

NOTAS TRINITARIAS
PARA UNA PNEUMATOLOGÍA DE LA VIRGINIDAD
SEGÚN SAN AMBROSIO

CARMEN ÁLVAREZ ALONSO
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

La terminología virginal ambrosiana no es uniforme porque la realidad que designa es muy rica y compleja de matices. La variedad de expresiones y términos con los que Ambrosio se refiere a la virginidad cristiana es sintomática. Bajo ropajes estilísticos, esconde una amplia gama de componentes de carácter eminentemente teológico.

Centraré la reflexión de estas páginas en algunos de esos aspectos teológicos, concretamente en los que más directamente se relacionan con la teología trinitaria ambrosiana o más incidencia pueden tener en el ámbito pneumatológico¹. Y, de forma más bien intencionada, me limitaré a elaborar estas notas trinitarias a partir de textos extractados –casi exclusivamente– de los cuatro tratados que el obispo milanés dedica al tema de la virginidad². Y

¹ En otro lugar he aludido ya al problema de la identidad teológica de la virginidad, subyacente en la bibliografía teológica actual relativa al tema, especialmente en lo que atañe a su dimensión pneumatológica, y a la falta de una verdadera síntesis teológica que fundamente, de manera sistemática y científica, en todas sus dimensiones, el misterio cristiano de la virginidad. Véase la presentación bibliográfica con la que justifico este dato: C. ÁLVAREZ ALONSO, “La verginità consacrata. Rassegna bibliografica”: *Rivista Liturgica* 5 (2001) 728-748.

² En ellos se basa fundamentalmente este estudio: AMBROGIO, *Verginità e vedovanza* 1 (*De virginibus-De viduis*); *Verginità e vedovanza* 2 (*De virginitate-De institutione virginis-Exhortatio virginitatis*) (en adelante, respectivamente: *Vgnb*; *Vgt*; *Inst*; *Exh*). Introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori (Opera Omnia di Sant’Ambrogio 14/1-2; Milano-Roma 1989); AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de D. Ramos-Lissón (Fuentes Patristicas 12; Madrid 1999).

digo 'de forma intencionada' porque, en el conjunto del *corpus* ambrosiano, estos cuatro tratados son obras aún muy poco conocidas, que no atraen demasiado el interés científico de los estudiosos³, en parte, quizá, por los complejos problemas de crítica interna y externa que presentan⁴. Y, sin embargo, son obras que, aunque tradicionalmente vienen catalogadas dentro del grupo ascético-moral, presentan un fondo teológico, de implicaciones muy ricas, que aún está por descubrir.

Vaya por adelantado, a modo de ejemplo, que sólo a partir del estudio de los textos en que recorre la terminología directa relacionada con la virginidad —es decir, los términos *virgo*, *virginitas*, *virgineus*, *virginalis*, y sus sinónimos—, y dejando al margen todos aquellos otros textos en que recorre terminología indirecta, simbólica o metafórica, podemos concluir —sólo en esbozo— una amplia tipología dentro de la *virginitas* ambrosiana.

En origen, el hombre es creado por Dios en un primer estado de 'virginidad' primigenia o nativa, que podríamos llamar 'virginidad creatural', o 'natural', por su relación estructural con la naturaleza humana creada. Ambrosio la vincula estrechamente a la teología de la *imago Dei*, al estado de inocencia primitiva o de *natura integra*, y a la gracia contenida en el acto creador de

³ Una buena síntesis panorámica del *iter* historiográfico ambrosiano desde finales del s. XIX hasta el momento del debate actual en G. VISONÀ, "Lo 'status quaestionis' della ricerca ambrosiana", en: L. F. PIZZOLATO-M. RIZZI (eds.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio. Milano 4-11 aprile 1997* (Studia Patristica Mediolanensia 21; Milano 1998) 31-71.

⁴ Algunas aportaciones, sólo de carácter parcial, que pueden ayudar a introducirse en el estudio de estas fuentes: A. V. NAZZARO, "Quibus libris manu scriptis tres S. Ambrosii De viduis, Exhortatio virginitatis, De institutione virginis sermones tradantur": *Vetera Christianorum* 18 (1981) 105-127; F. E. CONSOLINO, "Dagli 'exempla' ad un esempio di comportamento cristiano: la 'Exhortatio virginitatis' di Ambrogio": *Rivista Storia Italiana* 94 (1982) 455-477; *Id.*, "'Veni huc a Libano': la sposa del Cantico dei cantici come modello per le vergini negli scritti esortativi di Ambrosio": *Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia dell'antichità* 62 (1984) 399-415; F. CAPPONI, "Note ambrosiane II": *Bollettino dei classici* 8 (1987) 79-92; F. GORI, "Apunti su esegesi biblica e composizione del 'De virginitate' di Ambrogio": *Annali di Studi esegetici* 5 (1988) 201-214; *Id.*, "Emendazioni ambrosiane III. Gli scritti sulla verginità": *Orpheus* 10 (1989) 80-100; N. ADKIN, "Ambrose. De virginibus 2,2,10 and the 'Gnomes of the Council of Nicaea'": *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992) 261-270; D. RAMOS-LISSÓN, "En torno al alegorismo bíblico del tratado 'De virginitate' de San Ambrosio: los préstamos de los autores clásicos y cristianos", en: G. SCHÖLLGEN-C. SCHOLTEN (eds.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann* (Münster 1996) 450-463; L. F. PIZZOLATO, "L'Exhortatio virginitatis di Ambrogio (nel XVI centenario: 394-1994)": *Aevum* 69 (1995) 171-194; A. CAPRIOLI, "La verginità consacrata nell'azione e nel pensiero del vescovo Ambrogio": *Vita Consacrata* 32 (1996) 504-521.

Dios⁵. Esta 'virginidad natural' es diferente de la *integritas física*, entendida como esa propiedad natural que caracteriza la condición de incontaminación física y moral de la puericia. Ambrosio la compara a menudo con la condición propia de la naturaleza angélica. Cuando la virginidad viene vista desde una perspectiva ascético-moral dominante, Ambrosio la denomina con la expresión *virginitas carnis*, tradicional entre los autores cristianos antiguos al hablar de la virginidad. En clave cristiana, esta virginidad de la carne no se puede reducir a la sola y mera integridad física pues sólo se entiende desde el concepto paulino de la *caro*. Esta *integritas carnis* se finaliza y se vive de forma plenamente evangélica sólo cuando queda integrada en la *integritas mentis* o *virginitas mentis*. Esta realidad es ante todo espiritual, porque se vive en el espíritu; pero en perspectiva ambrosiana, está llamada a transformarse en una realidad teológica porque Ambrosio la vincula estructuralmente a la realidad de la inhabitación divina en el alma.

A este nivel de la *virginitas mentis*, vivida como filigrana de la gracia en el alma, podemos hablar ya, según Ambrosio, de virginidad propiamente cristiana. Los anteriores niveles de significado de la virginidad son, en cierto modo, comunes o asimilables a otras formas de continencia, de origen ritual o no, que se dan en ámbito pagano y/o profano. En la virginidad del espíritu comienza la virginidad del Espíritu –con mayúscula–, es decir, ese proceso de 'virginización' que es obra de la gracia y que va transformando nuestra virginidad de humana en divina. La va haciendo cada vez más a imagen de Dios. Porque, para Ambrosio, la virginidad cristiana es, ante todo, una nota definitoria del ser divino trinitario, que se nos ha revelado y hecho participable en la encarnación, a través de la virginidad de Cristo, de la virginidad de María y de su concepción también virginal. Todas las demás formas de 'virginidad' son una participación en esa 'virginidad' trinitaria que ha tomado forma y expresión humana en Cristo.

⁵ Ambrosio se hace eco aquí de una tradición más antigua, que él aplica al tema de la virginidad, sobre el *tonos* o *vigor*, ese soplo vital que mantenía al primer Adán íntegro, superando pasiones, imaginaciones y pensamientos. Ese tono inicial se perdió –aunque no totalmente– a causa del pecado y trajo como efecto inmediato, entre otros, la pérdida de la integridad nativa. Sobre el tema, cf. A. ORBE, "La atonía del espíritu en los Padres y teólogos del s. II": *Ciudad de Dios* 181 (1968) 484-528.

1. *La virginidad como nota definitoria del ser divino*

La definición ambrosiana de virginidad tiene su primer significado en la Trinidad, *...quia principium omnium Trinitas est et trinitatis primatus super omnia est*⁶. Se trata de una propiedad que pertenece estructuralmente al ser del Dios Uno, en cada una de sus tres Personas divinas y que es el fundamento y origen absoluto de la virginidad cristiana. Todas las demás formas humanas de virginidad, especialmente la cristiana, son expresiones más o menos directas, o más bien, diversas formas de participar en esa única y común nota trinitaria que es la verdadera virginidad.

Entre los autores de la tradición cristiana que inspiraron a Ambrosio en este punto merece especial mención Gregorio de Nisa, aunque la idea de esta forma de pureza del ser divino está ya esbozada en el ámbito de pensamiento platónico y/o neoplatónico⁷. Son conocidos algunos aspectos que emparentan los cuatro tratados ambrosianos sobre la virginidad con el *De virginitate* de Gregorio⁸. En este tratado, el nisenio es el primer autor que menciona la virginidad como una perfección propia de la naturaleza divina y de las relaciones que distingue a cada una de las Personas divinas en el seno de la Trinidad. La virginidad se identifica con la pureza esencial y la incorruptibilidad del Espíritu Santo, con la incorruptibilidad de un Padre que engendra al Hijo sin pasión y con la pureza e impassibilidad de la generación

⁶ *Inst* 68.

⁷ Cf., por ejemplo, PLOTIN, *Ennéades* (Collection des universités de France 1; Paris 1960) I,2,3: "L'âme, ainsi disposée, pense l'intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu. Car l'être divin est pur de tout corps et son acte également..."

⁸ La relación entre virginidad y contemplación de Dios: "L'âme qui, par l'incorruptibilité, acquiert la puissance de connaître cette lumière: la véritable virginité et le zèle pour l'incorruptibilité aboutissent à ce but, qui est de pouvoir, grâce à elle, voir Dieu" (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* [Sources Chrétiennes 119; Paris 1966] XI,6); la idea del primer hombre creado a imagen de Dios sin mezcla ni contaminación: "Cet animal intelligent et raisonnable, l'homme, oeuvre et imitation de la nature divine et sans mélange (ἀκήρατος)..." (*ibid.*, XII,2); la comparación de la casa aplicada al alma: "Elle voit la maison qui est véritablement sienne toujours florissante de tous les biens excellents, à cause de la présence et de l'inhabitation permanente du maître de cette maison" (*ibid.*, III,8). Un eco ambrosiano del *Traité de la virginité* VII,2 ("En effet dans la mesure où il définit le mariage comme abominable, il se stigmatise lui-même en le blâmant") se encuentra en *Vgnb* I,34-35:----- . Sobre esta relación entre Ambrosio y Gregorio de Nisa, cf. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris 1944)-----.

del Hijo incorruptible⁹. Ambrosio ampliará este tema del origen trinitario de la virginidad cristiana con un desarrollo pneumatológico vinculado principalmente a la encarnación y a la teología de la participación que de ella deriva. Precisamente uno de los dinamismos propios de la obra virginizadora del Espíritu en el hombre será éste, el de hacerle participable y actuar en él esa cualidad virgínea naturalmente más propia del ser divino trinitario que del ser humano. Esta obra del Espíritu comienza primeramente en la encarnación virginal del Verbo y en el misterio de la virginidad de María, y se prolonga en el espacio y en el tiempo concretos de cada hombre a través de la realidad de la inhabitación divina.

Hay diversos pasos ambrosianos sobre teología trinitaria y sobre la pre-existencia del Verbo que ofrecen presupuestos explícitos para concluir ese carácter virginal del ser divino y de sus relaciones. Algunos de esos textos, leídos desde su natural contexto polémico antiarriano¹⁰, insisten reiteradamente en la consubstancialidad y coeternidad de cada una de las Personas divinas¹¹. El Padre y el Verbo son coeternos, porque si el Verbo *erat in principio*, el Padre es *principium*; el Verbo *erat apud Patrem* porque es *virtus inseparabilis Patris*; es *iustitia de Patre*, *virtus de potente*, *lumen ex lumine*, *verus Deus ex Deo vero* porque el Hijo es *non impar generantis*, *non potestate discretus*¹². Todas las propiedades que definen la naturaleza divina del Padre la

⁹ Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* II,1: "Il nous faut en effet beaucoup d'intelligence pour arriver à connaître l'excellence de cette grâce dont l'idée accompagne celle de Père incorruptible, car c'est bien un paradoxe que la virginité soit trouvée chez un père, qui possède un fils et l'a engendré sans passion. Elle est comprise en même temps que le Dieu Fils unique, chorège de l'incorruptibilité, puisqu'elle a resplendi simultanément avec la pureté et l'impassibilité de sa génération: encore la même paradoxe, que la virginité achemine à la pensée d'un Fils. Elle est contemplée également dans la pureté essentielle et incorruptible du Saint-Esprit, car en parlant de pureté et d'incorruptibilité, on désigne sous un autre nom la virginité".

¹⁰ La síntesis, quizá más completa, sobre esta polémica en su vertiente ambrosiana, la ofrece M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 11; Roma 1975) especialmente 435-442.

¹¹ Cf, por ejemplo, *Vgnb* III,4: *Si igitur virtus Dei Christus, numquid aliquando sine virtute Deus? Numquid aliquando sine Filio Pater? Si semper utique Pater, utique semper et Filius. Perfecti ergo Patris perfectus est Filius. Nam qui virtuti derogat derogat ei cuius est virtus. Inaequalitatem non recipit perfecta divinitas...; Inst 68: unus Deus, unum nomen, una divinitas, una maiestas...unicus solus sine peccato...*

¹² Cf. *Vgnb* III,2-3: *...iustitia de Patre, virtus de potente, lumen ex lumine, non impar generantis, non potestate discretus, non verbi extensione aut prolatione confusus, et cum Patre mixtus, sed ut a Patre generationis iure distinctus sit (...). Quod erat, inquit, in principio: habes eius aeternitatem; et erat, inquit, apud Patrem: habes indiscretam a Patre inseparabilemque virtutem; et Deus erat Verbum: habes eius divinitatem (...). Patris virtus, quia divinitatis in eo corporaliter*

definen simultáneamente en el Hijo y en el Espíritu, precisamente en virtud de ese acto generativo eterno¹³, que precisamente porque es 'virginal' garantiza esa consubstancialidad divina.

Un paso ambrosiano especialmente significativo para este tema, considerado en su doble nivel estilístico y teológico, es *Vgt* 63¹⁴. Ambrosio alude a esa virginidad divina a través de la metáfora del *vas caeli*, el Padre, que contiene eternamente el *unguentum* del Verbo perfumado de Espíritu. En las cuatro obras que aquí considero, es la única vez que describe con esa imagen –intencionadamente, dado el contexto polémico antiarriano en que aparece– la actividad y el ser del Verbo y del Espíritu en el seno del Padre: *Semper hoc unguentum erat, sed erat apud Patrem, erat in Patre. Olebat tantum angelis et archangelis, tamquam intra vas caeli. Aperuit os Pater dicens...* Utilizada en contexto trinitario, esta imagen del *vas* sirve para describir poéticamente la unidad de naturaleza divina y, a la vez, la distinción entre las tres Personas; pero insiste sobre todo en la idea de consubstancialidad. El *unguentum* es diferente del Padre, es '*apud*' *Patrem*¹⁵; pero es coexistente y consubstancial a Él, porque existe eternamente '*in*' *Patre*. También el *odor* es distinto del Padre y del unguento mismo del Verbo, aunque está en ambos: es el *odor* del unguento pero también perfuma el *vas* que contiene a ambos: *olebat... tanquam intra vas caeli*.

habitat plenitudo. Quem Pater ita diligit, ut in sinu portet, ad dexteram locet, ut sapientiam dicat, ut virtutem noverit; Vgt 18: sed semper dilectus, verus Deus ex Deo vero. Estas expresiones, junto con el esquema de la generación por la palabra (*ex ore*) –que aparecerá en *Vgt* 63– y en el amor (*ex corde*), son utilizados expresamente por Ambrosio para resaltar el carácter inmaterial de la generación divina del Verbo frente a la filiación materialista y subordinacionista de los arrianos. Ya desde Justino, Taciano y Teófilo se intentaba explicar la generación eterna del Logos utilizando el esquema del doble estado del verbo y la analogía de la palabra. En Ambrosio, como en casi todos los escritores antiguos, también se encuentran rastros de esas categorías. En realidad, la distinción entre *λόγος ἐνδιάθετος* y *λόγος προφορικὸς* es estoica. Como categoría cristiana designa al Verbo divino, inmanente en el seno de Dios o manifestado exteriormente, y describe su origen eterno como una categoría intelectual. El esquema fue esbozado por Taciano y utilizado sobre todo por Teófilo; pero también Justino y Tertuliano (cf. R. CANTALAMESSA, *La cristología di Tertulliano nelle sue fonti bibliche e patristiche* [Friburgo-Svizzera 1962]) afirmaron el origen del Verbo por vía intelectual.

¹³ Cf. *Vgnb* III,3: *Pater genuit ut aeternum, ex utero generavit ut Filium, ex corde eructavit ut verbum*.

¹⁴ Comentado también por P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3* (*Verba seniorum* 7; Roma 1975) 227-228.

¹⁵ La preposición *apud* con acusativo pone de relieve la idea de distinción ("delante de, junto a"), mientras que *in* acompañada de ablativo resalta la idea de inclusión, "estar dentro de".

Y aunque el acento semántico y teológico de estas imágenes recae no tanto sobre la persona del Espíritu Santo cuanto sobre la misma e igual naturaleza divina de los Tres, sí que se matiza de Él, a través de la forma verbal *olebat*, su modo peculiar y propio de ser y actuar. El Espíritu es, por tanto, la *spiratio* del Padre y del Verbo, porque es el perfume que está en ambos y que los dos exhalan. El Padre genera eternamente al Verbo dándose a sí mismo en Él: *Aperuit os Pater dicens...* Y lo genera virginalmente, es decir, en la *spiratio* del Espíritu: en un acto generativo esencialmente puro y absolutamente incontaminado, ajeno a cualquier impuridad extraña a la naturaleza divina de los Tres. El Padre está íntegramente en el Verbo como en sí mismo; sabiéndose a sí mismo en Él por medio del Espíritu, conoce y contempla en el Verbo su misma naturaleza, comunicada pura y virginalmente en ese mismo Espíritu.

Sólo desde esta consubstancialidad divina Ambrosio puede hablar de la *castitas* e *integritas* del ser divino en cada una de sus tres Personas. En *Vgt* 18 nuestro autor las iguala a la *virtus*, la *sapientia* y la *sanctitas* de Cristo, a través de una *anaphora* sintáctica: *Non vides quia Christus est Dei virtus, quia Christus est Dei sapientia, quia Christus est sanctitas, quia Christus est castitas, quia Christus est integritas...*? Esta *castitas* e *integritas* que definen la doble naturaleza de Cristo son las que el Padre comunica virginalmente al Verbo cuando lo genera en el Espíritu; porque el Verbo es *figura Dei* e *imago substantiae Patris*, *...qui Paternae ambitum exaequans naturae totum quicquid a Patre divinitatis adsumpsit expressit*¹⁶. El Verbo se ha encarnado como *integritas Dei* y *castitas Dei* por ser Él consubstancial al Padre¹⁷; y lo hace, además, como Verbo consubstancial al Espíritu. Por tanto, si la *castitas* es una propiedad del Verbo, en cuanto Hijo generado virginal y eternamente por el Padre, lo es también del Espíritu, en quien el Padre genera a ese Verbo. La cualidad virgínea, en cuanto propiedad divina del Verbo recibida en el Espíritu, pertenece a su ser *imago substantiae Patris*. Y es ese único Verbo virginal intratrinitario el que se nos ha revelado como *imago Patris* en la humanidad de Cristo, la que el Espíritu Santo formó virginalmente en el

¹⁶ Cf. *Vgnb* I,48: *...figura Dei Christus eluceat, qui Paternae ambitum exaequans naturae totum quicquid a Patre divinitatis adsumpsit expressit; Exh* 57: *Lumen Filius est, lumen et Pater qui videtur in Filio, quoniam Filius splendor gloriae Patris et imago substantiae eius est.*

¹⁷ La misma idea, resaltada también con anáforas, en *Vgt* 19: *nemo tulit Dei virtutem, nemo tulit Dei sapientiam, nemo tulit venerabilem castitatem*, y en *Vgt* 22: *noli tangere Dei virtutem, Dei sapientiam, reverendam integritatem, honorabilem castitatem*. En este último texto los adjetivos *venerabilis*, *reverendus* y *honorabilis* insisten en la idea de la virginidad como cualidad digna de honor y reverencia, precisamente por su carácter originariamente divino.

seno de María. En definitiva, es el Espíritu quien virginiza al Padre y al Hijo en ese darse puro y continuo que es la generación eterna. Como es también Él quien garantiza el carácter virgíneo de toda la encarnación del Verbo.

La cualidad virgínea define estructuralmente el ser y las relaciones divinas. El modo virginal es el modo de ser más conforme y connatural a la divinidad, pues *quid autem est castitas virginalis nisi expers contagionis integritas? Atque eius auctorem quem possumus aestimare nisi immaculatum Dei Filium, cuius caro non vidit corruptionem, divinitas non est experta contagionem?*¹⁸. De nuevo resuena aquí el eco antiarriano de Ambrosio. Esta contaminación de toda creaturalidad o materialidad es necesaria y esencial a su naturaleza por el hecho mismo de ser divina. No hay en Dios mezcla alguna con nada que no sea Él mismo, es decir, nada de creaturalidad, materialidad, contingencia... Su ser divino es absolutamente simple e idéntico a sí mismo porque es íntegramente puro¹⁹. Y, por la consubstancialidad, ese carácter virgíneo es igualmente idéntico y común a las tres Personas divinas. Si lo posee el Verbo, por generación virginal del Padre, es también del Espíritu por ser dinamismo generativo del Padre, su *spiratio*; es el modo propio del Espíritu en el ser y actividad del Padre y del Verbo por ser *spiratio* de ambos. Y si *principium omnium Trinitas est*²⁰, también lo es de la virginidad humana. Por ello, cuando Ambrosio alude a la virginidad como una de las propiedades

¹⁸ Vgnb I,21: *Quid autem est castitas virginalis nisi expers contagionis integritas? Atque eius auctorem quem possumus aestimare nisi immaculatum Dei Filium, cuius caro non vidit corruptionem, divinitas non est experta contagionem? (...) Christus ante virginem, Christus ex virgine, a Patre quidem natus ante saecula, sed ex virgine natus ob saecula. Illud naturae suae, hoc nostrae utilitatis. Illud erat semper, hoc voluit. Cf. también Vgnb I,11: Quis autem humano eam possit ingenio comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus, aut quis naturali voce complecti quod supra usum naturae sit?*

¹⁹ Esta idea de la naturaleza divina que no ha experimentado contagio alguno, ni carnal ni moral, evoca el tema del contagio moral y del *status* del 'bien nacido' de las clases altas de la sociedad romana. El *status* propio del elevado aristócrata romano impedía que, en sus relaciones sexuales, se sometiese, física o moralmente, a un inferior de uno u otro sexo. Inferior era considerada la mujer; pero no, según este sentido la esposa, que por el *matrimonium* adquiría la misma condición social del cónyuge. En el código moral estaba el temor al afeminamiento y la dependencia emocional, porque podían corromper la superioridad del 'bien nacido' y alterar la imagen pública propia del varón de clase alta. Sobre el tema, cf. P. BROWN, "La Antigüedad tardía", en: P. ARIÈS-G. DUBY (eds.), *Historia de la vida privada* (Madrid 1990) 237-238. La divinidad del Verbo no sufrió contaminación alguna, de ningún tipo, con nada inferior a su misma naturaleza divina. Es otra manera de negar cualquier tipo de creaturalidad o materialidad, siempre en contexto antiarriano, y de afirmar la pureza o el carácter virginal propio de la naturaleza divina.

²⁰ *Inst* 68.

definitorias de las dos naturalezas de Cristo, *cuius caro non vidit corruptio-nem, divinitas non est experta contagionem*²¹, lo hace en referencia al paradigma de la virginidad trinitaria, la que el Verbo preexistente ha recibido del Padre y ha tomado forma humana en Cristo, y la que el Espíritu virginal actúa en ambos.

Esta matriz trinitaria de la virginidad cristiana reaparece, de forma más poética pero no eso menos teológica, en *Vgnb* I,11. Es un texto elaborado en clave simbólica, pero con profundos matices de teología trinitaria y esponsal. En él la virginidad cristiana está personificada en una esposa *quae sponsum sibi invenit in caelo*, es decir, unida al Verbo eterno y virginal: *haec... Verbum Dei in ipso sinu invenit Patris et toto hausit pectore*²². Esta unión virginal que el Padre y el Hijo tienen en el Espíritu es asemejable a la unión esponsal que, en el plano humano, es la mayor que puede darse entre criaturas. En su unión con el Verbo-Esposo *in ipso sinu*, la esposa, la virginidad cristiana, lo recibe todo de Él; y lo recibe de forma virginal, es decir, en el Espíritu, igual que en Él el Hijo lo recibe todo del Padre. Ésta es la cumbre de la virginidad cristiana, la unión esponsal, y a la vez virginal, entre el alma y el Verbo, una de las expresiones más cercana y directa de la comunión trinitaria.

Por ello, Ambrosio insiste en que la virginidad cristiana es un modo de vida extraño y ajeno a la naturaleza humana, pues *supra usum naturae sit*. No es el modo de vida común y usual del hombre; es más bien, y en sentido propio, el de Dios, acercado al hombre sólo porque el Verbo lo hizo comunicable en sí mismo por su encarnación: *Quis igitur neget hanc vitam fluxisse de caelo, quam non facile invenimus in terris, nisi postquam Deus in haec terreni corporis membra descendit?* (*Vgnb* I,11). Sólo Él pudo dar origen temporal e histórico a una forma de vida en cierto sentido más divina que humana. Porque en Cristo se humanó y se nos reveló el ser virginal de Dios: primeramente, en sí mismo, por ser Dios encarnado en una humanidad virginal; además, en el modo virginal en que se realizó su nacimiento temporal, en el cual se nos ha revelado de forma analógica la acción 'virginizadora' del Espíritu Santo dentro del dinamismo generativo del Padre; a través de María, porque su virginidad salvaguarda y protege la divinidad de Cristo y su preexistencia eterna como

²¹ *Vgnb* I,21.

²² *Quis autem humano eam possit ingenio comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus, aut quis naturali voce complecti quod supra usum naturae sit? E caelo arcessivit quod imitaretur in terris. Nec immerito vivendi sibi usum quaesivit e caelo quae sponsum sibi invenit in caelo. Haec nubes aera angelos sideraque transgrediens Verbum Dei in ipso sinu invenit Patris et toto hausit pectore.*

Verbo del Padre²³. Por tanto, todas las formas humanas de virginidad, especialmente las formas de virginidad cristiana, tienen en esta Trinidad su origen y fin último, el paradigma... *quod imitaretur in terris*²⁴.

La Trinidad es, por tanto, la patria de la virginidad, su *genitalis domicilium*, pues *ibi incola est: ...ac prius ubi sit patria definiamus: si enim ibi est patria ubi genitale domicilium, in caelo profecto est patria castitatis. Itaque hic advena, ibi incola est*²⁵. La Trinidad es la *virgo Hierusalem* de la que mana el agua divina del Espíritu Santo, que fecunda virginalmente a la Iglesia, en sí misma y en sus miembros²⁶. En esa ciudad santa, la Jerusalén del cielo, los únicos habitantes son la *castitas* y la *pudicitia*²⁷; por eso la virgen consagrada cristiana en cierto modo vive ya allí, precisamente por su condición inmaculada, que la hace más connatural y conforme a Dios que al mundo.

2. La virginidad como munus Patris

En la oración consacratoria recogida al final del tratado *De institutione virginis*, Ambrosio, dirigiéndose al Padre, llama a la virgen *munus tuum*²⁸. La

²³ Es claro en Ambrosio el paralelismo estilístico y teológico entre la virginidad de María en la concepción virginal del Verbo y la virginidad del Padre en la generación eterna del Verbo, ambos por obra del Espíritu. Es más, La virginidad perpetua de María es expresión humana e histórica de la virginidad eterna del Padre. Sobre el tema puede verse C. ÁLVAREZ, "Spirito Santo e verginità di Maria nelle opere ambrosiane sulla verginità": *Theotokos* (2004) (en prensa).

²⁴ Cf. *supra* nota 21.

²⁵ *Vgnb* I,20. En el derecho romano el *domicilium genitalis* era distinto del *domicilium marital*. La esposa quedaba obligada por el *matrimonium* a compartir este *domicilium* del marido y no podía abandonarlo, salvo en caso de *divortium*. Sobre el tema cf. P. FUENTESECA, *Derecho privado romano* (Madrid 1978) 380. El uso ambrosiano de la imagen del *domicilium* se refiere, por tanto, a la encarnación del Verbo: Ambrosio identifica esta esposa con la virginidad, que empezó a tener forma humana, o más bien cristiana, a partir de los desposorios entre el Verbo y la naturaleza humana en el acto de la encarnación.

²⁶ Cf. *Vgnb* I,22: *Qualis est haec virgo, quae trinitatis fontibus irrigatur, cui de petra fluunt aquae, non deficiunt ubera, mella funduntur? Ergo a Christo non deficiunt ubera, claritas a Deo, flumen ab Spiritu. Haec est enim Trinitas, quae Ecclesiam suam irrigat, Pater, Christus et Spiritus.*

²⁷ Cf. *Vgt* 85: *Illa est ergo civitas Hierusalem quae in caelo est, in quam iam quasi perfecta et immaculata servaris, non enim intrat in eam omne commune. Communis castitas non est, communis pudicitia non est...; Exh* 28: *virgo est civitas illa Ierusalem quae in caelo est, in quam nihil intrat commune atque immundum.* Esta *civitas* es el alma, en *Vgt* 48. 76, la Iglesia, en *Vgt* 85. 87, o el estado escatológico, en *Vgt* 89. 90.

²⁸ *Inst* 108: *Intende igitur, Pater, in tuum munus, cui sanctificando nullius consilium quaesisti, sed ipse sine ullo petitore atque arbitro tantam contulisti gratiam...* El contexto litúrgico de esta

consagración de su virginidad –y el concreto estado de vida que genera– es un don divino, un *munus Patris*, efecto de una elección santificadora y de un don que proceden exclusivamente de la voluntad libre y absoluta del Padre: *nullius consilium quaesisti... sine ullo petitore atque arbitro*. Y es en esa voluntad en donde se sitúa el origen absoluto de la virginidad consagrada cristiana.

En Ambrosio la idea del Padre como origen y fin último de la virginidad cristiana está estrechamente vinculada a la doctrina de la creación, y más concretamente a su autoría creadora. Los textos ambrosianos que aluden a la obra creadora del Padre tienen un trasfondo claramente polémico; su clave interpretativa son los enunciados cristológicos que cuestionaban los círculos arrianos milaneses²⁹. Precisamente contra el subordinacionismo arriano, insistirá Ambrosio en la consubstancialidad entre el Padre y el Hijo, también en lo que respecta a la doctrina de la creación, pues en el orden creatural Cristo es el brazo del Padre, que completa y lleva a cumplimiento la obra por Él iniciada³⁰. Reconoce a ambos una autoría en la actividad creadora, fundamentada en la unidad de naturaleza y de acción. El Padre es *conditor rerum*³¹; el Hijo es *brachium Patris* y, como Él, *creator omnium*³².

oración, pronunciada durante una ceremonia de consagración, refuerza la idea del Padre como creador e iniciador absoluto de la virginidad. R. D'IZARNY, "Mariage et consécration virginale au IV^e siècle": *Vie spirituelle* 24 (1953) 103, precisa que se trata de una oración de santificación de la virgen emparentada con un prefacio de consagración de vírgenes del *Sacramentario Leoniano*.

²⁹ Sobre el tema véase SIMONETTI, o. c., especialmente 435-442.

³⁰ *Vgnb* I,50 y *Vgnb* III,3 son los dos únicos textos ambrosianos en los que aparece la metáfora del *brachium Patris*. En *Vgnb* III,3 se sigue el significado bíblico tradicional. Sobre las coincidencias semánticas entre el término *rûah* y otros términos como mano, brazo, dedo de Dios, que en la Biblia aparecen también usados metafóricamente para referirse a la triple actividad de Dios como Creador, Salvador y Juez: A. QUERALT, *Aspetti pneumatologici della spiritualità cristiana* (Roma 1981) 130-159.

³¹ Cf. *Vgnb* III,34: *Te, rerum conditor, precamur, Deus...*

³² Cf. *Vgnb* III,3: *Ipse est Patris brachium, quia creator est omnium, Patris sapientia, quia ex Dei ore processit, Patris virtus, quia divinitatis in eo corporaliter habitat plenitudo*. Sobre la relación de sinonimia entre *brachium*, *virtus* y *sapientia* y la definición ambrosiana de creación como *operatio communis* del Padre y del Hijo, se vea F. SZABÓ, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise* (Roma 1968) 50-56. La sinonimia se resalta, además, en el plano estilístico, con el paralelismo gramatical entre las tres partes del texto. Ambrosio afirma la igual autoría del Padre y del Hijo en la creación frente a los arrianos que reconocían al Hijo como único generado, o creado, por el Padre con vistas a la creación del mundo. El Hijo era la única criatura directa del Padre y todo el resto de la creación era obra directa suya por voluntad del Padre. Este es el sentido arriano del Hijo creador. Sobre el tema: SIMONETTI, o. c., 48-49.

Esa misma autoría creadora del Padre se proyecta, en cierto modo, sobre el don de la virginidad cristiana. En el orden de la gracia, el Padre interviene en la obra espiritual de la virginidad a través de una creación permanente, que se traduce en un don continuado en el tiempo. Él es quien sostiene constantemente los esfuerzos y los méritos de la virgen: *Tu, Deus Pater omnipotens, suffragia commendationis adiunge*³³. En *Inst* 111 es el *Pater caritatis et gloriae* que protege ese don en el alma, sosteniendo y reavivando en ella la caridad y la gracia: *tuere igitur ancillam tuam, Pater caritatis et gloriae... suscite in ea gratiam, et resuscites caritatem*. El Padre es el santificador y consagrador de la virginidad, el que sostiene y fortalece las virtudes: *...sanctifices eam in veritate, in virtute confirmes, in caritate connectas... (Inst 113)*; por la acción de la caridad del Espíritu va revistiendo al alma de la pureza e incontaminación propias de la divinidad: *his igitur famulam tuam indue vestimentis, quae in omni tempore munda sint (Inst 110)*. A partir de ese don primordial y originario del Padre, toda la actividad de Cristo y del Espíritu, en orden a la obra virginizadora de la gracia en el alma, tienen su origen continuo en el Padre: si el Verbo es *Filius*, la virgen es *filia* y *famula sua*³⁴ y el Espíritu la *filietas*, porque Él es *Pater*. Si el Espíritu Santo es *vinculum caritatis*, el Padre es *Pater caritatis*. Si el Espíritu es *gratia*, el Padre *suscitat gratiam*. Si el Espíritu Santo es *caritas*, el Padre *resuscitat caritatem* y *connectat in caritate*³⁵.

Esta teología del Padre, origen personal de la virginidad cristiana, queda especialmente resaltada con la imagen de la *virga lesse*. Recorre en *Inst* 59, al hilo del comentario a *Is* 11, 1: *Virga quoque a radice virginitas est; sic enim scriptum est: "exiet virga a radice lesse et flos a radice eius ascendet". Non cavata est haec virga, sed solida. Nemo ergo adurat virgam tuam, ut florem suum custodiat. Virga es, o virgo, non curveris, non inflectaris in terram, ut in te flos paternae radicis ascendat*. De la *annominatio* o paronomasia *virgo / virga*, advertida sobre el plano estilístico y formal, Ambrosio pasa fácilmente a la afirmación teológica del cristocentrismo de la virginidad cristiana y a su

³³ *Inst* 109: *Sed ut ista procedere possit meritorum gratia, tu, Deus Pater omnipotens, suffragia commendationis adiunge*.

³⁴ *Filia* recorre en total 22 veces: *Vgnb* I, 6. 41 (*bis*); III, 1. 3; *Vgt* 48 (*bis*)-49. 52 (*bis*). 100. 121. 127. 131 (*bis*); *Inst* 60. 87. 97. 100 (*tris*); *Exh* 84. En *Inst* 45 y *Exh* 17, citando *Is* 56,3-5, los términos *filius-filia* se refieren a los eunucos. Y con sentido literal aparece en: *Vgnb* I, 25-26. 31-34. 45-46. 53. 58. 64; II, 36; III, 6. 27. 31 (*tris*). 35; *Vgt* 1. 5. 6-7. 9-10. 38. 42. 87. 91; *Inst* 1. 21. 26. 29 (*tris*). 32. 36. 38. 101 (*tris*); *Exh* 11-12-13 (*quattuor*). 14 (*quinque*). 15-16 (*bis*)-17. 19. 24-25. 32. 34 (*bis*). 36-37 (*tris*). 42. 45. 51 (*tris*)-52 (*bis*). 53-54-55 (*bis*)-56. 65. 69. 81. 90-91. 93.

³⁵ Cf. *Inst* 111. 113.

raíz trinitaria. La *virgo* no es una *virga* que crezca curvada hacia abajo ni torcida hacia las cosas de la tierra: *non curveris, non inflectaris in terram*³⁶; sólo florece cuando se orienta hacia arriba, porque no está *cavata*, sino que es *solida*. Custodia dentro de ella la *flos*, Cristo virgen, que hunde profundamente sus raíces en el Padre (*paternae radices*). Como el tronco de Jesé, también el Padre ha florecido en la *virga Christi*, el Verbo encarnado; y ese mismo tronco es quien sostiene y hace florecer en la *virga virginis* la *flos* que es Cristo mismo. Desde el plano simbólico, la imagen de las dos flores nacidas de la misma raíz, permite establecer, desde la analogía, rasgos comunes entre la virginidad de Cristo y la de la virgen: ambos tienen su raíz en el Padre, se alimentan de la misma divinidad y tienen la misma flor, pues en el Padre se origina toda forma de virginidad cristiana. Y al igual que la *virga Aaron* floreció y dio frutos *non iam natura sua sed virtute secreta*³⁷, pues era una rama arrancada y sin vida, así también la virginidad cristiana florece sólo con la vida del Espíritu, esa savia de divinidad que procede del Padre, la misma que hace florecer la *virga* de Cristo y la de la virgen. Y, así, no fructificaron las demás ramas que no pertenecían a la tribu de Aarón como tampoco fructifica la falsa virginidad que no procede del Padre en el Espíritu.

Toda esta teología del Padre, que Ambrosio vincula a la virginidad consagrada cristiana como uno de sus fundamentos, queda sintetizada en la imagen del viñador. El Padre es el *cultor vineae* que aguarda con mirada vigilante (*cultu praesule*) el crecimiento de la *vinea virginis*³⁸. Abraza y protege con sus brazos, Cristo y el Espíritu (*validioribus brachiis complexus*), a las vírgenes que se le han consagrado (*commissa sibi vineta*). Modera y guía la acción del viento del Espíritu, acomodándola al ritmo de crecimiento

³⁶ En *Exh* 31 la *virga* se usa con significado mariológico para insistir precisamente en esta dirección y orientación a Dios en la que se origina toda la ascesis que hace florecer la virginidad: *[Maria] ipsa est virga germinans florem, quia pura et ad Dominum libero corde directa virginitas, quae nullis in hoc saeculo curarum angractibus reflectitur*. La imagen de la *virga* utilizada con significado mariológico en Ambrosio es de inspiración ireneana: cf. IRENEO DE LIÓN, *Demostación de la predicación apostólica* (Fuentes Patristicas 2; Madrid 1992) nn. 30. 59. Pero es original de Ambrosio la aplicación tan directa que hace a la virgen consagrada cristiana.

³⁷ Ambrosio comenta este particular en *Vgt* 98, glosando el pasaje de Nm 17,23: *Unde etiam virga Aaron nuca floruit, non iam natura sua sed virtute secreta*.

³⁸ Cf. *Vgnb* 1,50: *Tum ipse pacis Dominus postquam validioribus brachiis commissa sibi vineta complexus palmites suos gemmare conspexerit, cultu praesule nascentibus fructibus auras temperat...* Cf. *Vgt* 94, en donde el contexto invita a referir el título *Deus* a Dios Padre y la imagen del soplo a la acción del Espíritu: *Ergo orationibus et obsecrationibus Deum, invitare debemus, ut quasi bonus auster afflare dignetur verbique nobis auram caelestis aspiret, quae fructiferas arbores non turbare vento gravi, sed leni spiramine flatuque molli consuevit agitare*.

de las virtudes en el alma: *nascentibus fructibus auras temperat*³⁹. Quedan así delineadas las líneas fundamentales del dinamismo trinitario que permea la virginidad consagrada cristiana. Dinamismo único en el que cada Persona divina opera según lo que de suyo le es específico.

3. *El Espíritu Santo, principio de teleopatrismo*

Una lectura rápida de los cuatro tratados ambrosianos que estamos aquí considerando permite apreciar de forma inmediata que su teología sobre la virginidad es esencialmente cristocéntrica. Sin embargo, en algunos pasajes ese cristocentrismo aparece esencialmente orientado *ad Patrem*. La virginidad cristiana es participación y prolongación del misterio de la virginidad humano-divina de Cristo; pero con un dinamismo interior, generado por la acción del Espíritu inhabitante en el alma, que finaliza y orienta todo al Padre. Este dinamismo fundamental, que podemos llamar teleopatrismo, aparece en algunos textos ambrosianos de contexto marcadamente antiarriano, precisamente en contra de las objeciones heterodoxas a la unidad de naturaleza divina.

Uno de los fundamentos bíblicos de este teleopatrismo es la escena de la bendición de Isaac, que Ambrosio comenta en *Inst* 100. Isaac bendiciendo a Jacob es figura de Dios Padre, que bendice a las vírgenes con la bendición reservada al primogénito, después de haber reconocido en ellas el perfume de la humanidad virginal de su Hijo unigénito: *Et tu ergo, filia, sume stolam illam mulieris pia operatione contextam (...) atque indue te et huiusmodi epulas afer ad Patrem ut dicat: ... "Accede ad me", filia, odoratusque odorem vestimentorum tuorum benedicat te dicens: "ecce odor filiae meae, sicut odor agri pleni quem benedixit Dominus, te det tibi Deus a rore caeli desuper et ab ubertate terrae abundantiam"* (cf. Gn 27,27-28). La *stola contexta mulieris pia operatione* es imagen que expresa la humanidad virginal de Cristo en cuanto formada virginalmente, *pia operatione*, por el Espíritu Santo, a partir de la carne virginal de María. Al igual que esta humanidad fue asumida por el Verbo, también la virgen cristiana es, en cierto modo, asumida por Él en el momento de su consagración: *Tu... sume stolam... atque indue te*⁴⁰. Esta unión con Cristo es la que hace fecundo su estado virginal, *sicut agri pleni*.

³⁹ Cf. *Vgnb* I,50.

⁴⁰ Sobre el alcance teológico y litúrgico de esta *assumptio* del Espíritu Santo realizada en la *professio virginitatis*, cf. C. ÁLVAREZ ALONSO, "Professio virginitatis". Per una pneumatologia della verginità secondo San'Ambrogio": *Rivista Liturgica* 89 (2002) 451-480, especialmente 458-459.

Pero es el Espíritu, a modo de *ros caeli*, quien fecunda y da abundancia de frutos a la tierra virgen del alma. Es el cristocentrismo de la virginidad: la virgen cristiana lo es en la medida en que prolonga y actúa en ella misma, a modo de una nueva encarnación, el misterio de aquella primera humanidad virginal asumida por el Verbo.

La glosa ambrosiana al pasaje bíblico va más allá de la simple tipología cristológica. Se completa con la teología del Padre, simbolizado en la figura de Isaac. Esa nueva encarnación que Cristo prolonga a través de la consagración de la virgen se finaliza intrínsecamente al Padre. Es, por tanto, un cristocentrismo configurado *ad Patrem*, a quien van ofrecidos los frutos de la virginidad a Él consagrada: *...huiusmodi epulas affer ad Patrem*. El mismo perfume de virginidad que desprendía la humanidad de Cristo es el que reconoce el Padre en la virgen cuando se le acerca: *“Accede a me”, filia, odoratusque odorem vestimentorum tuorum benedicat te...* Sólo así, revestida por el Espíritu de aquella misma *stola* que se formó en el seno virginal de María, el Padre la bendice y la llama *filia mea*, su hija primogénita, porque reconoce en ella el perfume del *Filius*, su Hijo primogénito. Y sólo entonces la virgen recibe del Padre su bendición y una primogenitura que conforma su filiación a la de Cristo. En esa bendición el Padre le comunica la *filietas* que es el mismo Espíritu, el que hace primogénito del Padre al Hijo y a la virgen consagrada.

La orientación *ad Patrem* vertebrada de manera especial la dimensión cultural de la virginidad. En cuanto estado consagrado a Dios tiene su fin último en el Padre. Así lo ponen de manifiesto las peticiones que Ambrosio recoge dentro de la oración consacratória recogida al final de *De institutione virginis*. La virgen es la *ancilla Patris*: *Tuere igitur ancillam tuam, Pater caritatis et gloriae... (Inst 111)*⁴¹. Ofrece en su altar espiritual el *servitium* de su virginidad con la ofrenda espiritual de toda su persona al Padre: *Te quaeso ut tuearis hanc famulam tuam, quae tibi servire, tibi animam suam, tibi integritatis suae studium dicare praesumpsit... haec famula tua... tuis assistat altari-*

⁴¹ El término *ancilla* podía tener también connotaciones matrimoniales pues según las *tabulae matrimoniales* la esposa se convertía casi en *ancilla* del marido que era el *dominus* (cf. C. TIBILETTI, “Matrimonio. Ritos litúrgicos” en: A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* 2 [Salamanca 1992] 1396). El término *domesticus* se usa sólo en *Vgt* 87: *cives sanctorum estis et domestici Dei* (cf. su significado en A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* [Tournhout 1954] 290). En *Vgnb* I,4 Ambrosio se llama a sí mismo *servus familia Domini* por el desempeño de su servicio sacerdotal.

bus (Inst 107-108). Este servicio de alabanza y veneración, *sedulus pius cultus*, es el sentido último de su consagración⁴².

4. La virginidad cristiana como estado de vida cultural

La terminología y simbólica relativa al mundo cultural y litúrgico permea las cuatro obras ambrosianas sobre la virginidad. Es una de las vertientes resaladas con más insistencia, en parte como respuesta al ambiente milanés que tanto valorizaba la institución religiosa de los vestales. Pero también como respuesta a la propia comunidad cristiana de Milán, ante la cual Ambrosio tiene interés en resaltar, con un cierto sentido corrector, la superioridad del culto cristiano sobre el culto pagano; superioridad que le hace abarcar y estructurar la vida entera, explicitándose en esa modalidad propia que es la virginidad consagrada.

La dimensión litúrgica estructura el ser del hombre, pero se vive y actúa de forma específica en el estado virginal consagrado. La virgen es llamada *templum Dei*⁴³, *lapis spiritalis*⁴⁴, *vas sanctificatum*⁴⁵, *hostia pudoris*⁴⁶ y *victima castitatis*⁴⁷, *altar Dei*⁴⁸ y *Domus Dei*⁴⁹; su estado consagrado es *sacerdotium*⁵⁰ y *sacrificium integritatis*⁵¹. Pero entre las imágenes culturales utilizadas por Ambrosio, la del fuego aparece como la más adecuada al contexto para vincular teológicamente la dimensión litúrgica de la virginidad a la acción del

⁴² Cf. Inst 112: *Tu Domine, adiunge alios sacrae virginitatis ornatus, adiunge sedulos pius cultus...*

⁴³ En *Vgnb* II,18. 26-27; *Exh* 81.94; *Vgt* 111.

⁴⁴ Cf. *Exh* 94. Cristo es llamado *lapis angularis* en *Vgt* 78. 87, mientras que en *Vgt* 86 es la *pietra pretiosissima... iaspidis et crystalli*.

⁴⁵ Cf. *Vgt* 66; *Inst* 86. 112.114.

⁴⁶ En *Vgnb* I,65, mientras que en *Vgnb* I,32 es llamada *hostia matris*, en relación al sacerdocio conyugal propio del matrimonio. Cf. también *Exh* 94 y *Vgnb* I,5.

⁴⁷ En *Vgnb* I,65.

⁴⁸ En *Vgnb* II,18; I,65; *Exh* 94.

⁴⁹ En *Exh* 94.

⁵⁰ Llamado *sacerdotium castitatis* y *sacerdotium integritatis* en *Vgnb* I,32.

⁵¹ En *Exh* 94 se habla de la virginidad consagrada como *sacrificium*; en *Vgt* 10: *sacrificium castitatis*; en *Vgnb* I,32: *cotidianum sacrificium*, aludiendo al sacrificio que se ofrecía en familia, en honor del *genius* y de los *lares* que protegían la vivienda; *sacrificium virginitatis* en *Vgnb* I,65 e *integritas sacrificium* en *Vgt* 13. Además, el término *sacrificium* se utiliza indistintamente para hablar de la virginidad o del martirio físico en *Vgnb* II,29 y *Exh* 82.

Espíritu. Aunque el uso pneumatológico de la imagen del fuego se inspira en la Escritura, en Ambrosio, además, se hace eco de una tradición cristiana en la que algunas metáforas como *fervor*, *vapor*, *calor*, se refieren a la acción del Espíritu Santo⁵². Especialmente en *Vgnb* II,18 el uso ambrosiano de la imagen del fuego presenta especiales acentos pneumatológicos: *Nam si corpus virginis Dei templum est, animus quid est, qui tamquam membrorum cineribus excitatis sacerdotis aeterni redopertus manu vaporem divini ignis exhalat? Beatae virginis, quae tam immortalis spiratis gratia, ut horti floribus, ut templa religionis, ut altaria sacerdote!* Ambrosio evoca aquí la polémica con el sacerdocio y la falsa virginidad de las vestales, ambos tan relacionados con el fuego perenne del santuario de Vesta. Pero el obispo sabe interpretar y corregir en clave cristiana esa imagen para insistir a través de ella en la dimensión sacerdotal y pneumatológica de la verdadera virginidad, la revelada en Cristo. El verdadero *ignis divinus* es el Espíritu Santo. La virgen cristiana debe mantenerlo siempre encendido en su *animus*, pues es ahí donde se encuentra el verdadero *templum Dei*, aquel en el que Cristo mismo prolonga y actúa su sacerdocio. Es todo ese *homo interior* el que se quema como víctima (*tamquam membrorum cineribus*) en este fuego divino.

La terminología, y una cierta acumulación de metáforas del mundo cultural, resalta, desde el plano estilístico, la forma cultural, específicamente sacerdotal, que reviste la virginidad por su asociación al sacerdocio único de Cristo. El fuego divino del Espíritu se aviva cada vez que Cristo remueve las cenizas y eleva sobre el altar una nueva ofrenda espiritual. Como la sacerdotisa de Vesta que en su ejercicio cultural mantiene siempre encendido el fuego sagrado. La ofrenda la realiza Cristo, como sacerdote de ese *templum* que es tanto el *corpus* como el *animus*; pero también la virgen unida a Él. Y es precisamente esta unión la que hace de la virginidad consagrada una realidad asemejable y entrañada en el sacerdocio mismo; o, si se quiere, un estado de vida cultural, que el Espíritu dirige, por medio de Cristo sacerdote, al Padre. Y en este sacerdocio el Espíritu Santo es la *manus sacerdotis*, el *ignis* y el *vapor* que exhalan las cenizas del sacrificio⁵³.

⁵² En *Vgt* 100 ese Espíritu es el *calor Verbi* que virginiza y purifica al alma que se acerca a Cristo, secando en ella el torrente de pasiones mundanas que enturbian su virginidad. En *Vgnb* II,18 e *Inst* 3 es también el *vapor* divino que mantiene siempre encendida la virginidad de María y la de la virgen cristiana. En *Inst* 79 es el *Spiritus fervens* que calentó el seno virginal de María para que de ella naciera Cristo.

⁵³ Otras expresiones simbólicas del fuego: *ignis caritatis* en *Exh* 61; *ignis tenerae aetatis* en *Vgnb* I,62; *incendium animae* en *Exh* 76; *focus sacrilegus* en *Vgnb* I,7. Sólo una vez, en *Inst* 74, *ignis* se refiere a Cristo como el fuego que resucita el alma, infundiéndola ese calor de vida que

5. *El Espíritu Santo, principio informante de la virginidad cristiana*

Además de su valor cultural, el fuego tiene una función transformadora. En clave espiritual, simboliza la acción divinizadora del Espíritu en el alma virgen. Igual que en el fuego se transforma el metal en oro, dándole su brillo y valor propios, así también en el Espíritu divino la virginidad cristiana se hace cualitativamente más preciosa y adquiere su forma propia: *Et adverte quantum tibi Spiritus Sanctus scripturae divinae testificatione detulerit, regnum, aurum, pulchritudinem (...) aurum, quia sicut illa materies examinata igne pretiosior est, ita corporis species virginalis Spiritu consecrata divino formae suae acquirit augmentum* (Vgnb I,37).

La clave interpretativa del texto está en los términos *species* y *forma*⁵⁴. La acción del Espíritu Santo en el alma va transformando cualitativamente la *species corporis virginalis*, la belleza y el significado de la integridad física, dándole su forma propia (*formae suae*). Porque esa virginidad corporal es sólo *species*, o *imago*, u *ornamentum*, de la verdadera forma de la virginidad que es espiritual y, sobre todo, divina. Y al igual que el metal se va transformando lentamente en oro mediante la acción del fuego, así también la integridad corporal y la virginidad de la carne se funden y transforma por la acción del *Spiritus divinus*, especialmente a partir del momento de su consagración (*Spiritu consecrata divino*)⁵⁵. En Él, como el metal en el fuego, la virginidad espiritual va perdiendo su forma humana, se va transformando en su *exemplar* y modelo que es Dios Trinidad. Se produce en ella un *augmentum formae suae*, comparable

es contrario al frío de la muerte eterna. El símbolo del *ignis* y la *flamma*, cuando se utilizan con valor pneumatológico, se relacionan con el *flammeum* nupcial, signo de la presencia del Espíritu Santo sobre la esposa. El *flammeum nuptialis* aparece en *Inst* 108 y en *Vgt* 26 en oposición al *velamen* de la virginidad; ambos, el *flammeum* y el *velamen*, recorren en *Vgnb* I,65.

⁵⁴ Ambos términos se aproximan semánticamente. Cf. *species* en: A. FORCELLINI-I. FURLANETTO-F. CORRADINI-I. PERIN (eds.), *Lexicon Totius Latinitatis* IV (Patavii 1965) 435-436: *Est quidquid primo aspectu apparet; es imago, facies, forma, figura; item similitudo, pulchritudo, decus ornamentum et splendor, amplitudo, dignitas, majestas; est simulacrum imago, signum; forma en ibid., II,517-518: Figura, species, facies, ratio et dispositio partium exterior in qualibet re; item delineatio et exemplar operis. Speciatim forma saepe dicitur de pulchritudine corporis. Item forma dicitur delineatio et exemplar futuri operis*, que es también la idea de Ambrosio sobre la virginidad espiritual, *exemplar futuri operis*, en cuanto se va divinizando por la acción del Espíritu y se va haciendo así signo que anuncia lo que será la virginidad en su estado glorioso.

⁵⁵ Cf. *consecro* en FORCELLINI, o. c., I,798. En el texto este significado está reforzado además por el adjetivo *divinus* referido al *Spiritus*.

al efecto que produce el fuego sobre el oro⁵⁶. Porque el Espíritu consagra toda la virginidad y opera en ella un cambio cualitativo, en el que pierde su forma humana y adquiere la forma de la virginidad divina.

Otros simbolismos ambrosianos, como la paloma y la tórtola, insisten en la misma función informante del Espíritu. El significado fundamental de estas imágenes está inspirado de la Escritura, más concretamente en la paloma en la que san Juan vio representado al Espíritu Santo: *Unde et alibi addit: "Oculi tui columbae extra taciturnitatem tuam", eo quod tota spiritalis et simplex sicut columba, in cuius specie visus est a Ioanne descendere Spiritus Sanctus, spiritalia videat et noverit ea quae viderit tacere mysteria (Inst 4)*. Ambrosio asocia esta paloma evangélica con la paloma del Cantar, símbolo de la belleza de la esposa y del amor del esposo. Ambas imágenes facilitan al obispo la vinculación entre la virginidad y la acción espiritualizadora del Espíritu Santo. La virginidad es una contemplación de las cosas espirituales (*spiritalia videat*), que va simplificando y familiarizando el alma con las cosas divinas (*tota spiritalis et simplex*). Y es la acción divina de ese *ala interior* de la gracia⁵⁷ la que va aumentando su pureza y belleza interior; va delineando en ella su forma interior, esa forma que le va asemejando al Espíritu Santo: *Sicut colomba, in cuius specie visus est... Spiritus Sanctus*. Y así como el Espíritu conoce íntimamente a Dios por consubstancialidad, así también la virgen es, como el Espíritu Santo, la que, por la contemplación, va conociendo interiormente a Dios por semejanza con Él (*videre spiritalia*); porque el Espíritu Santo le va dando su misma forma interior divina. Por eso, la virgen, *sicut colomba*, participa de la divinidad no sólo ontológicamente, por el *ala spiritalis* que mora en ella; también por la contemplación, que es ya unión de toda la persona, desde la *mens*, con Dios.

⁵⁶ Cf. el significado de *augeo* en FORCELLINI, o. c., I, 395: *Augeo est majus facio, amplifico, crescere facio*.

⁵⁷ La metáfora del *ala animae* se trata ampliamente en la sección *Vgt* 107-118, en donde se aprecia la influencia del mito platónico del carro y de las alas del alma, narrado en *Phèd* 246a-247c. Para Ambrosio también el alma perfecta tiene sus *alae spiritalis* y su *volatus spiritalis* con los que se eleva por encima de lo terreno hasta las alturas de Dios (cf. *Vgt* 108. 116). Pero el significado ambrosiano de la metáfora del *ala* queda especificado por su naturaleza: las alas hacen al alma capaz de volar y llegar a Dios; pero esta capacidad no pertenece naturalmente al alma sino que la recibe de Dios; es el *ala interior* de la gracia divina (cf. *Vgt* 109. 117).

6. *El Espíritu Santo virginiza la carne y el espíritu*

En su nivel estructural más basilar y elemental, la antropología ambrosiana que subyace a la virginidad adquiere formas más neoplatónicas que bíblicas. Sobre todo en lo que concierne a la relación alma-cuerpo y a la función gobernadora de la *mens* sobre las demás partes inferiores del *anima*. Pero más allá de estos esquemas, la antropología de Ambrosio es claramente unitaria y trinitaria. El obispo sabe cristianizar y superar esos límites antropológicos, de carácter puramente filosófico, ampliando la perspectiva desde la teología paulina y con algunas aportaciones pneumatológicas propias.

La tesis de la unidad del compuesto humano es uno de los ejes de la antropología ambrosiana que sustenta su visión de la virginidad. Si esta visión tuviera un fundamento estrictamente filosófico, bastaría hacer derivar dicha tesis de la unidad a partir de la doctrina neoplatónica del primado de la *mens* sobre el *corpus*⁵⁸. Y, sin embargo, para Ambrosio, el fundamento de la unidad de la persona es, sobre todo, teológico. Se trata de una unidad, necesariamente, cristocéntrica: "*Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, et integer spiritus vester, et anima et corpus sine querela in die adventus Domini nostri Iesu Christi servetur*". *Ubi ergo tres isti integri, ibi Christus est in medio eorum, qui hos tres intus gubernat et regit ac fideli pace componit. Haec igitur tria integra prae caeteris in se virgo custodiat, ut nullam det sacrae virginitatis querelam et sit inoffensa sine ruga, sine macula* (Inst 14-15).

La unificación de la persona requiere el presupuesto de la *integritas* moral en el cuerpo y en el espíritu (*ubi tres isti integri*), salvando siempre ese principio de integración tantas veces reiterado por Ambrosio, es decir, que la integridad física se ordena a la espiritual. La armonía entre estos dos planos debe realizarse de forma especial en la virgen, precisamente en virtud de su estado de virginidad: *haec tria integra prae caeteris in se virgo custodiat*. La unificación de la *integritas corporis, animae* y *spiritus* significa subordinación del nivel inferior del cuerpo al superior del alma y del espíritu, siguiendo el criterio de la *integritas*. Es lograr el predominio y gobierno de la *mens* sobre el cuerpo. Sólo en esta jerarquización se logra la unidad o la unificación de los diversos estratos de la persona. Este equilibrio es uno de los presump-

⁵⁸ Es también doctrina filoniana: "car la partie la plus élevée de ce corps imite l'unité: la tête étant comme la forteresse d'un roi, elle qui a pour habitant le prince directeur, l'intellect..." (QSG II,5); "ensuite, parce que l'intellect est la partie de l'âme qui a la direction..." (QSG II,54); "...il (Dieu) faisait l'homme, qu'il gratifiait d'un intellect éminent, sorte d'âme de l'âme, telle le pupille dans l'oeil" (*Opif* 66); "...l'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme..." (*Opif* 69).

tos humanos para lograr la virginidad perfecta, *inoffensa, sine ruga, sine macula*. En la mentalidad de Ambrosio, no existe una virginidad auténticamente cristiana que sea pura y simplemente física o biológica; como tampoco se llega a la virginidad espiritual sin la integridad corporal y la virginidad de la carne. Son distintas vertientes y manifestaciones que aquí distinguimos sólo de forma funcional, pues todas ellas se viven en unidad simultánea por toda la persona⁵⁹.

Ahora bien, ni siquiera esa *integritas* puramente antropológica es, para Ambrosio, el factor determinante de la unificación de la persona. La dimensión teológica es, para él, un aspecto estructural de la persona. Allí donde el *spiritus... anima et corpus* están unificados, *sine querela*, allí está Cristo como centro unificador: *ibi Christus est in medio eorum*. En cambio, el pecado y las pasiones actúan en el alma como principio de disgregación y de ruptura interna en toda la persona. Por tanto, es Cristo quien va unificando interiormente todo el hombre: *...qui hos tres intus gubernat et regit ac fidei pace componit*. Él es el *princeps* y *agitator* que guía el carro del alma hacia lo alto⁶⁰. Como si fuera el verdadero *νοῦς* que, como en la antropología neoplatónica, guía y gobierna todas las demás partes del alma.

Todo el compuesto humano está marcado por este cristocentrismo. Pero propiciado por la *integritas* de toda la persona. Es, para Ambrosio, el verdadero fundamento de la unidad del compuesto humano. Y afecta, por tanto, no sólo a lo espiritual. También la corporeidad es sede y ámbito de Dios y tiene su centro en Cristo. Pero a través del *spiritus*, o de la *mens*. En la medida en que está subordinado a lo espiritual. El *homo unus* ambrosiano es el hombre que S. Pablo contempla ya unificado por y en Cristo: *Quae tamen duo, ut evidentius exprimamus, non solum duo sunt, sed etiam duo homines, unus interior, alter exterior (...). Isti igitur duo unum sunt; nec solum unum, sed unus homo. Unde et apostolus ait: "Ut duos conderet in uno homine faciens pacem et reconciliaret utrosque in uno corpore Deo, per crucem interficiens inimicitias in semetipso, ut in utrisque 'accessum' habeamus 'in uno Spiritu ad Patrem'" (Inst 12).*

⁵⁹ Desde esta óptica se entienden las acusaciones ambrosianas contra la virginidad de las vestales: es una falsa virginidad precisamente porque no viven la *integritas mentis* (Vgt 13); es una virginidad temporal, violada cuando termina el plazo (Vgt 15); las vestales son obligadas al estado virginal por las leyes y por el temor a las sanciones (Vgt 15); eligen la virginidad por motivos económicos (Vgt 15).

⁶⁰ Cf. Vgt 94: *...Christum, qui verus populi princeps animam iusti velut currum agitator ascendens Verbi habenis gubernat, ne violentorum equorum furore in abrupta rapiatur.*

El hombre no se define íntegramente sólo por la simple unión de alma y cuerpo. Porque *non solum duo sunt*. Usando terminología paulina y ambrosiana, ni siquiera se identifica con la sola síntesis entre el *homo interior* y el *homo exterior*. Ciertamente que estos dos deben estar subordinados: *isti duo si sibi propositi aequalitate concurrant*. De su equilibrio depende la unidad de la persona⁶¹. Pero una unificación puramente antropológica no basta: *isti duo unum sunt; nec solum unum, sed unus homo*. El hombre llega a ser *unus* sólo *Deo... per crucem interficiens inimicitias in semetipso*. Se unifica totalmente cuando destruye en sí el pecado, el principio desintegrador de su persona. Y sólo destruye ese pecado *per crucem*, cuando se une a la muerte redentora de Cristo. Por eso es esencial a la virginidad la dimensión pascual y sacrificial, con toda la vertiente ascético-moral que conlleva.

El valor salvífico de la muerte de Cristo tiene un claro significado antropológico, como lo tuvo también el pecado. Cancelando el pecado, Cristo ha liberado al hombre de la raíz de su propia división interna, ha recompuesto ya la ruptura derivada del pecado. En Cristo no sólo el hombre ha llegado a ser *homo unus*; por Él, tanto el *homo interior* como el *homo exterior* tienen *in uno Spiritu accessum ad Patrem*⁶². Participamos de la unificación total del *homo unus* realizada ya en Cristo; pero esa participación se realiza *in uno Spiritu*. Es su acción la que conduce al hombre hacia la unidad ya actuada en Cristo. Y a través de Cristo, es el Espíritu Santo quien finaliza el *homo unus ad Patrem*. Este marco trinitario es la verdadera clave con la que se descifra la antropología teológica ambrosiana.

7. La contemplación escatológica de la virginidad del Padre

⁶¹ Con esta antítesis *homo interior-homo exterior* Ambrosio se hace eco de una tradición bíblica sobre los sentidos espirituales, que Orígenes tematizó explícitamente en el principio de homonimia. La mayoría de las referencias ambrosianas al *homo interior* se originan a partir de textos bíblicos, sobre todo paulinos, que él comenta. Pero hay también una contaminación de la doctrina ambrosiana con el dualismo platónico *caro-spiritus*. Sobre el tema: G. MADEC, "L'homme intérieur selon saint Ambroise", en: Y.-M. DUVAL (ed.), *Ambroise de Milan. XVI Centenaire de son élection épiscopale* (Paris 1974) 283-308, especialmente la *note annexe* final, en la que enumera todas las referencias ambrosianas a los órganos y miembros del *homo interior*; A. SOLIGNAC, "Homme intérieur", en: M. VILLER et alii (eds.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* 7/2 (Paris 1969) 650-655.

⁶² Ésta es la única vez que Ambrosio cita Ef 2,15ss. y, por tanto, el único paso en que el término *accessus* se refiere al Espíritu Santo. El tema del Espíritu como *accessus ad Patrem* se relaciona con la teología de la mediación gloriosa de Cristo sacerdote, *advocatus apud Patrem*, enunciada en *Inst* 69 y *Vid* 62.

Junto a la coeternidad del Hijo y el Padre, Ambrosio afirma igualmente la divinidad del *Filius* después de su encarnación: *...ad dexteram Patris Filius sedere desivit, aut in perpetuum non sedebit?*⁶³. Ese *Filius*, en su humanidad gloriosa, ha sido exaltado y glorificado por el Padre. Es su carne virginal, la que asumió de María en la encarnación, la que ha sido también glorificada y está elevada a la derecha del Padre. En esa humanidad glorificada Cristo sigue siendo el *Filius* del Padre, pero también de María; en la eternidad, afirma Ambrosio, María continúa llamando *Filius* a Cristo: *O quantis illa virginibus occurret, quantas complexa ad Dominum trahet dicens: "Haec torum Filii miei, haec thalamos nuptiales immaculato servavit pudore"* (Vgnb II,16).

Desde su dimensión cultural, el dinamismo *ad Patrem* proyecta la virginidad consagrada cristiana hacia su inherente vertiente escatológica. Cristo asumió una humanidad virginal para que por ella nuestra humanidad asumiera la divinidad: *ut caro fieret Deus*⁶⁴. Esta divinización del hombre es su glorificación por la virginización. En ella consiste, según la concepción ambrosiana, la obra del Espíritu en el alma virginal durante su condición histórica. Es el estado glorioso de la humanidad virginal de Cristo ya incoado de forma real en el tiempo. Junto a la coeternidad del Hijo y del Padre, Ambrosio afirma también la divinidad del *Filius* glorioso *ad dexteram Patris*. En Él, el Padre ha glorificado y exaltado su carne virginal, la que asumió de María en la encarnación. Esta humanidad es la que ahora está sentada a la derecha del Padre y en la que Cristo sigue siendo *Filius* de María⁶⁵.

Ambrosio presenta la virginidad cristiana como orientada a la contemplación escatológica de la virginidad del Padre a partir de la oración sacerdotal de Jn 17, glosada y adaptada a las vírgenes cristianas: *Eas ipse commendabit Patri nimirum illud repetens suum: Pater sancte, istae sunt, quas custodivi tibi... Peto ubi ego sum et ipsae sint mecum...Pater iuste, mundus me non cognovit, istae autem me cognoverunt et mundum cognoscere noluerunt* (Vgnb II,16). La virginidad consagrada, vivida en estado glorioso, será la visión del ser virginal de Dios, en las relaciones virginales entre las tres personas divinas, también de la humanidad virginal del Verbo encarnado y glorioso. Y esa misma glorificación que la carne virginal de Cristo ha recibido del Padre en el Espíritu Santo es la que recibirán las vírgenes consagradas, también por la

⁶³ Cf. *Inst* 38: *numquid subiectis populis nationum, qui ante videbantur inimici, cum salutis auctorem negarent, simulacris servirent, ad dexteram Patris Filius sedere desivit, aut in perpetuum non sedebit?*

⁶⁴ Vgnb I,11.

⁶⁵ Cf. Vgnb II,16.

obra del Espíritu, porque *ubi ego sum et ipsae sint mecum*. En su condición terrena, la virginidad cristiana se configura como una *sequela Christi*⁶⁶; pero implicaba también un conocimiento interno de Cristo que era ya una forma incoada de participar en el conocimiento pleno de la virginidad del Padre: *istae me cognoverunt et mundum cognoscere noluerunt*. En la condición gloriosa, se ha dado ya el *transitus* de la virginidad terrena *ad illa aeterna*⁶⁷, un paso que Ambrosio compara con la *deductio in domum mariti* del rito romano del matrimonio. En ese *transitum* las vírgenes entrarán en la cámara nupcial del *Filius*, el Esposo, y Él las conducirá y presentará al Padre. Es la virginidad glorificada que ha alcanzado la identificación con el Padre, no ya a través de su imagen, en el *Filius*, sino sin mediaciones. El *ad Patrem* se actúa plenamente en esta visión del ser divino, de la relación virginal que viven el Padre, el Verbo encarnado y el Espíritu.

Las vírgenes serán conducidas por este *Filius* glorioso al Padre: *Ipse Dominus commendabit Patri*. En el estado escatológico *afferentur regi virgines (...) proximae eius afferentur tibi...*⁶⁸. Será el *transitus* de la virginidad terrena *ad illa aeterna*⁶⁹. La inmortalidad de la condición gloriosa hace de la virginidad iniciada en la tierra un estado eternizado en la gloria, una *caeleste gloria pudicitiae*⁷⁰.

Ambrosio describe el paso de la condición terrena de la virginidad consagrada a su condición gloriosa por analogía con el rito de la *deductio in domum mariti*, que en el matrimonio romano marcaba el inicio de la vida común de los desposados. Preparada la habitación nupcial, el esposo salía de ella, llamaba a su esposa y la introducía con él en el tálamo nupcial. Es el lugar donde se vive la donación y comunión esponsal. Allí el alma, esposa virginal, se reviste de la gloria y de la victoria del Rey, al ser introducida en su habitación nupcial, *in cubiculum Dei sui regis*, es decir, en el ámbito más íntimo y secreto de Dios.

Es la virginidad que ha llegado a su estado perfecto y a su fin último, ha vuelto a su origen que era el seno del Padre. No es ya un conocimiento de la virginidad del Padre a través de su imagen, en el *Filius*; es la contemplación

⁶⁶ Cf. *Vgt* 40-44. 74. 110; *Vgnb* II,42; *Inst* 111; *Exh* 46.59.

⁶⁷ *Inst* 107.

⁶⁸ *Inst* 2. Cf. *Sal* 45.

⁶⁹ *Inst* 107.

⁷⁰ La idea retorna en el contexto de la oración consagratória de *Inst* 113, dirigida al Padre: *Sanctifices eam in veritate, in virtute confirmes, in caritate connectas atque ad illam caelestem gloriam pudicitiae et integritatis coronam illibatam immaculatamque divino tuo favore perducas, ut illic agni sequatur vestigia...*

e identificación total, sin mediaciones, con la virginidad trinitaria. La virginidad es una propiedad trinitaria en su origen y en su fin. Es un modo humano de vivir una propiedad divina. Y como tal, está intrínsecamente orientada a volver a su origen, es decir, a divinizarse.

8. *Conclusión*

El episcopado de Ambrosio coincide con el final del arrianismo en Occidente. Milán era uno de los últimos bastiones de esa herejía, en la que perduraban todavía núcleos arrianos muy activos. En esa misma diócesis Ambrosio heredó también, aunque ya en su ocaso, la antigua polémica con la religión pagana, especialmente contra las vestales. Y recibió del Oriente el legado de la controversia pneumatológica que algunos grupos heréticos acababan de suscitar en torno al año 360. El núcleo doctrinal que los aglutinaba era, principalmente, la negación de la naturaleza divina del Espíritu Santo y, en consecuencia, su participación en la misma misión y actividad del Padre y del Hijo⁷¹.

Ambrosio responde a estas grandes cuestiones de su tiempo, también cuando expone su doctrina sobre la virginidad cristiana. De cuanto podemos deducir de los textos, Ambrosio no se preocupa de clarificar directamente y de forma sistemática las objeciones paganas, arrianas o pneumatómacas. En sus obras sobre la virginidad, el obispo milanés tiene como horizonte e interés fundamental la grandeza de la virginidad cristiana, que no proviene de sí misma sino de Dios. Y sólo por lo que a ella se refiere, se detiene –si lo hace– a tratar de forma apologética los puntos heréticos que más directamente pueden vulnerar esa grandeza, ofreciendo un contrapunto cristiano. y desde aquí, desde la teología –o, más bien, pneumatología– de la virginidad cristiana se entienden las aportaciones ambrosianas más personales al debate pneumatológico de su tiempo.

Insistirá en la consubstancialidad y coeternidad de Dios para poder concluir que la ‘virginidad’ –usando este término en sentido analógico– es una nota definitoria del ser y de las relaciones trinitarias. El hecho de que esa consubstancialidad sea salvaguardada por el Espíritu Santo, precisamente

⁷¹ Los principales momentos de esta controversia están bien presentados en C. PIETRI, “Le débat pneumatologique a la veille du concile de Constantinople (358-381)”, en: J. SARAIVA (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia (Roma 22-26 marzo 1982)* I (Citta del Vaticano 1983) 55-87; E. CAVALCANTI, “Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo, da Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381”, en: S. FELICI (ed.), *Spirito Santo e catechesi patristica* (Biblioteca di scienze religiose 54; Roma 1983) 75-92.

en virtud del carácter 'virginal' de la generación eterna del Verbo por el Padre, hace de la virginidad cristiana un argumento en contra de las tesis arrianas y pneumatómacas. Si el Verbo encarnado no es el mismo Verbo preexistente generado virginalmente por el Padre desde siempre, entonces Cristo virgen no es la *castitas Dei* o *integritas Dei*, no es *imago substantiae Patris*. y si es así, la virginidad cristiana no tiene sentido; ya no es el modo de vida propio de Dios Trinidad comunicado y hecho participable al hombre precisamente en la encarnación virginal del Verbo.

Y a las tesis arrianas y pneumatómacas que reducían la acción del Espíritu a la santificación de los hombres, pero siempre subordinada al querer de Cristo, Ambrosio responderá exponiendo de diversos modos la matriz trinitaria que informa la virginidad cristiana. Así, insistirá en la encarnación de Cristo como origen temporal de un modo de vida más propio de Dios que del hombre. Por eso, la virginidad cristiana es actuación y prolongación del misterio de la virginidad de Cristo, pero tiene su origen absoluto en el Padre y hacia Él tiende como a su único fin. Cristocentrismo y teleopatrismo son, por tanto, los dos dinamismos fundamentales del Espíritu en la obra de virginización que va realizando a través de la gracia. Ambos, tienen su expresión fundamental en la dimensión cúllica que permea la virginidad consagrada. Frente al sacerdocio de las vestales, Ambrosio insiste en la superioridad del culto cristiano; superioridad que se expresa en la forma específica de la virginidad cristiana como un estado cultural en el que se renueva de forma específica el sacerdocio que Cristo dirige al Padre.

Ambrosio polemizó e hizo apología, pero su teología sobre la virginidad no se justifica sólo desde el contexto histórico-teológico que tuvo que afrontar. Son muy contadas las pinceladas polémicas que podemos encontrar en sus textos. En sus obras sobre la virginidad domina, más bien, una exposición serena y positiva del tema, permeada de citas bíblicas, que debía ayudar a la virgen cristiana a descubrir la nobleza y excelencia de lo que era y vivía. La polémica y la apología no eran, por ello, el interés más inmediato de Ambrosio, aunque sí que fueron condicionamientos. El principal desafío para el obispo, más que los adversarios heréticos, era el propio ambiente pagano milanés y su propia comunidad cristiana. Ante ellos Ambrosio debía fundamentar la excelsitud de la virginidad no sólo como forma de vida cristiana sino también como estatuto privilegiado para la mujer, ante una sociedad que sólo le ofrecía como alternativa de vida la esclavitud de la moralidad pagana.

Resumen.- Ambrosio de Milán supo responder a las grandes cuestiones de su tiempo también cuando expone su pneumatología de la virginidad cristiana. En diálogo con pneumatómacos y arrianos, el obispo insistirá en la consustancialidad y coeternidad de Dios para concluir que la 'virginidad' es una nota definitoria del ser y de las relaciones trinitarias. Si, por el contrario, como afirmaban estos grupos heréticos, el Verbo encarnado no es el mismo Verbo preexistente, la virginidad cristiana no tendría sentido, pues no sería ya ese modo de vida propio de Dios Trinidad y hecho participable al hombre precisamente en la encarnación virginal del Verbo. Y ante la vieja polémica con el culto pagano, especialmente con el sacerdocio de las vestales, Ambrosio insistirá en la superioridad del culto cristiano, que tiene en la virginidad cristiana una de sus formas de expresión. La virginidad cristiana se define como un estado cultural en el que se renueva, de una forma específica y propia, el sacerdocio que Cristo dirige al Padre.

Summary.-