración de la virgen como *sponsa Christi*²⁸⁶, y la tradición origeniana de considerar al esposo como figura de Cristo esposo del alma, permite utilizar las palabras del Cántico para aplicarlas a las vírgenes.

De este modo, la santidad y la total pertenencia al Esposo que Ambrosio ve en la Iglesia, se aplica también a la virgen consagrada. Además, es conocido que para Ambrosio nuestra Señora es tipo de la Iglesia²⁸⁷. Así pues, en la predicación ambrosiana encontramos que lo que

se dice de la Iglesia se dice en muchos sentidos también de santa María y se aplica a las vírgenes, pues Ella es paradigma de las vírgenes.

b) «*Huerto cerrado*»: *la virginidad espiritual*

Conviene que nos detengamos en las palabras del Esposo dirigidas a la Esposa, y recogidas en Ct 4, 12: *Hortus clausus, soror mea sponsa, hortus clausus, fons signatus*. En la alegoría ambrosiana, *hortus* tiene el sentido de «alma»²⁸⁸ y en la alabanza «huerto cerrado» podemos descubrir siempre un sentido de virginidad espiritual, que se aplica no sólo a aquéllas que se han consagrado al Señor ante la Iglesia, sino también a quienes van por el camino de búsqueda del Verbo.

Así, el «huerto cerrado» es el alma que se mantiene alejada de los atractivos sensibles²⁸⁹, y conserva ese huerto —su alma— pleno de frutos espirituales, donde habita el Verbo²⁹⁰. En realidad ese «jardín cercado» y esa «fuente sellada» es «la virginidad pura y sin tacha del alma que no se aparta de la fe por ningún temor de los suplicios, por ningún atractivo de los placeres del mundo ni por ningún amor de la vida»²⁹¹. Estas alabanzas también se dirigen a las vírgenes consagradas, señalándoles que han de cuidar su *hortus*, para que pueda habitar en él Cristo, el Lirio del Cantar²⁹².

En otros escritos habla del jardín cerrado dirigiéndose a las vírgenes, para que nadie robe de su alma la Flor que es Cristo, sino que en ella fructifiquen las virtudes de la virginidad, custodiada por el pudor que es como el muro que protege ese jardín, y a su vez, es también uno de sus frutos²⁹³. Dentro del movimiento de interpretación del Cantar en Ambrosio (alma-virgen consagrada-Iglesia-Santa María), nuestro Obispo pasa a hablar, sin solución de continuidad, de la Iglesia, señalando que ella es un Jardín hermoso y virginal, donde el Esposo pasea y habita²⁹⁴.

c) «*Fuente sellada*»: *el sello y la Imagen*

Dos momentos de la lectura ambrosiana del Cantar ofrecen la simbología del «sello»: *Pone me ut sigillum in cor tuum et velut signaculum super brachium tuum* (Ct 8, 6), y aquellas otras palabras también dirigidas a la Esposa: *fons signatus* (Ct 4, 12). En la exégesis de estos dos versículos, el sello suele hacer referencia a la imagen de Cristo²⁹⁵, o a la virginidad como situación originaria²⁹⁶. En la imagen de Cristo y el sello muchos autores han visto una significación bautismal²⁹⁷ o una alusión al sacramento de la confirmación²⁹⁸.

Entre las interpretaciones del «sello», el contexto en que algunas se presentan permiten que se entienda como algo corporal²⁹⁹, pero nos parece insostenible afirmar que este sea su único sentido³⁰⁰.

B. VÍRGENES Y MÁRTIRES ADOLESCENTES

1. Inés

a) *Santa Inés, ejemplo para todos*

San Ambrosio está verdaderamente entusiasmado con el ejemplo de esta niña: *mirentur viri*, afirma, *non desperent parvuli, stupeant nuptae, imitentur innuptae*³⁰¹. Su tratado «Sobre las Vírgenes» es una alabanza a la virginidad³⁰² y comienza con una *laudatio* de Inés.

En la alabanza de Inés nadie queda fuera. Todos se sorprenden al ver a una mujer, y además menor de edad, realizar hazañas totalmente novedosas y tan contrarias a su sexo y edad³⁰³. Para todos es ejemplo la que es tan débil, porque manifiesta a las claras que lo que está por encima de la naturaleza pertenece al Autor de la naturaleza³⁰⁴. El argumento es claro: la virginidad supera la naturaleza, por lo que no hay que temer la debilidad de la naturaleza y la fragilidad de nuestra condición³⁰⁵.

En este sentido se entiende también el capítulo 41 del primer libro de *De Officiis* sobre la magnanimidad ante las adversidades. Hablando de aquellos «menores de dos años» que mandó matar Herodes³⁰⁶, comenta: «y para qué hablar de los pequeños inocentes, que recibieron la palma de la victoria antes que los sentidos naturales?»³⁰⁷.

Con esta presentación de niños, verdaderos ejemplos de fortaleza y de heroica paciencia ante las adversidades más duras, san Ambrosio quiere mostrar que hemos de imitarles, llegando al martirio si es necesario. Así, en este elenco, aparece la pequeña Inés: «¿Qué decir de santa Inés? Expuesta al peligro de perder los dos bienes más preciosos, la castidad y la vida, defendió la castidad y trocó la vida por la inmortalidad»³⁰⁸.

b) *El martirio de la fe*

Del proceso judicial que llevo a Inés a la muerte sabemos poco. San Ambrosio entendía que ella había salido de casa de sus padres, sin miedo a padecer por confesar su fe³⁰⁹, convirtiéndose así en verdadera testigo de Cristo.

En la narración del martirio por el fuego³¹⁰ queda más patente este aspecto de confesión de la verdadera fe ante los cultos paganos tan típica en las *passiones* de los mártires de las primeras épocas: «o dispuesta, si fue arrastrada contra su voluntad a los altares, a elevar sus manos hacia Cristo en medio de las llamas y trazar sobre esos fuegos sacrílegos el signo glorioso del Señor vencedor»³¹¹.

Queda entonces patente la fortaleza de Inés que no se retrae ante los tormentos; antes bien los enfrenta con una entereza de ánimo que sorprende, confesando de este modo admirable su fe y su amor a Cristo³¹².

c) *La doble corona*

En santa Inés, «tenéis, en una sola víctima un doble martirio: el de la pureza y el de la fe, pues no sólo permaneció virgen, sino que también obtuvo el martirio»³¹³. Dos sentidos ofrece el vocablo *martyrium* en este texto, y en general, en los escritos de nuestro Autor: la *effusio sanguinis* por Cristo, y el sentido etimológico griego de μαρτυριον, testimonio. Ambos significados adquieren una perspectiva particular cuando se les sitúa en un contexto sacrificial, como es el caso, pues a Inés se la llama *hostia*: víctima. Se trata de conceptos utilizados por los Padres en su teología de la virginidad³¹⁴.

En la historia de una virgen que, huyendo de sus padres, se escondió bajo el altar, Ambrosio se refiere a la consagración virginal como el ofrecimiento de un sacrificio y a la virgen como hostia que se ofrece: «¿dónde mejor podía refugiarse una virgen, sino allí donde se ofrece el sacrificio de la virginidad?»³¹⁵. El sacrificio de castidad lo ofrece la virgen misma, y también sus padres y está relacionado, de modo misterioso, con el sacrificio Eucarístico³¹⁶.

San Ambrosio considera que el martirio cruento es un don de Dios para la Iglesia y para quien lo recibe³¹⁷, pero además, entre los Padres la virginidad es generalmente concebida como un martirio; un martirio espiritual en su sentido sacrificial, y también un «testimonio». Hablando de las vírgenes, afirma Metodio de Olimpo: «¿No han dado ellas testimonio, no sufriendo durante cortos momentos los dolores corporales, sino sosteniendo hasta el final, sin languidecer, durante toda su vida, el verdadero combate olímpico, que es la lucha por la castidad?»³¹⁸. En la misma línea se expresan, por ejemplo, san Cipriano y san Jerónimo³¹⁹.

Nuestro Autor acude al ejemplo de las mártires: ellas muestran a las vírgenes cómo han de inmolars³²⁰, señalando así el sentido de sa-

crificio y de ofrecimiento místico de la virginidad. En suma, el sacrificio voluntario y el testimonio ante el mundo que conlleva la virginidad, la convierten en un martirio espiritual³²¹.

d) *Las nupcias de Inés*

«¡Cuántos hubiesen deseado hacerla su esposa! Pero ella decía: “Sería una injuria para mi Esposo que pretenda agradar a otro. Seré sólo para el que primero me eligió. Verdugo ¿qué te detiene? Perezca este cuerpo que puede ser amado por unos ojos que detesto”»³²². El camino del sentenciado a muerte rumbo a su destino ya había sido comparado con el de quien marcha a su boda³²³, y así es presentada la muerte de Inés: iba a unirse finalmente con su Esposo, entregándose ella toda por Él: por eso no se ve el terror en su rostro sino al contrario, la alegría³²⁴.

La hermosura de la niña y sus atractivas virtudes son señal también de la voluntariedad de su virginidad libremente elegida. Inés entregó su integridad al Señor que la eligió como esposa y sella su fidelidad con esta suerte de nupcias espirituales. Estas nupcias que son el martirio son como el espejo en que debe mirarse la virgen, pues ya hemos señalado que la virginidad es un martirio en su doble acepción: un testimonio y un sacrificio.

e) *La madurez en la infancia*

Existe un patente contraste que ofrece la valentía y audacia de Inés con el comportamiento habitual entre las de su edad. Madura para el martirio la que no tenía edad para las nupcias³²⁵; sin edad para sufrir la condena pero preparada para la victoria aquélla que siendo tan joven era ya maestra de la virtud; que no podía disponer de sí misma por la edad, pero era ya testigo de Dios³²⁶.

La serenidad con que enfrenta la muerte y su majestad ante quienes le darán muerte se contrapone a la actitud de sus aterrorizados padres; a las lágrimas de las personas que la contemplan como si le estuviera ocurriendo la cosa peor imaginable; la adolescente no cede ante las duras circunstancias³²⁷. Ambrosio se esfuerza, utilizando diversidad de símiles y de *ornata rhetorica*, para mostrar que a todos es accesible el ejemplo de nuestra mártir, y también para mostrar de modo plástico cómo en Inés la madurez de que hace gala no es la que dan los años.

Las vírgenes, aunque se trate de adolescentes, deben dar muestras de madurez. Este es un criterio claro para el Obispo al momento de conceder la *velatio virginalis*, con una prudencia sobrenatural: «Son muchos los que dicen que las vírgenes deben recibir el velo a una edad más madura. Yo no niego que la prudencia del obispo debe evitar que una muchacha tome el velo de manera irreflexiva. Considere bien el obispo: considere la edad, pero la edad de la fe y del pudor. Considere la madurez de la modestia, examine las canas de la seriedad, la ancianidad de las costumbres, las disposiciones interiores para la castidad. Después ha de examinarse si la madre será tutela segura, si es moderada al frecuentar las compañías. Si existen estos requisitos, entonces no falta a la virgen la vejez que dan los años; si faltan, ha de aplazarse la consagración de la muchacha porque es demasiado joven de virtudes más que de años»³²⁸. Después de hacer estas afirmaciones, aplicables a Inés, a renglón seguido comienza nuestro Autor a hablar de Tecla.

2. Tecla: la santidad de la consagración virginal

a) *El relato de Tecla en sus fuentes y en san Ambrosio*

San Ambrosio no desprecia los milagros narrados por las actas del martirio de Santa Tecla, seguidora de san Pablo, y de modo particular se detiene en uno de ellos: en su primer martirio (sufrió dos según los *Acta*), los hombres la desnudaron y la entregaron a las fieras, pero éstas, en vez de devorarla, con los ojos bajos, le besaban los pies³²⁹. La narración tiene especial viveza: «cambió la naturaleza de las bestias, por la veneración de la virginidad [...]. Podía verse a la bestia echada en tierra, testimoniando con silenciosa voz que no podía violar el sagrado cuerpo de una virgen [...]. [Las bestias] nos enseñaron el deber religioso adorando a la martir; nos enseñaron también cómo ha de ser la castidad, besando nada más que los pies de la virgen con los ojos al suelo, como pudorosos, para que ninguno de sexo masculino, aunque fuera animal, viese a una virgen desnuda»³³⁰, ya que «aún la mirada puede violar la santidad de la virginidad»³³¹.

b) *El cuerpo de la virgen, templo de Dios*

Ciertamente la vida de Tecla es un ejemplo por sus virtudes, su audacia y su madurez en la infancia. Pero nos parece que los hechos

milagrosos alrededor de su martirio sirven a nuestro Autor para resaltar la santidad de la consagración virginal: por ella, el cuerpo de la virgen se convierte, de un modo nuevo, en Templo de Dios. Es por esta eximia santidad del cuerpo de la virgen consagrada, que la naturaleza misma cambia sus reglas para no profanar lo que está consagrado a Dios.

En efecto, así como el cuerpo de santa María era templo de Dios de modo esencialmente diverso que el resto de los cristianos, también la consagración de las vírgenes convierte su cuerpo en templo de un modo nuevo, que las hace asemejarse al templo que fue el cuerpo de la Virgen. Y es precisamente la continencia perfecta por Dios la que sella la consagración de que han sido objeto por la *velatio*³³².

La relación entre la castidad virginal y el carácter de *templum* tiene mucha fuerza. Precisamente por esto, un atentado a la castidad virginal o a su pudor es calificado de modo similar a la profanación de un templo, como dice la virgen Antioquena en su soliloquio, al comparar su situación a la profanación del templo³³³. Es interesante notar que todo este vocabulario y esta doctrina ofrece puntos de contacto claro con la doctrina tradicional de la Iglesia virgen³³⁴.

3. Sotera

La noticia más clara que tenemos de esta santa mártir proviene de nuestro Autor³³⁵: se trata de una mártir pariente suya, ciudadana romana. Sotera tiene todos los rasgos de las vírgenes mártires de las que hemos hablado: joven, hermosa, noble, que no huye de los tormentos sino que, más fuerte que sus verdugos, los afronta con serenidad³³⁶. Su ejemplo sirve para recordar a las vírgenes que el pudor virginal se revela también en el modo de mostrarse. Así, no hay que estar preocupadas por el peinado o por el maquillaje, cuidando la belleza más de lo que conviene a una virgen consagrada a Dios³³⁷, sino actuar como santa Sotera «de muy hermoso rostro [...]. A ella el cruel perseguidor ordenó que fuese abofeteada, de modo que la joven virgen cediese al dolor o al pudor [de presentarse sin velo]. Pero ella, en cuanto escuchó esta orden, se descubrió el rostro, sin velo ni protección sólo para el martirio, y espontáneamente fue en busca de la ofensa, ofreciendo el rostro, de modo que se cumpliera el sacrificio del martirio donde suele estar la tentación para el pudor»³³⁸.

C. INTEGRIDAD FÍSICA Y CASTIDAD ESPIRITUAL

En la muerte de Inés y en los martirios de Tecla y Sotera queda patente el respeto que merece el cuerpo de la virgen, tanto en su integridad física como en la modestia al mostrarse ante los demás. A continuación se estudian dos ejemplos contrastantes: el de tres vírgenes que prefieren darse muerte antes que caer en manos de impúdicos, y el de una que es obligada a prostituirse para así obligarla a abjurar de su fe. El primero es un ejemplo que desconcertaba entonces y ahora sobre el modo de custodiar la integridad física, aún procurándose voluntariamente la muerte; el segundo sirve a Ambrosio para desarrollar una equilibrada doctrina de los fundamentos de la virginidad consagrada y la castidad espiritual.

1. Pelagia, Berenice y Prodoce: morir antes que perder la virginidad

La historia del martirio voluntario de la joven virgen Pelagia, aparece unido en el *de Virginibus* al de otras mártires que los estudiosos han identificado como Berenice y Prodoce —vírgenes también— y su madre Domnina³³⁹.

Mayores datos que Ambrosio nos ofrece el Crisóstomo³⁴⁰: Pelagia era una chica joven, virgen consagrada a Dios que, mientras estaba sola en su casa, se vio acosada por soldados que la buscaban para llevarla al suplicio. Ella no teme por los tormentos sino por su virginidad e, inspirada por Dios, toma sin dilaciones una resolución: siguiendo el ejemplo de otras mujeres de su época³⁴¹, deja entrar a los soldados y pide permiso para subir y cambiarse el vestido. Pero engaña a los soldados y salta de la parte más alta de la casa, muriendo al instante por obra de Dios.

La narración del martirio de Pelagia contenida en el *De Virginibus* —la mención que hace en una carta a Simpliciano es de naturaleza diversa y la estudiaremos separadamente— se origina por una pregunta de Marcelina: «¿Qué ha de pensarse de los méritos de quienes se han precipitado desde lo alto o se han tirado al río para no caer en las manos de sus perseguidores?»³⁴². Para responder a esa inquietud, Ambrosio cita el ejemplo de santa Pelagia: «de casi quince años, hermana de vírgenes y virgen ella misma. Retirada en casa a la primera señal de persecución, al verse rodeada por los ladrones de la fe y del pudor, mientras la madre estaba ausente y sin la ayuda de las herma-

nas, pero llena de Dios, dijo: “¿Qué haremos, si no mirar por ti, virginidad cautiva? Existe juntamente el deseo y el temor de morir, porque la muerte no es recibida, sino llamada. Muramos si es posible; o si no lo quieren permitir, muramos también. Dios no se ofende por la solución, y la fe borra la falta [...]. Así pues, tirándome desde lo alto derribaré los altares sacrílegos y apagaré con la sangre los fuegos encendidos. No tengo miedo a que mi diestra se debilite y no lleve a cabo el golpe, o que mi pecho rehuse el dolor: no daré ocasión a la carne para el pecado [...].

“Se cuenta que se adornó la cabeza y se puso un traje de bodas, de tal manera que no diríais que iba a la muerte, sino al encuentro del Esposo”³⁴³.

Quiere Pelagia, como Inés, apagar con su sangre los fuegos sacrílegos³⁴⁴. También está presente el *topos* martirial de la muerte como un matrimonio, al igual que en Inés³⁴⁵. Como en la homilía del Crisóstomo, ella está sola, es Dios quien la inspira, cambia de vestido, y también se precipita desde el techo. Sin embargo, san Juan Crisóstomo no incluye la escena de la destrucción de los altares.

Como hemos dicho, nuestro Obispo supone que las hermanas de Pelagia y su madre son también mártires, y relata a continuación su historia³⁴⁶. El relato más antiguo que poseemos de un martirio parecido nos lo ofrece Eusebio de Cesarea³⁴⁷. También San Juan Crisóstomo tiene una homilía a las mártires Berenice, Prosdoce y su madre Domnina³⁴⁸. Esta homilía panegírica comienza con una larguísima disquisición para justificar la actitud de Abrahán cuando, al entrar en Egipto y temer por su suerte a causa de la belleza de Sara, la presenta como hermana suya³⁴⁹. Después de explicar que Elías temió morir a manos de Jezabel, san Juan Crisóstomo ilustra cómo Cristo ha transformado esa situación: «Abrahán y Elías temen la muerte; [ahora] las mujeres pisotean la muerte con sus pies, como si de barro se tratara»³⁵⁰.

Efectivamente, durante una durísima persecución, una madre huye de la ciudad para proteger la virginidad de sus dos hijas y así llegan a Edesa, en Mesopotamia. Pero como ahí la persecución era aún más terrible, huyen de nuevo y llegan a Hierápolis, en el Asia Menor. Cuando iban entrando a la ciudad dieron con un grupo de soldados escondidos que se emborrachaban, y que probablemente estaban ahí por traición del padre de las chicas que las quería entregar a ellas y su madre. Así, la madre toma la palabra y, ante la disyuntiva de caer en manos de los soldados y ser deshonradas, o morir, ella las convence de sacrificarse, muriendo ahogadas. Al hablar de

esta muerte, el Crisóstomo la compara a un bautismo y a las nupcias y después pone en boca de la madre una oración en la que ofrece a Dios a sus dos hijas a las que ella misma da muerte. La acción de Domnina queda justificada a los ojos del Crisóstomo porque no actuó por temor a los sufrimientos —fue mucho mayor a cualquier tormento la muerte de sus dos hijas— sino para preservar la virginidad de sus hijas³⁵¹. La homilía termina animando a las madres a educar muy bien a sus hijas y a éstas a honrar y obedecer a sus madres.

Pocas cosas más podemos señalar sobre estas tres mártires; sin embargo, conviene recordar unas palabras de san Agustín sobre este argumento. Comenta el Hiponense, hablando sobre el quinto mandamiento: «Pero, dicen algunos, hubo mujeres santas del tiempo de la persecución que, para huir de quienes las perseguían para deshonrarlas, se arrojaron a un río que las arrastrase y las hiciese morir [...]. Después, en la Iglesia Católica su martirio fue solemnizado con la mayor veneración. De éstas no me atrevo a dar juicio alguno»³⁵². Señala Agustín que probablemente Dios ha inspirado a algunas personas dignas de fe (¿se estará refiriendo a san Ambrosio?) a honrar la memoria de estas mártires. Indica también que si éstas obraron así fue por mandato de Dios mismo que recibieron en aquel momento. Sin embargo ninguno ha de imitar aquellas hazañas, ni para huir de las penas terrenas ni para evitar el pecado propio ni el de otros³⁵³.

Estudiemos ahora brevemente la otra mención de Pelagia que hemos encontrado en los escritos ambrosianos: se trata de una carta dirigida a Simpliciano en la que le recuerda el ejemplo de Pelagia con estas palabras: «Qué ejemplo es más sublime que el de Pelagia quien, cercada por sus perseguidores, antes de llegar a su presencia, decía: “Muero voluntariamente, nadie ha de tocarme con su mano”, y así ningún ojo insolente la deshonró; “me llevaré conmigo mi pudor virginal, conmigo vendrá mi modestia incólume, los ladrones no conseguirán nada con su desvergüenza”. Pelagia sigue a Cristo; nadie le quitará su libertad, nadie verá prisionera su fe libre, su singular pudor y el linaje de su prudencia. Todo aquello que está sujeto a la esclavitud, aquí quedará, y no podrá ser utilizado en modo alguno. Grande fue la libertad de aquella santa virgen que, aún rodeada de ejércitos de perseguidores, ante los más graves peligros para su integridad y su vida, no cedió un paso»³⁵⁴.

Como han señalado los editores, esta carta está directamente inspirada en la obra de Filón «Todo hombre bueno es libre», y el párrafo recién citado tiene su paralelo en el siguiente fragmento del texto filoniano: «Y Eurípides, el autor de las tragedias, presenta a Polixena

indiferente ante la muerte y solícita de la libertad, poniendo en su boca estas palabras: “Muero de buen grado a fin de que nadie pueda tocar mi carne. Entregaré, en efecto, mi cuello con corazón firme. ¡En nombre de los dioses, dejadme en libertad y luego matadme para que muera libre!”³⁵⁵.

Nos parece interesante señalar que nuestro Autor no especifica ya el modo en que Pelagia murió. Como hipótesis, puede suponerse que el juicio de Ambrosio sobre la oportunidad —que no la santidad— del ejemplo de Pelagia había madurado³⁵⁶. En apoyo de esta hipótesis está el texto mismo del tratado filoniano, pues a renglón seguido del párrafo en que se inspira san Ambrosio, escribe el ilustre judío: «Las mujeres, pues, cuyo discernimiento es escaso por naturaleza, y los niños, que viven una etapa insegura de la vida, están dominados por un amor a la libertad tan profundo, que para no verse privados de ella lánzase hacia la muerte como si se lanzasen a la inmortalidad»³⁵⁷, pero como ejemplos de mayor virtud trae a colación el de algunos personajes que han conservado su libertad interior aún siendo esclavos, sin buscar por esto la muerte³⁵⁸. Sin embargo, faltaban todavía treinta o cuarenta años para que san Agustín dejara por escrito un juicio más contundente³⁵⁹.

2. La virgen antioquena, virgen para Dios

Como sugiere Gori³⁶⁰, con mucha probabilidad san Ambrosio se inspira para su relato de la virgen antioquena, en las actas del martirio de Teodora de Alejandría³⁶¹. En la narración ambrosiana, el personaje principal se presenta como una cierta virgen de Antioquía, que vivió hace poco tiempo, muy hermosa y casta, que para evitar a sus muchos pretendientes, decidió hacer profesión de virginidad. Se desata la persecución en la ciudad, y algunos aprovechan la ocasión para atraparla. Conociendo su amor al pudor, y creyendo que lo estimaba más que su fe, la amenazan con obligarla a prostituirse en un lupanar si se resiste a sacrificar a los dioses. Ella teme al ver su pudor amenazado; llora y sufre pero se consuela al pensar en la providencia de Dios que ha salvado del deshonor a Sara y a Judit³⁶².

En este punto se muestra con más claridad el valor relativo de la integridad física, pues la virgen no cede: no elige la ofensa del pudor y así no ofende a Cristo; guarda silencio, demostrando que quien no quiere mostrarse impúdica hablando, ¿de qué modo podría profanar su cuerpo?³⁶³. A una virgen de Dios se la puede obligar a prostituirse,

pero no a adular³⁶⁴. Tan superior es la fuerza de la castidad a la maldad del impudor, que la virgen, que es templo de Dios, santifica el lugar donde está aunque se trate de una mancebía³⁶⁵, y la que es una casa de pecado se convierte en casa de oración³⁶⁶.

En su plegaria recuerda hechos milagrosos narrados en las escrituras: cómo el ángel del Señor redujo el ardor de las llamas del horno para Azarías y sus compañeros; el milagroso paso por el mar Rojo; la victoria de Susana sobre los viejos pervertidos; cómo se secó la mano de quien quería violar los dones del templo. Pide la virgen un milagro, y como con Tecla, el milagro sucede: un soldado que entraba al lupanar se convierte de impúdico en mártir.

Cambian las ropas, pero en realidad lo que protege el pudor virginal es «la coraza de la justicia (cfr. Ef 6, 14), que cubre el cuerpo con la defensa del espíritu, [...] y el casco de la salvación (cfr. *ibid.*, 17), pues la defensa de nuestra salvación estará donde esté Cristo, ya que la cabeza de la mujer es el marido (cfr. *ibid.*, 5, 23) y la de la virgen es Cristo»³⁶⁷. Después el soldado es apresado y condenado y la virgen al saberlo va y le ruega que se intercambie por ella pues no quiere hacerse deudora de su sangre, demostrando así que no teme el martirio sino que lo desea; finalmente ambos mueren mártires³⁶⁸.

D. SANTA MARÍA

1. María, Madre de Dios, templo de Dios y tipo de la Iglesia

Nuestro Autor es un profundo contemplador del misterio mariano³⁶⁹. Todos los méritos y prerrogativas de santa María se originan en su elección divina para ser Madre del Creador: «¿Hay alguien más excelente que la Madre de Dios? ¿Quién más preclara que Ella, que fue elegida por la Claridad misma? ¿Quién más casta que ella, que engendró un cuerpo sin manchar el suyo?»³⁷⁰.

El Señor nos muestra que quiere una santidad eximia para quien será su Madre, y que será Ella la primera en beneficiarse de la Redención, aún antes de que se consume. Así, al considerar la perfección sobrenatural de su fe en el momento de la Anunciación, comenta que «no hay razón para sorprenderse de que el Señor, que iba a redimir al mundo, iniciara su obra por María: si por medio de Ella se preparaba la salvación para todo el mundo, Ella debía ser la primera en tomar —como una prenda— del fruto de la salvación»³⁷¹.

La vida de María es más que una enseñanza: es un camino espiritual a seguir³⁷²; por esto no piensa san Ambrosio que sea excesivo afirmar que la alabanza que le dirige su prima, «Bienaventurada Tú, que has creído», va dirigida a todos: «¡También sois bienaventurados vosotros que habéis oído y creído!; pues toda alma que cree, concibe y engendra la palabra de Dios y reconoce sus obras [...] si corporalmente no hay más que una Madre de Cristo, por la fe Cristo es fruto de todos: pues toda alma recibe el Verbo de Dios, a condición de que, conservándose inmaculada e inmune a los vicios, custodie con inconcuso pudor la castidad»³⁷³.

Así pues, toda alma puede generar a Cristo³⁷⁴, pero la tipología de María tiene en las vírgenes mayor fuerza, pues así como en el seno virginal de María se formó Cristo, que luego dio vida al mundo, así en el alma pura de las vírgenes crece también Cristo como un lirio en los valles³⁷⁵. En esta misma línea, María es tipo de la fecundidad virginal de la Iglesia³⁷⁶, y la Escritura nos da testimonio: «¡Qué hermosos aquellos símbolos con los cuales la Escritura, bajo la figura de la Iglesia, profetizaba sobre María!»³⁷⁷. Así, todo lo que se dice de la Iglesia se aplica a María, y por tanto a las vírgenes³⁷⁸.

Como señala F. Gori, «conviene recordar que la definición de la virginidad como templo de Dios está implícitamente inscrita en el tema más amplio de la Iglesia-templo de Dios»³⁷⁹. Efectivamente, aquellas que se consagran al Señor en la virginidad, se convierten en verdaderos templos corporales del Señor. El seno de María es, de modo eminentísimo, verdadero templo de Dios. San Ambrosio la llama *aula caelestis, templum dei, templum pudoris*³⁸⁰, donde habitó el mismo hijo de Dios, «que ha bajado a la tierra por una sola virgen, pero ha llamado a muchas»³⁸¹.

Por ser Templo inmaculado de Dios, la intimidad con la Virgen comunica misteriosamente esta misma gracia de la virginidad³⁸². El misterio de la virginidad perpetua de María dentro de la teología de la virginidad tiene una gran relevancia en el pensamiento ambrosiano.

2. La virginidad perpetua de María

San Ambrosio señala que el compromiso de la virginidad cristiana es firme y para toda la vida³⁸³. Significativamente, el hereje Joviniano negaba la virginidad perpetua de María, y también el mérito de la virginidad cristiana. San Agustín nos cuenta que la herejía de Joviniano, que afirmaba que tanto vale el mérito de la virginidad como

el de un matrimonio púdico, había llevado a algunas vírgenes consagradas de Roma a contraer nupcias³⁸⁴.

Dentro de un contexto apologético, afirma nuestro Obispo: «¿El Señor Jesús, habría elegido para sí una Madre que hubiese contaminado, con el contacto de un hombre, Su celeste aula, como si resultara imposible conservar su integridad virginal? ¿Y Aquella cuyo ejemplo invita a amar la virginidad, se habría desviado de aquella perfección que se propone a otras para que la imiten?»³⁸⁵. Así pues, las vírgenes pueden imitar la virginidad perpetua de María³⁸⁶.

3. Las virtudes de María

Dirigiéndose a las vírgenes, señala nuestro Autor que «de ella [María] podéis tomar ejemplos de vida, en los que las enseñanzas de la bondad se expresan como en un modelo, y muestran lo que debáis corregir, lo que debáis evitar y lo que debáis conservar»³⁸⁷. María es, en verdad, modelo de todas las virtudes. Para las vírgenes es maestra de la guarda del pudor virginal³⁸⁸, de una actitud de fe³⁸⁹ y atenta escucha a la Palabra de Dios³⁹⁰, de humildad de corazón³⁹¹ y de laboriosidad incesante³⁹².

Con el prójimo vivía una exquisita delicadeza: nunca ofendió a sus parientes³⁹³, y vivió siempre una solícita caridad hacia los pobres³⁹⁴, en una vida de cotidiana ascesis³⁹⁵.

La Madre, siguiendo el ejemplo del Hijo, se hace cada día más semejante a Él, mediante una actitud que la lleva a conocerlo mejor para mejor imitarlo³⁹⁶. En este contexto de total donación se coloca el hermoso retrato de la madre-Virgen al pie de la cruz: nuestro Autor muestra a la Madre unida de tal modo al Hijo crucificado, que desea morir con Él, para resucitar con Él, cumpliendo un único «misterio pascual» de vida, y también de redención, si hubiese sido necesario unir la propia muerte al sacrificio del Hijo Redentor³⁹⁷.

* * *

La presentación del ejemplo de María ha resultado como un resumen de todos los ejemplos anteriores. Este mismo hecho tiene una significación dentro de la teología ambrosiana de la virginidad: más allá de la excelsa santidad de María, Ambrosio ve en su Persona la voluntad de Dios, que ha querido unir la virginidad al Verbo Encarnado. En María, la virginidad cristiana no encuentra sólo un modelo a seguir, sino sus motivaciones más profundas.

CONCLUSIONES

1. La investigación que hemos desarrollado sobre los *exempla* femeninos en san Ambrosio nos permite confirmar que, además de cumplir un papel de *ornata rhetorica*, son elementos cargados de la teología de la novedad cristiana de las diversas vocaciones de la mujer. Podemos resumir las enseñanzas más relevantes de los *exempla* femeninos en los siguientes puntos:

a) Según hemos podido observar, en el siglo IV la erosión moral era especialmente notoria, así como las diferencias entre mujeres ricas y pobres. El aumento del divorcio y la esclavitud femenina eran un serio atentado contra la dignidad de la mujer, considerada además legalmente incapaz.

En claro contraste con esta situación —que, según algunos autores, comienza a mejorar a mediados del siglo IV— san Ambrosio presenta el ejemplo de mujeres santas en el matrimonio, muestra a las mujeres pobres que ellas no deben dudar que el Señor pueda llamarlas en su servicio, y a las ricas que eviten toda ostentación ofensiva. Nuestro Autor no duda en animar a las que querían entregarse a la virginidad a no rendirse ante la posible negativa de sus padres, y señala de muchos modos que la sujeción de la mujer al marido en el matrimonio no es nunca servil.

Podemos también afirmar que san Ambrosio no da consistencia alguna al *topos* de la debilidad del sexo, consagrado jurídicamente en la incapacidad legal de la mujer. Efectivamente, todos los ejemplos femeninos enseñan que se trata de una manifestación concreta de la *infirmetas naturae* que afecta a hombres y mujeres por igual, contra la que hay que luchar y vencer con la ayuda de la gracia. En relación a esto, no hay fundamentos para afirmar que nuestro Autor pensara que el varón fuera superior a la mujer pues, aunque algunos textos aislados podrían llevar a suponerlo, los *exempla* muestran mujeres más capaces que los gobernantes, ejércitos, jueces y torturadores, más sabias y más justas que sus maridos, más valientes que todos sus conciudadanos.

b) De todos los ejemplos que hemos estudiado, es necesario reseñar en primer lugar el de santa María, y destacar que, aunque san Ambrosio afirma que es ejemplo para todos, Ella es la Virgen por excelencia, y espejo donde han de mirarse todas las vírgenes. Esto es así porque en Ella se cumplen perfectamente los rasgos teológicos que describen la virginidad: Madre de Dios, templo de Dios, figura de la Iglesia, unión con el Verbo, colaboradora en el misterio de la salva-

ción. Ella es la llena de gracia, en quien tienen asiento todas las virtudes de modo eminente. Muy en concreto, su virginidad perpetua es ejemplo y motivo para que las vírgenes conserven su propósito virginal. De hecho, la defensa de esta prerrogativa le lleva a manifestar claramente que hay una relación misteriosa y originaria entre la virginidad de María y la de las vírgenes cristianas.

Además de santa María, san Ambrosio ofrece el ejemplo de otras dos vírgenes bíblicas. Así, María, la hermana de Moisés, es *typus* de la virginidad que llegaría con Cristo, y destaca el carácter salvífico de la virginidad que se mostrará de modo eminente, y no ya en imagen, en santa María.

La otra virgen bíblica, la esposa del Cantar de los Cantares, es ejemplo de cómo ha de buscarse al Esposo, procurando ser hermosa a Sus ojos. Ella es también modelo de castidad. Es muy importante señalar aquí que precisamente esta virtud ofrece unos contornos bien definidos en todos los *exempla* femeninos, en donde resaltan aspectos diversos de esta virtud, según se trate de mujeres vírgenes, casadas o viudas. Junto con la castidad, destacan todas aquellas cualidades que la rodean: pudor, recato, honradez, buena fama. El análisis que hemos seguido confirma lo que apunta la investigación de los últimos lustros: para san Ambrosio la castidad es una virtud espiritual. Por consiguiente, debe desecharse la interpretación fisicista o naturalista del pensamiento ambrosiano sobre la virginidad.

Efectivamente, en todos los relatos hagiográficos de vírgenes se trata de mujeres muy hermosas, que se ven expuestas a los ataques de los impúdicos, pero que se saben protegidas por lo que podríamos llamar un pudor espiritual. Por las palabras de las mártires en el momento de la tortura, se resalta que su castidad es fidelidad sponsal al Verbo y no simple decencia. Podemos además notar que es muy probable que el pensamiento de nuestro Obispo se haya ido definiendo al pasar los años, como parecen señalar las variaciones en las dos presentaciones del martirio de Pelagia.

Al hablar de todas las mártires —y esto es común a casi todos los personajes femeninos—, san Ambrosio resalta su gran belleza, mostrando así la total libertad de su entrega a Cristo en la virginidad. La muerte violenta de las vírgenes niñas es una ilustración del martirio como el paradigma de la virginidad, el sello de su entrega sponsal y libérrima al Esposo.

La *infirmitas* de la mujer y de la menor de edad es descubierta como una falacia: no son impedimento para recibir el velo virginal. Todas las pequeñas mártires son presentadas como ancianas por las

virtudes, superiores en audacia, sabiduría y fortaleza a todos los que le rodean. No temen los sufrimientos, y su valentía y serenidad contrastan con la quebrantada imagen de los padres, jueces y verdugos que están alrededor de ellas durante su martirio.

c) La vida de las viudas debe ser sobria y austera, abandonadas a la providencia de Dios y a la ayuda de la Iglesia, generosas al entregar bienes e hijos al servicio de Dios, sin preocuparse por su propia subsistencia, atentas a educar a sus hijos y servir a la comunidad. Ellas han de ser misericordiosas con los pobres y hospitalarias para con los peregrinos, perseverantes en la oración, penitentes y mortificadas; muy trabajadoras, pudorosas, castas —que respetan el recuerdo del marido difunto— y graves.

La libertad en la elección de la viudez es resaltada por los ejemplos de Judit y de la profetisa Ana. Judit, bellísima, vuelve a la viudedad y rechaza casarse con quienes la pretendían. También con el ejemplo de Judit, corroborado en muchos otros textos del Obispo, se señala en la viudedad un motivo esponsalicio, asimilándola a la virginidad. Por tanto, no puede sostenerse la hipótesis de que la viudedad tiene su origen en la pervivencia del vínculo con el esposo difunto.

Por otro lado, Ana, viuda desde su juventud, recuerda que no es la ausencia de vigor sino la correspondencia a Dios el motivo de la viudedad. En este sentido, es continua la insistencia de Ambrosio que la viudedad no es únicamente una situación, sino una aspiración y un deseo que implican esfuerzo.

El *exemplum* de la profetisa Ana es también un *exemplum probationis* de la licitud y bondad de una práctica extendida en Oriente y Occidente: la dedicación de viudas jóvenes —menores de los sesenta años que manda san Pablo en 1 Tm 5, 9— a la viudedad cristiana.

También aquí las debilidades femeninas son rechazadas como excusas. Así, ni el temor a la indigencia, ni la *infirmitas*, ni la necesidad de que alguien ayude a administrar el patrimonio o educar a los hijos, son obstáculo para abrazar la viudedad: no es verdad que una mujer que ha enviudado necesite casarse de nuevo. Así, Judit y Débora muestran que no necesitan el soporte de un hombre; la viuda de Sarepta y la de las dos monedas nos enseñan que no hay que temer a la pobreza. Finalmente, Juliana, siendo rica vive el desprendimiento de sus bienes con generosidad y confianza en el Señor.

d) Si comparamos la fuerza, el colorido y los desarrollos propios en los *exempla* de vírgenes y viudas con los de las mujeres casadas, se puede concluir que nuestro Autor no tiene tanto interés por presentar modelos de mujeres casadas, como en el caso de las vírgenes y las

viudas. Esto sólo significa que su celo pastoral le llevaba a esforzarse en presentar los paradigmas de la virginidad y la viudez, como modelos preferenciales al matrimonio.

De hecho hay que notar en primer lugar la gran dignidad con que aparecen las mujeres casadas, casi todas ellas de la Biblia. Ambrosio pertenece a la tradición exegética que presenta como modelos a personajes femeninos de rancia solera bíblica como Sara, Rebeca y Raquel. En efecto, Sara y Rebeca son ejemplo de mujer sujeta al marido por el sexo, pero consejera suya por la virtud. Madres buenas, mujeres de fe, cuyas virtudes quedan plasmadas en un nombre misterioso que Dios les da.

Ester es ejemplo de mujer sobria y Ana de alma de oración. La castidad de Susana muestra el carácter espiritual de su virtud, pues además de no haber cedido a las amenazas de los ancianos, en el juicio es presentada como una mujer bella que se muestra pudorosa ante los hombres lascivos.

De entre las mujeres de la genealogía del Señor, cabe resaltar el entrañable ejemplo de Rut, que mereció ser incluida entre la línea familiar del Señor por sus virtudes y por esto ella es ejemplo para todos. Pero también resalta las virtudes de la meretriz Rahab, que es ejemplo de fe y conversión.

Podemos finalmente señalar que Ambrosio ciertamente asume el concepto romano del matrimonio, pero lo supera con una visión cristiana, que pone en primer plano la fidelidad y la indisolubilidad conyugales.

2. En lo concerniente a las fuentes, a lo largo del trabajo han podido apreciarse diversos niveles de «creatividad» en su uso por parte de nuestro Obispo. Así, en lo relativo a varios ejemplos de mujeres casadas, depende mucho de Orígenes y Eusebio. Sin embargo, en el desarrollo del modelo de Susana o el de Ana no hemos encontrado ningún autor en quien, con seguridad, se haya inspirado Ambrosio.

Entre los *exempla* de viudedad la originalidad de nuestro Autor resulta considerable, según nuestra investigación nos permite constatar. Particularmente en las presentaciones de Judit, Débora, la profetisa Ana y Juliana, resultan más claros los aspectos innovadores de nuestro Obispo.

En cuanto a la doctrina sobre la virginidad, san Ambrosio enriquece con ejemplos el legado espiritual de los Padres anteriores, y particularmente de Atanasio y Cipriano. Todos los modelos que desfilan ante los ojos del lector están presentes en autores anteriores, ex-

ceptuando el de Sotera. Sin embargo, la aportación al Occidente cristiano es una verdadera profundización de la doctrina de los Padres de Oriente. Por medio de una nueva presentación de los *exempla*, san Ambrosio ilustra de un modo original la rica teología de la virginidad.

A modo de comentario queremos señalar que a lo largo de este estudio pueden verse interesantes semejanzas entre nuestro Autor y el Crisóstomo. Sin que resulte posible especificar más, en ambos se identifica un mismo talante al concebir la vida de vírgenes y viudas, y muchos ejemplos similares. Sí podemos afirmar que, en muchos casos, esa semejanza no es reducible a Orígenes.

Finalmente, pensamos que los resultados de nuestra investigación pueden ser considerados como una contribución útil al campo de los estudios de la mujer en el ámbito ambrosiano. Tal vez la aportación es mayor en lo que respecta a la vida y el papel de las viudas y las vírgenes en la comunidad cristiana.

NOTAS

1. Cfr. J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Roma ⁶1991, pp. 92-119. El análisis presentado en este libro muestra los cambios de la vida de la mujer romana sobre todo en los aspectos morales.
2. P. RESINA, *La condición jurídica de la mujer en Roma*, en *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, A. LÓPEZ-C. MARTÍNEZ-A. POCIÑA (eds.), Granada 1990, p. 102.
3. VALERIO MÁXIMO, *Factorum et dictorum memorabilium*, 9, 1, 3, C. KEMPF (ed), Stuttgartiae 1966, p. 421: *sed quid ego de feminis ulterius loquar, quas et inbecillitas mentis et grauiorum operum negata adfectatio omne studium ad curiosiorem sui cultum hortatam conferre...*
4. Así por ejemplo lo dice Cicerón, que sabemos que era conocido por Ambrosio: *mulieres omnes propter infirmitatem consilii maiores in tutorum potestate esse voluerunt* (CICERÓN, *Pro Murena* 12, 27).
5. GAYO, *Institutiones*, 1, 144 (V. ARANGIO-RUIZ-A. GUARINO [eds.], *Breviarium iuris romani*, Milano ⁸1998, pp. 49s.).
6. *Ibid.*, 1, 189-190 (o.c., p. 56).
7. Como ya hemos dicho, este texto es muy citado por los estudiosos del tema, por resultar de una modernidad sorprendente. Por esta razón, con cierta grandilocuencia comenta Jacques-Henri Michel: «Peut-être ce texte, qui mériterait d'être mieux connu, vaudra-t-il à Gaius, même s'il est vrai qu'il n'a pas fait école chez les Romains, de figurer un jour dans quelque Panthéon féministe, à supposer que nos contemporaines héritières des suffragettes songent à en édifier un dans l'avenir». (J-H, MICHEL, *La femme et l'inégalité en droit romain. Deux études accompagnées de textes traduits et commentés*, Bruxelles 1990, p. 48).
8. D. 50, 17, 2.
9. D. 3, 1, 1 §5. Indica Ulpiano que esta ley se debió a la intervención de Carfania (o Caia Afrania), *improbissima femina*, quien con su fiera actuación ante un magistrado fue causa del edicto comentado.
10. D 5, 1, 12, §2.
11. D. 2, 13, 12
12. Cfr. J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Roma ⁶1991, pp. 101-108, donde se relatan hechos conocidos de mujeres *célebres*. Muchos ejemplos de mujeres que laboraban con éxito en negocios y otros oficios en E. FANTHAM-H. PEET-N. BOYMEL-S. B. POMEROY-H. A. SHAPIRO, *Women in the Classical World*, Oxford 1994, pp. 334-336; E. CANTARELLA, *La vita delle donne*, en *Storia di Roma, IV: Caratteri e morfologia*, A. MOMIGLIANO-A. SCHIAVONE (dirs.), Torino 1989, pp. 557-608.
13. Cfr. E. FANTHAM et al., o.c., pp. 319s.
14. Cfr. *ibid.*, pp. 350-352.

15. SÉNECA, *Ad Helviam matrem*, 16, 2-5, C. ALONSO DEL REAL (Trad.), Pamplona 1995, pp. 134s.: *Non potest muliebris excusatio contingere ei a qua omnia muliebría uitia afuerunt*. Estos *muliebría uitia* son el impudor, la atracción por las joyas y las riquezas, la vergüenza por la fecundidad, el aborto, el maquillaje y los afeites.
16. J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Roma ⁶1991, p. 108.
17. Cfr. JUVENAL, *Sátiras*, VI, 282-284, 301-305, 426-433.
18. El efecto de las leyes matrimoniales sobre el divorcio y el adulterio es complejo de individuar. Una óptica interesante de la problemática es la presentada en J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Roma ⁶1991, pp. 113-118.
19. Cfr. D. 24, 1, 61-62.
20. E. FANTHAM et al., *o.c.*, p. 345.
21. Cfr. G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993, pp. 33-35. Sin embargo se conoce que durante todo el Imperio no faltaron esclavos que tuvieran muchísimo poder e influencia política.
22. El Papa Calixto (†222) provocó el escándalo cuando enseñó que una cohabitación de esas condiciones, aunque en la ley civil no estaba reconocida como matrimonio, no debía considerarse adulterina, incluso en el caso extremo del matrimonio entre un esclavo y un miembro de la clase senatorial.
23. Cfr. A. D'ORS, *Derecho privado romano*, Pamplona ⁵1983, p. 277, nt. 2 al §209.
24. Cfr. A. D'ORS, *Derecho privado romano*, Pamplona ⁵1983, pp. 289-292; P. JÖRS-W. KUNKEL, *Derecho privado romano*, Madrid 1965, p. 401.
25. Cfr. G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993, p. 31.
26. Conviene recordar que esta práctica denigratoria de la mujer y que vaciaba de contenido la institución matrimonial fue siempre rechazada por la Iglesia, que considera al matrimonio como un sacramento y algo santo, evitando también las doctrinas encratitas que lo consideraban pecaminoso. Una historia de la exposición de la doctrina matrimonial católica en esta época puede encontrarse en L. GODEFROY, *Le mariage au temps des Pères*, en DThC 9 (1946) cols. 2077-2123.
27. G. BONNEY, *Ambrosii et Bedae exegesis lucana quae mulierum coetum spectat*. Excerptum e Dissertatione ad Doctoratum, Romae 1997, p. 26.
28. *Parad.* 48.
29. Por siete veces en el relato de la creación se repite esta misma consideración: vio Dios que era bueno (Cfr. Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31), sin embargo en el segundo relato de la creación, que comienza con Gn 2, 4b no se alaba al hombre, a diferencia de Gn 1, 31 donde se alaba a la creación entera y se narra la creación *conjunta* de hombre y mujer.
30. *Parad.*, 46.
31. *Sine muliere igitur homo non habet laudem, in muliere praedicatur. Nam cum dicit non esse bonum sulum esse hominem, confirmat utique bonum esse hominum genus, si virili sexui femineus sexus accedat (Inst. v., 22)*. La última frase resulta un poco oscura. Nosotros pensamos que el dativo (*virili sexui*) implica un giro poético, que puede también interpretarse no sólo como cercanía física o imitación, sino como trato de amistad y conocimiento. Este sentido se presenta en S. SEGURA, *accedo*, en *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid 1985, p. 7. En caso de que esta interpretación sea acertada, puede notarse cierta similitud con las reflexiones que el Papa hace en JUAN PABLO II, Carta Enc. *Mulieris Dignitatem* (15.VIII.88), 7: AAS 80 (1988) 1665s. donde desarrolla el tema de la comunión interpersonal hombre-mujer. Sin embargo el Santo Padre parte de su concepción de que la imagen y semejanza de Dios en el hombre y la mujer expresa la «unidad de dos» en la común humanidad.

32. Una interpretación diversa, que analizaremos más adelante, se da en *Inst. v.*, 21.
33. *Exh. v.*, 68.
34. *Virgt.*, 93.
35. *Inst. v.*, 20.
36. *Ep.* 69 (72), 19. Mismo argumento en *Ep.* 21 (34), 3, donde se hace referencia a la doble creación.
37. Por ejemplo, en *Exam.*, VI, 36-76 habla de modo inequívoco sobre la bondad y la maravilla del cuerpo humano.
38. E. CANTARELLA, *La vita delle donne*, en *Storia di Roma, IV: Caratteri e morfologia*, A. MOMIGLIANO-A. SCHIAVONE (dirs.), Torino 1989, p. 599 s. También cfr. el clásico de S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, I, Paris ¹⁰²1955, p. 154; en el cuarto capítulo de la segunda parte de este primer volumen la autora estudia los aspectos misóginos de los pensadores cristianos de todos los tiempos, Ambrosio incluido.
39. Cfr. A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano ²1960, pp. 204-210.
40. *Cain et Ab*, I, 19.
41. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, X, 74.
42. Cfr. *ibid.*, IX, 4.
43. Cfr. *ibid.* IV, 7.
44. Algunas reflexiones interesantes se presentan en É. LAMIRANDE, *Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise*, «Science et Esprit» 31/2 (1979) 177-178. También cfr. H. DACIER, *La femme d'après saint Ambroise*, Paris-Bruxelles 1900, p. 225; U. MATTIOLI, *ΔAsqevneia e ajndreiva*, Roma 1983, p. 31.
45. *Inst. v.*, 25.
46. *Exam.* V, 18. De nuevo se hace presente la inestabilidad femenina en *Exp. ev. Luc.*, IV, 57 cuando señala que la mujer pecó *magis mobilitate animi quam pravitate*.
47. Cfr. J.L. BASTERO, *Paralelismo Eva-María en S. Ambrosio de Milán*, «Estudios Marianos» 50 (1985) 71-81.
48. *Inst. v.*, 16. Una idea similar, al comentar la curación de la suegra de Pedro, se encuentra en *Exp. ev. Luc.*, IV, 57.
49. *Exp. ev. Luc.*, II, 28.
50. Cfr. Gn 2, 7. Sobre esta exégesis de san Ambrosio cfr. D. RAMOS-LISSÓN, *Aspectos teológicos de la feminidad en s. Ambrosio y s. Agustín*, en *Masculinidad y Feminidad en la Patrística*, D. RAMOS-LISSÓN-P.J. VILADRICH-J. ESCRIVÁ-IVARS, Pamplona 1989, pp. 124-167, especialmente pp. 137-143.
51. *Parad.*, 47.
52. *si consideres quia deo universitatis est cura, invenies plus placere domino debuisse id in quo esset causa universitatis quam condemnandum fuisse illud in quo esset causa peccati (ibid.)*.
53. 1 Tm 2, 14-15a.
54. *...inter quos generavit et Christum. (Parad., 47)*. Una interpretación diversa se encuentra en *Inst. v.*, 29: de la sentencia de Gn 3, 16 (*in tristitia paries filios*) y la frase paulina que ahora comentamos de 1 Tm 2, 15 (*salva erit per filiorum generationem* según el texto de Ambrosio) comprende que Eva, pecadora, expía su pecado mereciendo la redención no sólo para sí sino también para el varón, a través de los sufrimientos de la mujer, que da a luz con dolor; pero no es que sea el dolor en sí causa de la salvación, sino la generación de los hijos que conlleva el dolor.
55. *Parad.*, 1.
56. Cfr. P. SINISCALCO, *SAEMO*, II/1, p. 30.

57. *Parad.*, 11.
58. Una consideración sobre el uso de este «binario psicológico» en la historia puede encontrarse en J. I. SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca 1997, pp. 31 s., 41-46, 96-98.
59. Cfr. FILÓN, *De opificio mundi*, 165; *Legum allegoriae*, III, 56s.; *Quaestiones in Genesim*, I, 47. Para un análisis más amplio de las fuentes de Ambrosio para este pasaje cfr. H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, I, Paris 1977, p. 50 s. Cfr. también R.A. BAER, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden 1970, pp. 38-44. El criterio griego de la ajsqevneia (debilidad) femenina, proveniente de la antropología platónico-aristotélica (Cfr. por ejemplo ARISTÓTELES, *Política*, I, 1254 b) en Filón se convierte en criterio de la mayor fragilidad de la mujer ante la tentación; cfr. U. MATTIOLI, *ζΑσθένεια ε αζνδρεία*, Roma 1983, p. 26.
60. Pitágoras, Platón, Aristóteles y Filón mismo consideraban que el hombre está compuesto por tres realidades: cuerpo, alma y espíritu; Ambrosio en ocasiones presenta una antropología dicotómica, en ocasiones tricotómica y otras veces, como en el pasaje que comentamos, ambas. Aunque no se contradicen, ofrecen ciertamente confusión para el investigador (cfr. J.I. SARANYANA, *o.c.*, pp. 31s.). Un ejemplo de esa antropología tricotómica en Ambrosio la encontramos en *Cain et Ab.*, II, 6: *...et quia ex anima et corpore constamus, et spiritu*. Un comentario al respecto y bibliografía en P. SINISCALCO, *SAEMO*, II/1, pp. 255, nt. 14. Cfr. también B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967, p. 73.
61. *Est ergo paradisis terra quaedam fertilis, hoc est anima fecunda, in Edem plantata* (*Parad.*, 12).
62. *Parad.*, 73.
63. *Parad.*, 51.
64. Por ejemplo: *Exp. ev. Luc.*, IV, 66; *Ep.* 34 (45), 17.
65. Cfr. L.F. PIZZOLATO, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, R. CANTALAMESSA (dir.), Milano 1976, pp. 185, 197s.
66. *Cain et Ab.*, I, 41.
67. Cfr. Ex 13, 12: «ofrecerás al Señor todo primogénito; todo primer nacido de animales, si es macho, será para el Señor».
68. *Cain et Ab.*, I, 45.
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*, I, 47. Un pasaje similar en *Cain et Ab.*, II, 4.
71. Por ejemplo cfr. FILÓN, *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 103, 156 y 158.
72. R. A. BAER, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden 1970, p. 40. En apoyo a esta tesis, véanse los ejemplos que ofrece el dr. Baer sobre la misoginia filoniana en la p. 42 de su obra.
73. E. CATTANEO, *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974, p. 15.
74. *Off.*, I, 83. Mas adelante, en este mismo párrafo, señala que se refiere a la belleza no afectada ni rebuscada sino natural: ésta será una constante en su enseñanza.
75. *Exp. ps.* 118, XVI, 6.
76. *Ep.* 28 (50), 13. En el mismo sentido *Ep.* 57 (6), 7 donde habla de la belleza de la mujer como causa de locura para los benjaminitas, según los hechos narrados en Jc 19. También cfr. *Ep.* 62 (19), *passim*.
77. *Inst. v.*, 30.
78. *Ep.*, 36 [2], 20. San Ambrosio es consciente que el hombre también puede ser tentación para la mujer, como se desprende de *Paen.*, I, 68-69; 71.

79. Cfr. *Virgb.*, I, 55; *Exh. v.*, 9; 64; 81; *Vid.*, 28; *Virgt.*, 68; 79; *Nab.*, 26; *Tob.*, 19; 23; *Paen.*, II, 88; *Hel.*, 36; *Exam.*, VI, 47; *Cain et Ab.*, I, 14; *Exp. ev. Luc.*, V, 107; VIII, 14; VIII, 76; *Sacr.*, VI, 21. Y estas recomendaciones se aplican también a los varones, pues refiriéndose a lo que se dice en 1 P 3, 34 afirma que «no ha hecho acepción de sexo quien escribió que las mujeres tienen su adorno no en preciosas joyas sino en las buenas costumbres (*bonis moribus*)» (*Ep.* 10 [38], 1).
80. Cfr. E. CATTANEO, *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974, p. 16 s.
81. Cfr. 2 Co 12, 10.
82. Para este tema, además de la bibliografía ya utilizada, cfr. J. BEAUCAMP, *Le Vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIIe au IVe siècle*, «Revue historique du droit français et étranger» 54 (1976) 485-508; S. DIXON, *Infirmas sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, «Tijdschrift voor Rechts-geschiedenis/Revue d'Histoire du droit/The Legal History Review» 52 (1984) 343-371.
83. G. CLARK, *Woman in Late Antiquity*, Oxford 1993, p. 56.
84. *Virgb.*, II, 35.
85. *Exp. ev. Luc.*, IV, 57.
86. Cfr. GAYO, *Institutiones*, 1, 144.
87. *Virgt.*, 93.
88. *Et quidem graeco more influxit, ut feminae virilibus quasi succinctioribus tunicis utantur. Esto tamen ut illae imitari videantur melioris sexus naturam, quid viri qui inferioris sexus mentiri speciem volunt?* (*Ep.*, 15 [69], 4). Se trata de una carta dirigida a Ireneo, que le había preguntado la razón de que las Escrituras condenaran aquellas personas que utilizaban ropas propias del otro sexo (cfr. Dt 22, 5 [LXX]), y el Obispo lamenta esa costumbre bárbara.
89. *Exp. ev. Luc.*, II, 54.
90. El mismo término de *infirmas* lo utiliza para hablar de las heridas de nuestra naturaleza caída. El Señor asume esa misma *infirmas* de nuestra condición humana (cfr. por ejemplo *Fid.*, IV, 42; *Incar.*, 52; *Ep.* 36 [2], 25) para demostrar que esas heridas pueden ser superadas.
Nos parece que la coincidencia en el término de *infirmas* para las heridas del pecado, la debilidad de la mujer, y la situación de inmadurez del niño expresa un concepto análogo en los tres casos.
91. Cfr. *Vid.*, 40.
92. Por ejemplo cfr. *Inst. v.*, 25 o *Parad.*, II.
93. «También tú, oh marido [...] depón tu arrogancia y la aspereza de tus maneras, cuando premurosa viene a tu encuentro tu esposa» (*Exam.*, V, 18).
94. Además del histórico, el *exemplum* admite también fábulas o anécdotas de personajes ficticios (*exempla ficta*); cfr. CICERÓN, *Topica*, 44-45.
95. Cfr. J.-M. DAVID, *Présentation; Table Ronde tenue à Rome, 18 mai 1979*, en MEFROM, 92/I (1980) 9-14.
96. Recordemos que Aristóteles sitúa el *exemplum* subordinado al entimema (cfr. *Retórica*, 1402b), que es un silogismo abreviado. Dentro de la *inventio* o búsqueda de los argumentos que hacen convincente una causa, el paradigma o ejemplo es pues, para Aristóteles, un argumento probatorio o demostrativo: «El ejemplo ha sido descrito como un tipo de inducción [...]; su relación no es la de una parte con el todo, ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte o de igual con igual. Cuando dos proposiciones son del mismo orden, pero una resulta más conocida que la otra, la primera es un ejemplo» (*Retórica*, 1357bs.); cfr. B. MORTARA GARAVELLI, *Manual de retórica*, Madrid 1988, pp. 65; 84-88.

97. Cfr. H. PÉTRÉ, *Exemplum (dans l'époque patristique)*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1961, cols. 1886-1892.
98. Dice Cicerón que «El ejemplo es aquello que confirma o descalifica un argumento por la autoridad o la suerte de algún hombre o de algún negocio» (CICERÓN, *De inventione*, I, 49). Para QUINTILIANO, *Institutione oratoria*, V, pr. 2, el *exemplum* forma parte de la categoría de las «pruebas», o sea los medios por los que el orador se propone «establecer sus propias opiniones y refutar las sostenidas por el adversario».
99. El *exemplum* puede ser descrito como «el momento de una identificación entre los dos personajes: el héroe del pasado, y aquél a quien se aplica» (J.-M. DAVID, «*Maiorum exempla sequi*»: *L'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron*, MEFRM, 92/1 (1980) 67-86; la cita en p. 68). Para Cicerón, los *vetera exempla* representaban «el pasado glorioso que sus adversarios juzgaban obsoleto» (H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Dijon 1940, p. 15).
100. SÉNECA, *Epistola*, 24, 9.
101. Cfr. SÉNECA, *Epistola*, 6, 5: *longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla*.
102. Así, Séneca toma de Epicuro el consejo de elegir un *vir bonus* que sea para cada uno un modelo; cfr. *Epistola*, 11, 8.
103. Cfr. B. MORTARA GARAVELLI, *Manual de retórica*, Madrid 1988, pp. 84-88.
104. Refiriéndose a sus escritos, señalaba san Ambrosio que «no presentamos ejemplos legendarios en vez de los verdaderos, sino los verdaderos en vez de los legendarios» (*Off.*, III, 32).
105. QUINTILIANO, *o.c.*, V, 11, 6.
106. En el *De Officiis*, Ambrosio toma una postura neta: «deja deliberadamente de lado los ejemplos romanos y profanos que emplea Cicerón en su obra homónima, excepto para rebajarlos en aras de los ejemplos bíblicos y cristianos» (H. PÉTRÉ, *Exemplum [dans l'époque patristique]*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1961, col. 1889).
107. Se nota el tono propio de un jurista en la fórmula de introducción del siguiente *exemplum* para probar la divinidad del Espíritu Santo ante Teodosio: *Accipe aliud, sancte Imperator, in causa validum exemplum et tibi notum* (*Spir. s.*, II, 143). Para responder a Marcelina su duda sobre los méritos de quienes se han dado muerte voluntaria para huir de quienes les buscaban con pretensiones vergonzosas, aduce al ejemplo de Santa Pelagia (cfr. *Virg.*, III, 32-36); este *exemplum* se sitúa dentro del *probare* («es lícito actuar como Pelagia») y el *movere* («imitemos su ejemplo»).
108. Sobre el ejemplo de Débora, nos dice: *secundum historiam ad provocandos animos feminarum femina iudicavit, femina disposuit, femina prophetavit, femina triumphavit* (*Vid.*, 50).
109. *Exh. v.*, 17.
110. Cfr. L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978, p. 70.
111. Paradigmático es el caso de Isaac (*Christus versus Isaac*: cfr. *Isaac*, 2), pero también José (*Quid ergo erit hoc visum quod somniasti [sc. Ioseph]? Numquid venientes ego et mater tua et fratres tui adorabimus te super terram [...] nisi Christus Jesus?.* *Ios.*, 8), David (cfr. *Apol. Dav.*, 75), Salomón (*Iam tunc ergo Salomon inducit nuptias vel Christi et ecclesiae. Sacr.*, V, 8), Job (cfr. *Int. Iob et Dav.*, 11), etc.
112. Cfr. *Expl. ps. 118*, I, 4.
113. Así lo señala por ejemplo en *Ios.*, 1.
114. Un antecedente próximo de esta exégesis lo tiene en Orígenes; cfr. H. CROUZEL-F. FOURNIER-P. PÉRICHON, *Origène. Homélie sur s. Luc*, SCh 87, p. 167 nt. 3. Sobre este tema en san Ambrosio, se sacará mucho provecho de la profunda con-

- tribución de G. MADEC, *La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise*, en *Nec Timeo Mori*, pp. 207-220; un texto ambrosiano al respecto que tiene mucha tradición entre los estudiosos se encuentra en *Expl. ps.*, XXXVI, 65: *Loquamur ergo dominum Iesum; quia ipse est sapientia, ipse est verbum et Verbum dei. [...] Ipsum semper loquamur. Cum de sapientia loquimur, ipse est: cum de virtute loquimur, ipse est: cum de iustitia loquimur, ipse est: cum de pace loquimur, ipse est: cum de veritate, et vita, et redemptione loquimur, ipse est.*
115. D. RAMOS-LISSÓN, *La conversión personal en la literatura martirial de la antigüedad cristiana (siglos I-III)*, en *Teología: misterio de Dios y saber del hombre*, C. IZQUIERDO-R. MUÑOZ (eds.), Pamplona 2000, p. 690.
 116. Por un lado, Cristo ha fundado su Iglesia con el derramamiento de su Sangre y la ha asentado sobre los Apóstoles que padecieron por Él, y la ha incrementado con la sangre de los mártires; así nosotros no hemos de temer los sufrimientos sino que, soportándolos con paciencia, no podrán separarnos del Amor de Cristo. Así lo explica nuestro Autor en *Expl. ps.*, XLIII, 34-40, donde comenta el v. 12: *Et qui oderant nos, diripiebant sibi. Dedisti nos tamquam oves escarum; et in nationes dispersisti nos.*
 117. Cfr. J. PALUCKI, *Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a santi e martiri*, en *Nec timeo mori*, pp. 698s.
 118. Cfr. *Virgb.*, I, 1-4; *Off.*, I, 1-4.
 119. *Off.*, I, 24.
 120. *Virgb.*, II, 2. En el párrafo es evidente la influencia de los tratadistas clásicos: eficacia pedagógica, autoridad de la antigüedad, posibilidad de imitación. Así lo dice QUINTILIANO, *Institutione Oratoria*, X, 2.
 121. *Virgb.*, II, 39.
 122. *Off.*, III, 138. Sobre los *maiorum exempla* señala CICERÓN, *De oratore*, 120: «El recuerdo de la antigüedad y la alusión a los precedentes históricos proporcionan al discurso, además del deleite, autoridad y crédito».
 123. SAN ATANASIO, *Lettre aux vierges* (CSCO 151/*Copt.* 20, p. 64, 17-23).
 124. Cfr. *Virgb.*, I, 34.
 125. Cfr. *Inst. v.*, 30.
 126. Cfr. *Abr.*, I, 6.
 127. Cfr. *Inst. v.*, 30; *Exp. ev. Luc.*, III, 17.
 128. Cfr. *Abr.*, II, 85.
 129. *Abr.*, II, 85.
 130. Cfr. FILÓN, *De Cherubim*, 41; *De mutatione nominum*, 78; *Quaestiones in Genesim*, III, 53; *De congressu quaerendae eruditionis et gratiae*, 2; *De Abrahamo*, 99.
 131. ORÍGENES, *In Genesim homilia*, VI, 1 (PG 12, 195).
 132. *Abr.*, II, 39.
 133. Cfr. *Abr.*, I, 88; Gn 24, 16.
 134. Cfr. Gn 24, 15-67.
 135. *Exp. ev. Luc.*, III, 17.
 136. Cfr. *Iacob*, II, 7; *Virgt.*, 91.
 137. Como es sabido, las mujeres vírgenes y las viudas menores de 25 años estaban por ley obligadas a tener la aprobación del padre antes de contraer matrimonio; cfr. *Codex Theodosianus* III, 7, 1.
 138. *Abr.*, I, 91.
 139. Cfr. FILÓN, *De Cherubim*, 47; *De plantatione*, 169.
 140. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, I, 21.
 141. *Ep. ex. c.*, 14 (73), 100.

142. Cfr. *Off.*, I, 91; *Ep.*, 20 (27), 4-6.
143. *Ep.*, 28 (50), 16; cfr. *Spir. s.*, I, 166.
144. *Exp. ps. 118*, IV, 14.
145. Cfr. *Isaac*, 6-8.
146. Cfr. *Iacob*, II, 9.
147. *Exp. ps. 118*, XIII, 15.
148. Cfr. *Ep.*, 18 (70), 1; *Iacob*, II, 25; *Fug.*, 27; *Expl. ps. 118*, XIX, 24; *Virgt.*, 91; *Exp. ev. Luc.*, X, 22.
149. *Iacob*, II, 25.
150. *Virgt.*, 91.
151. Así lo afirma san Ambrosio en *Exp. ev. Luc.*, III, 17 cuando dice que *plerique mirantur* de la inclusión de éstas mujeres en la genealogía reportada por Mateo.
152. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, III, 18; EUSEBIO, *Quaestiones evangelicae ad Stephanum*, VII, 1.
153. Cfr. G. COPPA, *SAEMO* 11, p. 257 nt. 17-2.
154. *Nondum virginitatis, nondum viduitatis ante Christi adventum vernabat gratia* (*Exp. ev. Luc.*, III, 18).
155. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, III, 23.
156. *Rahab, illa typo meretrix, mysterio ecclesia, sacramentorum consortio populis copulata* (*ibid.*, VIII, 40).
157. *Virgb.*, II, 22-33.
158. *Exp. ev. Luc.*, III, 30.
159. *Ibid.*
160. Cfr. *Rt* 1, 15-17.
161. *Exp. ev. Luc.*, III, 31.
162. Cfr. *Vid.*, 32-33.
163. *Ibid.*, 33.
164. Cfr. *Spir. s.*, II, 4.
165. *Exp. ev. Luc.*, III, 36.
166. Cfr. *Apol. Dav.*, 14. En esta alegoría, Urías representa al demonio.
167. Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistola ad Corinthios*, LV, 6; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 20.
168. Cfr. *Ep. ex. c.*, 14 (63), 29.
169. *Est ergo ieiunium [...] virtutis incrementum, quod fecit etiam feminas fortiores, augmentum gratiae* (*Hel.*, 31).
170. Cfr. *Off.*, III, 124.
171. San Ambrosio la llama *castitatis feminam* (*Expl. ps. 118*, IV, 44) que L. F. Pizzolato traduce como «donna, modello di castità»: L. F. PIZZOLATO, *SAEMO* 9, p. 167.
172. Por ejemplo cfr. *Exh. v.*, 88; *Ios.*, 26; *Expl. ps. 118*, XVII, 25.
173. Cfr. ORÍGENES, *In Genesim Homilia*, XV, 2.
174. Un resumen del *exemplum* de Susana en *Spir. s.*, III, 41.
175. En *Ep.*, 56 (5), 3, Ambrosio pone en guardia a Syagrius, que está obrando con precipitación en su juicio a la virgen Indicia, acusada inicualemente como Susana.
176. Cfr. *Off.*, I, 9.
177. *Expl. ps.*, XXXVIII, 7; cfr. *Expl. ps.*, XXXVII, 45.
178. Cfr. *Off.*, I, 9; III, 90; *Abr.*, II, 36; *Expl. ps. 118*, XVII, 25.
179. Cfr. *Ep.*, 56 (5), 6. 16.
180. *Expl. ps.*, XXXVII, 45. Para san Ambrosio la desnudez es principalmente interior. Así también José aún cuando huye desnudo de la esposa del faraón, en realidad no está desnudo, pues *spoliatus quidem, sed non nudus aufugit [Ioseph], qui erat tecitor indumento pudoris. Non est enim nudus, nisi quem culpa nudaverit* (*Ios.*, 25).

181. Cfr. *Tob.*, 78. Recuérdese también el apelativo que a ojos de Ulpiano merece la auto defensora Afrania en D. 3, 1, 1 §5: *improbissima femina*.
182. *Exh. v.*, 86.
183. Cfr. *Off.*, I, 68; *Exh. v.*, 86.
184. *Expl. ps. 118*, XVII, 25; cfr. *Expl. ps. 118*, XVII, 26; *Exp. ev. Luc.*, X, 97.
185. Cfr. *Expl. ps. 118*, XX, 33-35; *Exp. ps.*, XXXVII, 45.
186. «Se puede alcanzar un mayor provecho con el ejemplo, puesto que se juzga fácil lo que ya se ha realizado y útil lo que ya se ha experimentado» (*Virgb.*, II, 2).
187. ORÍGENES, *De oratione* [Περὶ εὐχῆς], 13, 2-3.
188. Cfr. CIPRIANO, *De oratione Dominica*, 5; *Ad Quirinum*, II, 20;.
189. Recogidas en PG 54, 631-676.
190. Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Anna sermo*, II, 2-3.
191. Cfr. *Exps. ps. 118*, XVII, 9.
192. Además de las ya citadas sobre la oración de Ana, cfr. *Hel.*, 17 sobre el ayuno; *Exp. ev. Luc.*, I, 15 donde se la alaba pero sin que apunte ninguna virtud suya. En *Exh. v.*, 52-53 Juliana hace propias las palabras del canto de alabanza de Ana.
193. Cfr. *Vid.*, 37-42.
194. Cfr. *ibid.*, 33-36
195. Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistola ad Corinthios*, LV, 2-5; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 20.
196. Cfr. ORÍGENES, *In librum Iudicum homilia*, IX, 1.
197. Ni la fortaleza de las mujeres ni las demás virtudes eran desconocidas para la antigüedad. Por ejemplo están presentes en un escrito de Plutarco (†125 d.C.) que forma parte de las *Moralia* (242 E-263 C): Γυναικῶν ἀρεταί, «Sobre las virtudes de las mujeres».
198. *Vid.*, 37.
199. Cfr. *Vid.*, 38.
200. *Vid.*, 40; cfr. *Ep. ex. c.*, 14 (63), 29; *Hel.*, 29
201. Cfr. *Jdt* 10, 2-3; *Vid.*, 38.
202. Cfr. *Off.*, III, 83.
203. *Vid.*, 39.
204. Al fin de su hazaña Judit no se ensoberbece ni abandona el ministerio de la viudedad sino que, despreciando a todos los que querían casarse con ella, vuelve a despojarse de sus vestidos de fiesta y toma de nuevo los de viuda; cfr. *Vid.*, 42.
205. Cfr. 1 Tm 5, 11-12: «No admitas a las viudas jóvenes, porque cuando sus pasiones se contraponen a Cristo quieren casarse, e incurrn en culpa por quebrantar la fidelidad primera».
206. Así, por ejemplo, F. GORI, SAEMO 14/I, pp. 65-67, que sigue a A.V. NAZZARO, *La vedovanza nel cristianesimo antico*, «Annali della Facoltà di Letteratura e Filosofia della Università di Napoli» 14 (1983-1984) 1-30. F. Gori ofrece como muestra de esta comprensión lo que Nuestro Autor dice en *Exc. frat.*, II, 13; *Exam.*, V, 63; *Ep. ex. c.*, 14 (63), 64; *Expl. ps.*, 37, 25.
207. Por ejemplo, san Juan Crisóstomo afirma claramente en su Περὶ μοναυδρίας, 1 (SCh 138, pp. 162-166) que el lazo que une a los esposos se disuelve con la muerte. Y también señala que la mujer que se vuelve a casar no es fiel al recuerdo de su marido (cfr. *ibid.*, 2; pp. 166-170). No son posturas contrapuestas ni inconciliables: probablemente el pensamiento ambrosiano se mueva en estas mismas dimensiones.
208. 1 Co 7, 39.
209. Cfr. 1 Tm 5, 14.

210. Cfr. H. CROUZEL-F. FOURNIER-P. PÉRICHON, *Origène. Homélie sur s. Luc*, Sch 87, p. 262, nt. 1. Sobre los matices de la doctrina de Orígenes cfr. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1962, pp. 60s.
211. Entre los padres de Oriente el más indulgente es Epifanio de Salamina. Con gran dureza se expresan los Capadocios Gregorio de Nacianzo (Discurso 37, 8 [PG 36, 292]) y Basilio (*Ep.*, 188, 4; 160, 4; 199, 24, etc.): ambos establecen tiempos de penitencia para quienes contraigan segundas o terceras nupcias. Juan Crisóstomo muestra una posición que va equilibrándose con el paso de los años; cfr. B. GRILLET, *Jean Chrysostome. «A une jeune veuve; Sur le mariage unique»*, Paris 1968, pp. 46-52.
212. Cuando moría el marido se obligaba a la mujer a no contraer segundas nupcias antes de diez meses, para evitar la confusión que vendría en caso de que en este plazo la mujer tuviera un hijo.
213. Cfr. *Codex Iustiniani*, Lib. V, Tit. 9, Lex. 2 del año 381.
214. *Vid.*, 10.
215. *Off.*, II, 27.
216. También cfr. *Ep.*, 69 (72), 16.
217. Cfr. *Vid.*, 10; 12; 38.
218. 1 Co 7, 34.
219. Cfr. *Vid.*, 1. En realidad los primeros seis párrafos de este tratado están dedicados a establecer un paralelismo entre la viudedad y la virginidad. Este tipo de semejanzas estaban ya presentes en la antigüedad, si hemos de creer a la interpretación que algunos dan al texto de IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los de Esmirna*, XIII, 1: «salud también a las vírgenes llamadas viudas». Señala D. GEMMITI, *La donna in Origene*, Napoli 1996, p. 188: «Le vergini cristiane, decise a rimanere caste, erano chiamate “vedove” perché il loro ideale di vita si presentava analogo a quello delle vedove stesse, essendo ambedue caratterizzati soprattutto della professione di continenza».
220. *Vid.*, 45.
221. *Ibid.*
222. Cfr. *ibid.*, 52.
223. *Ibid.*, 44.
224. Jc 4, 9.
225. Cfr. *Vid.*, 47.
226. *Vid.*, 49.
227. Lc 4, 25-26; cfr. 1 R 17, 8-18, 1.
228. *Vid.*, 3
229. Cfr. *Vid.*, 6. En *Hel.*, 2 nuestra viuda es además ejemplo de sobriedad: [*vidua illa*] *quae quoniam devotionem cibo praetulit, meruit ut ariditati publicae sola non sentiret aerumnam*.
230. *Vid.*, 4.
231. Cfr. *Vid.*, 4. 5.
232. Cfr. por ejemplo *Vid.*, 6. 11.
233. *Vid.*, 16.
234. Cfr. Lc 2, 36-38.
235. *Vid.*, 12. La exégesis de san Pablo sobre la edad para hacer la profesión de viudedad (1 Tm 5, 11) tiene tintes negativos en san Jerónimo —conforme a su lenguaje en ocasiones satírico—, pero las conclusiones son similares a las de nuestro Obispo (cfr. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, Paris 1997, p. 277-290).

236. *Vid.*, 9
237. Cfr. *ibid.*; *Ios.*, 58.
238. *Vid.*, 22.
239. Cfr. *ibid.*, 53.
240. Cfr. *ibid.*, 54-56.
241. *Ibid.*, 27.
242. Nuestra viuda es ejemplo de pobreza espiritual (o riqueza espiritual, como la llama Ambrosio) en *Off.*, I, 149; *Paen.*, II, 82; *Virgb.*, I, 54.
243. *Vid.*, 30; cfr. *ibid.*, 31.
244. *Ep.*, 68 (26), 5.
245. *Ibid.*
246. Cfr. *Vid.*, 29; *Exb. v.*, 93; *Exp. ev. Luc.*, VII, 80; IX, 18.
247. Cfr. por ejemplo lo que dice en *Exp. ev. Luc.*, VIII, 75s.
248. *Exp. ev. Luc.*, V, 89
249. *Ibid.*, VI, 64.
250. Mt 11, 12: *A cuius [sc. Ioannis] diebus regnum caelorum cogitur; coegentesque diripiunt illud*, en la lectura de san Ambrosio.
251. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, VI, 54.
252. Cfr. Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30. «Apoderóse del reino de los cielos aquella mujer cananea que [...] ha forzado verdaderamente el reino, perseverando en la súplica, sabia en sus respuestas, creyente en sus palabras» (*Exp. ev. Luc.*, V, 113).
253. Cfr. Lc 8, 43-48. «Apoderóse del reino de los cielos la mujer que padecía el flujo de sangre; pues, mientras iba el Señor a casa de la hija del jefe de la sinagoga, ha gustado, como por un tacto furtivo, el remedio salvador» (*ibid.*); un desarrollo similar en *ibid.*, VI, 54-59.
254. Cfr. Lc 18, 1-8. «Esta viuda también lo ha arrebatado: reiterando sus súplicas, si no por su inocencia, al menos por su importunidad, ha obtenido ser escuchada» (*ibid.*, 114).
255. Estos ejemplos están recogidos sobre todo en dos partes de la «Exposición sobre el Evangelio de san Lucas» en los libros V y VI: V, 89-90. 113-115; VI, 54-59. 64. Aunque se trata de fragmentos separados y en libros distintos, conviene recordar que, como reconocen los estudiosos, la división actual de los libros de la *Expositio* no puede reconocerse como auténtica; cfr. G. TISSOT, *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de s. Luc*, SCH 45 bis, Paris 1971, p. 14 s.
256. *Si conversus ingemueris, tunc salvaberis*, en la lectura Ambrosiana de Is 30, 15, que es una traducción de la versión de los LXX.
257. *Paen.*, I, 22.
258. Ambrosio identifica esta pecadora (cfr. Lc 7, 36-50) con María de Magdala, que acompañaba al Señor, y «de la que habían salido siete demonios» (cfr. Lc 8, 2), y la distingue de María de Betania, que también unge los pies del Señor (cfr. Mt 26, 1-13; Mc 14, 3-9; Io 12, 1-8).
259. Cfr. *Ep. ex. c.*, 1 (41), 5-23; también cfr. *Exp. ev. Luc.*, VI, 17-20; *Paen.*, I, 31; II, 53. 66.
260. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, V, 92.
261. *Ep. ex. c.*, 1 (41), 12.
262. Cfr. F.E. CONSOLINO, *Dagli «exempla» ad un esempio di comportamento cristiano: Il «de exhortatione virginitatis» di Ambrogio*, «Rivista Storica Italiana» 94 (1982) 455-477, especialmente p. 473 s.

263. Obispo, según F.E. CONSOLINO, *o.c.*, p. 456, nt. 3; según F. GORI, *o.c.*, p. 209, nt. 27 no es necesario afirmar que se trataba de un obispo: podría haber sido sacerdote o diácono.
264. Cfr. F.E. CONSOLINO, *o.c.*, p. 455.
265. Cfr. *Exh. v.*, 21. 23. 24.
266. Cfr. *ibid.*, 27. 37. 49. 53.
267. Cfr. *ibid.*, 22. 29-31. 34. 50; 1 Co 7, 7-8.
268. *Exh. v.*, 25.
269. Cfr. 2 Tm 4, 7-8.
270. *Exh. v.*, 93.
271. *Ibid.*, 15.
272. Cfr. 1 S 1, 9-27.
273. Cfr. F. E. CONSOLINO, *o.c.*, p. 468, nt. 37.
274. *Exh. v.*, 52.
275. *Ibid.*, 26.
276. Cfr. *ibid.*, 27.
277. Cfr. *Ep. ex. c.*, 14, 110; 15, 7; *Paen.*, I, 4; *Inst. v.*, 50. 79. 105; *Hymn.* «*Veni, Redemptor gentium*», 14.
278. Cfr. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, «Traité de la virginité»*, SCh 119, p. 486 s., nt. 1.
279. Cfr. SAN ATANASIO, *Lettre aux vierges* (CSCO 151/*Copt. 20*, p. 64, 26-31). También san Gregorio de Nisa formula similares argumentos en su *Tratado sobre la virginidad*, XIX (SCh 119, pp. 484-492).
280. *Exh. v.*, 28. También cfr. *Virgb.*, I, 12.
281. *Ep. ex. c.*, 14 (63), 34.
282. Cfr. *Virgb.*, II, 17. Años después, en la *Exhortatio virginitatis*, 28 (c. 394), en vez de grupo de mujeres, María guía también al *pueblo* de los hebreos.
283. Cfr. *Inst. v.*, 106; *Ep. ex. c.*, 15 (42), 7.
284. Cfr. *Virgb.*, I, 12.
285. Cfr. F. E. CONSOLINO, *Veni huc a Libano: La sponsa del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio*, «*Athaeum*» 62 (1984) 399-415. La investigación sobre otros autores en pp. 403-406.
286. Cfr. *Virgb.*, I, 36. 62. Esta doctrina era ya común en época de nuestro Obispo. Por ejemplo, SAN ATANASIO, *Lettre aux vierges* (CSCO 151/*Copt. 20*, p. 71, 16; 72, 31; 74, 19-31).
287. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, II, 7: [*Maria*] *bene desponsata, sed virgo, quia est ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta*. Este texto es citado en la Const. dogm. *Lumen Gentium*, 63.
288. Aquí caben matizaciones pues, como es sabido, el vocablo *hortus* en el léxico ambrosiano es polisémico; sin embargo, en sentido amplio, puede aplicarse a la concepción cristianizada del alma platónica.
289. En *Isaac*, 2 los términos son fuertes, y subrayan la *virginitas mentis*.
290. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, VII, 180; IV, 13; *Bon. mort.*, 19.
291. *Exp. ev. Luc.*, IV, 13.
292. Cfr. Ct 2, 1-2; *Exp. ev. Luc.*, VII, 128.
293. Cfr. *Inst. v.*, 60; *Ep. ex. c.*, 14 (63), 46; *Exh. v.*, 29; *Virgb.*, I, 45.
294. Cfr. *Myst.*, 56; *Apol. Dav. alt.*, 47.
295. Cfr. *Virgb.*, I, 45; *Inst. v.*, 61; *Isaac.*, 48; *Exp. ex. c.*, 14 (63), 46.
296. Cfr. *Exh. v.*, 29.

297. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, FuP 12, p. 87 nt. 152; ejemplos de esta lectura en *Isaac*, 75; *Exp. ev. Luc.*, VII, 232; *Ep.*, 12 (30), 15; *Expl. ps 118*, X, 16; XIX, 28; XXII, 34.
298. Cfr. C. GRANADO, *La Confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo*, «Estudios Trinitarios» 27 (1993) 21-79; cfr. *Sacr.*, III, 8; VI, 6-8; *Myst.*, 42; *Expl. ps. 118*, X, 14; *Paen.*, II, 18; *Expl. ps.*, I, 44-45; *Spir. s.*, I, 79. 80.
299. Efectivamente, en relación con la virginidad, el *signaculum* puede tener sentido también físico. Así, en *Ep.*, 56 (5), 14; *Ep. ex. c.*, 14 (63), 33). Pero ordinariamente dice una manifestación de los frutos espirituales de la virginidad: cfr. *Ep.*, 34 (45), 6; *Exh. v.*, 35; *Inst. v.*, 52. 58. 11; *Virgb.*, I, 48.
300. Esa es la interpretación de R. D'IZARNY, *La virginité selon saint Ambroise*, Lyon 1952, p. 59.
301. *Virgb.*, I, 5.
302. «Y viene a propósito que hablemos de las vírgenes y comencemos este libro con su elogio, puesto que hoy celebramos el natalicio de una virgen» (*ibid.*).
303. Cfr. *ibid.*, I, 6-9.
304. Cfr. *ibid.*, 21.
305. Cfr. *ibid.*, I, 4.
306. Cfr. Mt 2, 17-18.
307. *Off.*, I, 204.
308. *Ep.*, 7 (37), 36-37.
309. Cfr. *Hym. Agnes beatae virginis*, 9-12.
310. A san Ambrosio habían llegado dos tradiciones diversas sobre el martirio de Inés: una señalaba que había sido degollada; la otra que primero había sido sometida al fuego y luego decapitada. Nuestro Autor no se decanta por ninguna en particular.
311. *Virgb.*, I, 7.
312. Cfr. *Hym. Agnes beatae virginis*, 21-24.
313. *Virgb.*, I, 9.
314. Cfr. E.E. MALONE *The monk and the Martyr*, Washington 1950, pp. 23-24; 59-60; E. DASSMANN, *Ambrosius und die Martyrer*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 18 (1975) 49-68.
315. *Virgb.*, I, 65.
316. *Virgo [...] est [...] sacerdotium castitatis. Virgo matris hostia est, cuius cotidiano sacrificio vis divina placatur (ibid., 32).*
317. Por ejemplo cfr. *Expl. ps.*, XLIII, 37; *Expl. ps. 118*, III, 7.
318. METODIO DE OLIMPO, *Simposion*, VII, 3.
319. Cfr. SAN CIPRIANO, *De habitu virginum*, 21; SAN JERÓNIMO, *Ep.*, 108, 31; 130, 5.
320. *Thecla doceat immolari (Virgb., II, 19)*. Lo mismo puede decirse de la virgen Antioquena (*ibid.*, II, 19-20), Pelagia (*ibid.*, III, 33) y Sotera (*ibid.*, III, 38; *Exh. v.*, 82).
321. Cfr. *Virgb.*, I, 10.
322. *Ibid.*, 9.
323. Un estudio sobre la muerte como desposorio en la tragedia griega en N. LORAUX, *Tragic ways of killing a woman*, Cambridge 1987, pp. 37-42.
324. Cfr. *Hym. Agnes beatae virginis*, 13-16.
325. Cfr. *ibid.*, 5-6.
326. Cfr. *Virgb.*, I, 8.
327. Cfr. *Off.*, I, 204; *Virgb.*, I, 7-8; *Hym. Agnes beatae virginis*, 9-12.

328. *Virgt.*, 39.
329. El relato del apócrifo en M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino 1966, p. 264 s. San Ambrosio narra el martirio de la joven en *Virgb.*, II, 19-20 y *Ep. ex. c.*, 14 (63), 34. En *Ep.*, 7 (37), 36 y *Virgt.*, 40 hay también breves alusiones, casi sólo nombrando a la mártir.
330. *Virgb.*, II, 19-20.
331. *quoniam et ipso aspectu virginitatis violatur sanctitas* (*Ep. ex. c.*, 14 [63], 34).
332. Aunque obviamente la consagración virginal abarca la totalidad de la persona, el cuerpo juega un papel relevante y propio. Así, afirma san Ambrosio: *Si corpus virginis dei templum est, animus quid est?* (*Virgb.*, II, 18). Por otro lado, el rito de la *velatio* tiene ante todo un sentido nupcial, como claramente se desprende de la homilía de Liberio en *ibid.*, III, 1-14.
333. Por ejemplo, cfr. *Virgb.*, II, 27.
334. Cfr. *ibid.*, I, 22. 31; *Vid.*, 13.
335. Cfr. *Virgb.*, III, 37-38; *Exb. v.*, 82.
336. Cfr. *Virgb.*, III, 38.
337. *Exb. v.*, 81.
338. *Ibid.*, 82.
339. Cfr. *Virgb.*, III, 32-36. San Ambrosio también menciona el ejemplo de Pelagia en *Ep.*, 7 (37), 37-38, con otras particularidades.
340. Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia encomiastica in s. Martyrem Pelagiam Antiochenam*, PG 50, 579-584.
341. Antes que el Crisóstomo, Eusebio de Cesarea recoge este hecho en su *Historia ecclesiastica*, VIII, 12, 2.
342. *Virgb.*, III, 32 La pregunta parece basada en la noticia de los mártires antioquenos que nos da Eusebio.
343. *Ibid.*
344. Cfr. *Hym.*, *Agnes Beatae Virginis*, 23-24: *Hic, hic ferite! | ut profluo cruore restinguam focos* (J. FONTAINE, *o.c.*, p. 379). También el quinto hermano Macabeo apaga el fuego de los altares con su sangre: *manabat e vulneribus cruor et [...] sanguis effusus ipsos flammaram extinguebat globos* (*Iac.*, II, 50).
345. Cfr. *Hym. Agnes Beatae Virginis*, 13-16.
346. Cfr. *Virgb.*, III, 35.
347. En el relato de Eusebio es la madre quien toma la iniciativa: EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 12, 3.
348. Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia panegyrica de sanctis martyribus Bernice et Prosdoce virginibus, et Domnina matre earum* (PG 50, 629-640).
349. *Ibid.*, 2.
350. *Abraham et Helias necem reformidant, mulieres autem quasi lutum pedibus suis mortem conculcarunt* (*ibid.*, 3 [o.c., 633]).
351. *Ibid.*
352. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, I, 26.
353. Cfr. *ibid.*
354. *Ep.*, 7 (37), 38.
355. FILÓN, *Quod omne probus liber sit*, 116 (OCFA, V, p. 142).
356. La carta está escrita al menos nueve años después del *De virginibus*, según señala M. ZELZER, *CSEL* 82/II, P. XXII.
357. *Ibid.*, 117.
358. *Ibid.*, 120-125.

359. El *de civitate Dei* comienza a escribirse alrededor del 413 y lo termina tal vez 13 años después, según señala C. COSTA en su introducción a SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* (*Corona Patrum Salesiana*, VII, p. XXVIII).
360. Cfr. F. GORI, *SAEMO* 14/I, p. 84 s.
361. Cfr. *Acta Sanctorum de SS. Didymo et Theodora, martyribus Alexandriae in Aegypto* en G. HENSCHENIUS-D. PAPEBROCHIUS, *Acta Sanctorum*, Aprilis, III, Antuerpiae 1675 (Impresión anastática: Bruxelles 1968), pp. 572-575.
362. Cfr. *Virgb.*, II, 22-24.
363. *Ibid.*, 25.
364. *Ibid.*, 26.
365. *Ubi cumque dei virgo est, dei templum est. Nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam* (*ibid.*, 26); cfr. ORIGENES, *In Exodum homilia*, VI, 12.
366. *Virgb.*, I, 142.
367. *Ibid.*, 30.
368. Cfr. *ibid.*, 32-33.
369. Es significativo que los textos marianos más amplios e importantes de san Ambrosio se encuentren en los escritos sobre la virginidad; de modo particular cfr. *Inst. v.*, 68-103; *Virgb.*, II, 6-18; *Ep. ex. c.*, 14 (63); 15 (42). También hay comentarios muy densos al *Magnificat* y a la muerte del Señor en la Cruz en *Exp. ev. Luc.*, II; X.
370. *Virgb.*, II, 7.
371. *Exp. ev. Luc.*, II, 17.
372. *Sit in singulis Mariae anima* (*Exp. ev. Luc.*, II, 26).
373. *Ibid.*
374. Cfr. *Ep.* 18 (70), 16; *Virgt.*, 20; *Exp. ev. Luc.*, X, 25.
375. Cfr. *Inst. v.*, 91-93. 109.
376. *Exp. ev. Luc.*, II, 7.
377. *Inst. v.*, 89.
378. Cfr. *Virgb.*, I, 12; *Inst. v.*, 87-92; *Vid.*, 16. Particularmente explícito el texto de *Virgb.*, I, 31.
379. F. GORI, *SAEMO* 14/I, p. 49 nt. 285.
380. Cfr. *Inst. v.*, 44. 49. 105; *Paen.*, I, 4; *Inst. v.*, 33; *Exh. v.*, 27; *Ep. ex. c.*, 14 (63), 33; *Inst. v.*, 105
381. *Per unam descendit, sed multas vocabit* (*Inst. v.*, 33).
382. *Inst. v.*, 50; también cfr. *Exp. ev. Luc.*, II, 29-30.
383. Hablando de la virginidad entre los paganos, se pregunta: «¿Qué clase de virginidad es ésta que se basa no en la pureza de costumbres, sino en los años, y que no es perpetua, sino sólo por un cierto tiempo?» (*Virgb.*, I, 14 [FuP 12, p. 70]).
384. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, II, 48 (*ad librum «De bono coniugali»*); también IDEM., *De haeresibus*, 82. Mismo menosprecio por la virginidad sentían los monjes Sarmatión y Barbaciano, que fueron a llenar de inquietud a la iglesia de Vercegli; cfr. *Ep. ex. c.*, 14 (63) 10s.
385. *Inst. v.*, 44.
386. Refiriéndose a su permanencia en la virginidad, afirma nuestro Autor: *sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra* (*ibid.*, 45).
387. *Virgb.*, II, 6.
388. Cfr. *Virgb.*, II, 7. 9-11. 14; *Inst. v.*, 50; *Exp. ev. Luc.*, II, 8.
389. Cfr. *Exp. ev. Luc.*, II, 17; 26-28.
390. Cfr. *Virgb.*, II, 15; *Expl. ps. 118*, IV, 17; XII, 1; XIII, 3.

391. Cfr. en *Exp. ev. Luc.*, II, 16 el comentario a las palabras de la Virgen *Ecce ancilla domini*; cfr. también *ibid.*, 22.
392. Cfr. *Virgb.*, II, 8.
393. Cfr. *ibid.*, 7.12; *Exp. ev. Luc.*, II, 20.
394. *Virgb.*, II, 7
395. *Ibid.*, 8.
396. *Et quae deum genuerat deum tamen scire cupiebat* (*Virgb.*, II, 8).
397. Cfr. *Inst. v.*, 49; *Exp. ev. Luc.*, X, 132.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	153
ÍNDICE DE LA TESIS	159
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	163
ABREVIATURAS DE LA TESIS	175
LOS <i>EXEMPLOS</i> FEMENINOS EN SAN AMBROSIO	177
CAPÍTULO I. CONTEXTO HISTÓRICO	177
A. INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD DEL SIGLO IV	177
1. La mujer en el derecho romano	178
a. La mujer en el derecho privado	178
b. La exclusión legal de la mujer de la vida pública	179
c. La actividad pública y comercial	179
2. La vida moral	180
3. La vida de las mujeres pobres.	180
B. ASPECTOS TEOLÓGICOS DE LA CONDICIÓN FEMENINA EN SAN AMBROSIO	181
1. La creación	181
a. Unidad de naturaleza	182
b. Imagen de Dios	183
2. El pecado original	184
3. La redención	185
4. Alegorías femeninas	186
5. Los dones de la mujer	190
a. La belleza femenina	190
b. La riqueza interior	191
C. INTRODUCCIÓN AL USO DEL <i>EXEMPLUM</i> EN SAN AMBROSIO	193
1. El <i>exemplum</i> histórico	193
2. La Biblia como fuente de <i>exempla</i>	194
3. Introducción al <i>exemplum</i> en los tratados morales ambrosianos ..	194

CAPÍTULO II
EN EL MATRIMONIO

A. LAS ESPOSAS DE LOS PATRIARCAS	196
1. Sara	196
a. Ejemplo de esposa	196
b. El nuevo nombre de Sara: Sarra, «la que gobierna»	197
2. Rebeca	198
a. El matrimonio ejemplar de Rebeca, su belleza y su castidad ...	198
b. «Rebecca, hoc est patientia» (Isaac, 1)	199
c. El misterio de Rebeca e Isaac	199
3. Raquel	200
B. LAS MUJERES DE LA GENEALOGÍA DE JESÚS	201
a. «Judá engendró a Farés y a Zara de Tamar» (Mt 1, 3)	201
b. «Salmón engendró a Booz de Rahab» (Mt 1, 5)	202
c. «Booz engendró a Obed de Rut» (Mt 1, 5)	203
d. «El rey David engendró a Salomón de la que fue mujer de Urías» (Mt 1, 6)	204
C. OTRAS MUJERES CASADAS	204
1. Ester: la eficacia del ayuno y la oración	204
2. Susana	204
a. Susana, en silencio, hablaba con Dios	205
b. La guarda de la castidad	205
c. La paciencia de Susana y el ejemplo del Señor	206
3. La oración de Ana, la madre de Samuel	206

CAPÍTULO III
EL EJEMPLO DE LAS VIUDAS

A. VIUDAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO	207
1. Judit de Betulia	207
a. La verdadera fortaleza	207
b. Viudedad y virginidad	208
2. Débora	210
a. La viuda Débora: madre, estadista, profetisa y juez	210
b. La alegoría en las gestas de Débora	211
3. La viuda de Sarepta y su tipología	211
a. El <i>exemplum</i> de la viuda de Sarepta	211
b. La viuda de Sarepta, tipo de la Iglesia	212
B. VIUDAS DEL NUEVO TESTAMENTO	212
1. Ana, la profetisa	212
2. La viuda de las dos monedas	213
a. La interpretación moral	213
b. La interpretación mística de la viuda y las dos monedas	214

3. La viuda de Naín y la oración de otras mujeres	214
a. La oración de las lágrimas	214
b. Lágrimas de arrepentimiento	215
C. EL EJEMPLO DE JULIANA	216
1. La familia de Juliana	216
2. Juliana y los ejemplos de la antigüedad	217
a. Pobre y generosa, como la viuda de las dos monedas	217
b. El voto de Ana, la madre de Samuel	217
c. Juliana y Santa María	217

CAPÍTULO IV
VÍRGENES Y MÁRTIRES

A. DOS VÍRGENES DEL ANTIGUO TESTAMENTO	218
1. María, la hermana de Moisés	218
a. La virginidad de María, la hermana de Moisés	218
b. María <i>dux</i>	219
2. La esposa del Cantar de los Cantares	219
a. El Esposo y la esposa	219
b. «Huerto cerrado»: la virginidad espiritual	220
c. «Fuente sellada»: el sello y la Imagen	220
B. VÍRGENES Y MÁRTIRES ADOLESCENTES	221
1. Inés	221
a. Santa Inés, ejemplo para todos	221
b. El martirio de la fe	221
c. La doble corona	222
d. Las nupcias de Inés	223
e. La madurez en la infancia	223
2. Tecla: la santidad de la consagración virginal	224
a. El relato de Tecla en sus fuentes y en san Ambrosio	224
b. El cuerpo de la virgen, templo de Dios	224
3. Sotera	225
C. INTEGRIDAD FÍSICA Y CASTIDAD ESPIRITUAL	226
1. Pelagia, Berenice y Prosdoco: morir antes que perder la virgi- nidad	226
2. La virgen antioquena, virgen para Dios	229
D. SANTA MARÍA	230
1. María, Madre de Dios, templo de Dios y tipo de la Iglesia	230
2. La virginidad perpetua de María	231
3. Las virtudes de María	232
CONCLUSIONES	233
NOTAS	239
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	255