

KS. PIOTR LIBERA

ZARYS ANTROPOLOGII W NAUCZANIU ŚW. AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

Fundamentem i punktem wyjścia antropologii św. Ambrożego¹ jest biblijne opowiadanie o stworzeniu. Jedynie wychodząc z tego źródła, możliwe jest zrozumienie stwierdzeń biskupa Mediolanu, dotyczących natury i przymiotów duszy. Pojęcie „dwojakiego stworzenia”², które stanowi według Ojców Kościoła klucz do poznania tajemnicy człowieka, związane jest z egzegezą Orygenes, który korzystał z kolei z przemyśleń Filona Aleksandryjskiego. Gdy Ambroży rozważa pierwotne położenie Adama, bierze pod uwagę nie tylko stan „człowieka wewnętrznego”, ale całego człowieka w jego wysiłku ascetyczno-mistycznym, człowieka zjednoczonego z Bogiem, który jest Duchem. Zamiłowanie bądź raczej potrzeba alegorii każe mu jednak skupić uwagę bardziej na elemencie duchowym w człowieku³.

Wychodząc od tekstu z *Księgi Rodzaju* 1, 26 i 2, 7, Ambroży wyjaśnia stworzenie człowieka tak, jak gdyby został on stworzony w jakimś miejscu niższym rangą i dopiero potem umieszczony w raju: „Denique extra paradysum factus, hoc est in inferiore loco vir melior invenitur”⁴. Zdaniem niektórych uczonych, nasz Autor w tych słowach miałby nawiązywać do doktryny o dwojakim stworzeniu odbywającym się w dwóch różnych miejscach i w dwóch różnych odstępach czasowych. Odczytując w sensie literalnym Rdz 1,27, Ambroży mówi, że wskazano tutaj na „podwójne stworzenie człowieka: jedno według obrazu Bożego, drugie według obrazu powstałego z mułu ziemi”⁵. Inni natomiast badacze⁶ pism biskupa mediolańskiego sądzą, że to rozróżnienie momentów aktu

¹ Systematyczne ujęcie antropologii św. Ambrożego w zestawieniu z poglądami filozofii starożytnej i Ojców Kościoła znajdujemy w opracowaniu: W. Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, München 1958. Antropologia leżąca u podstaw *De Abraham* Ambrożego była studiowana przez Stengera: por. S. Stenger, *Das Frömmigkeitsbild des hl. Ambrosius nach seinen Schriften De Abraham, De Isaac und De bono mortis* (praca doktorska w maszynopisie), Tübingen 1948, 4—22; zob. także F. H. Dudden, *The life and times of St. Ambrose*, Oxford 1935, 505—511; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 165—176; B. Maes, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma 1967; A. Loisel, *Nature de l'homme et histoire du salut. Etude sur l'anthropologie d'Ambroise de Milan*, Lyon 1970; G. Toscani, *La teologia della Chiesa in Sant'Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 3), Milano 1974, 209—235; E. Dassmann, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio Vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975, 30—46, 250—264.

² Por. U. Bianchi, *La „doppia creazione” dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978; G. Sfameni Gasparro, *Creazione (doppia)*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. I, 832—834.

³ Por. C. Morino, *Il ritorno al Paradiso di Adamo in S. Ambrogio. Itinerario spirituale*, Roma 1952, 1—7.

⁴ Por. *De Paradiso* 4,24, w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* [dalej skrót: CSEL], Wien 1897, t. 32, 1, 280, 16—17: „Denique extra paradysum factus, hoc est in inferiore loco vir melior invenitur”.

⁵ *De Noe* 24,86, CSEL 32,1, 474, 13—14; por. C. Morino, *Il ritorno al Paradiso*, 37.

⁶ Por. B. Maes, *La loi naturelle*, 66n.; A. Loisel, *Nature de l'homme*, 16 n.

stworczego u Ambrożego zostało podyktowane chęcią usprawiedliwienia przez alegorię odmiennych początków elementów konstytutywnych człowieka i wskazania konsekwencji, jakie z tego wypływają. Refleksja Ambrożego dotycząca tego zagadnienia pozostaje w każdym razie niejasna. Choć jest on daleki od głoszenia preegzystencji dusz⁷, to w tym punkcie jego nauczanie zachowuje „ostatecznie pewną dwuznaczność”⁸, która skłania wielu do przyjęcia opinii, że korzysta on z doktryny o dwojakim stworzeniu⁹. Dostarcza ona bowiem argumentów dla obydwu rozwiązań.

Nauka o stworzeniu człowieka w dwóch przedziałach czasowych nie jest czymś zaskakującym u Ambrożego, jeżeli uwzględnimy, że jest ona czymś powszechnym u pisarzy starochrześcijańskich Wschodu¹⁰ i Zachodu¹¹. „Ogród rozkoszy”, dzieło Bożej wszechmocy, stanowił zdaniem Ambrożego zarówno „locus” w sensie literalnym, jak i „wielki dar Boga względem ludzi”¹², który niesie z sobą w sensie alegorycznym określone położenie duchowe¹³. Adam znajdujący się w stanie rozkoszy wie dzie życie cudowne, szczęśliwe, podobne do tego, które jest udziałem aniołów¹⁴. Raj nie był jednak pomyślany przez Boga jako stan definitywny człowieka. Poprzedzał on bowiem status ostateczny, w którym człowiek miał uczestniczyć po próbie „oczekiwania Królestwa Niebieskiego, tak jak całe stworzenie, które oczekuje objawienia synów Bożych”¹⁵. Ten jeszcze niedefinitywny stan „raju” miał swój odpowiednik w kondycji ludzkiej Adama stworzonego jako „caro” i „anima”, stanowiących jedność przez wylanie „ducha łaski”¹⁶. Duch ten udzielał mocy pierwszemu człowiekowi, ażeby mógł w sposób doskonały panować nad stroną zmysłową oraz wzbudzał w nim szczególny pociąg ku dobru, powodując doskonałe przyłgnięcie duszy do Boga¹⁷. Adam mógł być zatem uważany za stworzenie niemalże niebiańskie, przebywające na ziemi i wiodące życie na podobieństwo aniołów:

⁷ Już Epifaniusz z Salaminy zdecydowanie zwalczał tę doktrynę. Por. C. Riggi, *La figura di Epifanio nel IV secolo*, w: *Studia Patristica*, VIII (*Texte und Untersuchungen* 93), Berlin 1966, 94–95.

⁸ G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 215.

⁹ Od dawna wiadomo, że refleksja teologiczna Ambrożego dotycząca pierwotnego stanu, w jakim żył pierwszy człowiek, jest w niektórych momentach nieprecyzyjna. Por. A. Słomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant Saint Augustin*, Paris 1928, 141.

¹⁰ Por. U. Bianchi, *La „doppia creazione”*; C. Sfameni Gasparro, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, w: *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (*Studia Patristica Mediolanensis* 12), Milano 1981, 231–266.

¹¹ Por. A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, 12–13; M. J. Rondeau, *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, w: *Studia Patristica*, VI (TU 81), Berlin 1962, 198–200.

¹² Por. *De Paradiso* 11.51, CSEL 32.1, 308,1–2.

¹³ W opisie ziemskiego raju Ambrożego, pozostając pod wpływem Filona z Aleksandrii, kładzie nacisk na alegorię antropologiczną, czyniąc z raju symbol duchowego położenia natury ludzkiej. Tak więc Adam reprezentuje „mens”, a Ewa „sensus”. Zarazem Ambrożego przedstawia także zewnętrzną sytuację pierwszego człowieka, odznaczając się większą niż Filon wiernością względem tekstu natchnionego. Por. J. Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise*, *Éranos-Jahrbuch* 22 (1953), 471.

¹⁴ Por. *De Paradiso* 9.42–44, CSEL 32.1, 298–302.

¹⁵ Tamże, 1.5, CSEL 32.1, 296,13; por. Rz 8,19.

¹⁶ „(...) unam gerebant in uno spiritu Deo placitam voluntatem et in paradiso positi Dei vitae caelestis operabantur alimoniam”, *Expositio Evangelii secundum Lucam* [dalej skrót: Exp.Ev. Luc.] IV, 66, CSEL 32.4, 172,15–17.

¹⁷ Por. *De Paradiso* 3,12, CSEL 32.1 272,3–9; *De Iacob* 1,4, CSEL 32.2, 6,6–17; *De interpellatione Iob* III,9, CSEL 32.2, 263,9–17; *Epistula XXXIII/49/2*, CSEL 82.1, 230,17–18; zob. także G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 217.

„vita similis angelorum”¹⁸. Jego nagość oznaczała niewinność, brak grzechu i obecność cnót¹⁹, gdyż ciało wraz z nierozumną częścią duszy było tak dalece podporządkowane Bogu, że dawało człowiekowi udział w niezniszczalności i nieśmiertelności Boga²⁰.

Tak się przedstawiał idealny wzorzec ludzkiej natury, który Adam miał przekazać wszystkim ludziom jako cel, ku któremu należy zmierzać, by zrealizować pierwotną jedność istoty człowieka. „Adam i Ewa, a także dusza i ciało, które symbolizują pierwsi rodzice, żyli w niezmaconej jedności (...). Dzięki tej harmonii dokonuje się w Adamie i Ewie (dusza i ciało zniszczalne) pierwsze, jeszcze nie w pełni doskonałe, ale mające wszystkie zadatki doskonałości, urzeczywistnienie każdej jedności. Ludzkość powinna do takiej jedności stale dojrzywać, czerpiąc przykład z Bożej jedności i współpracując z odkupieńczą łaską Chrystusa”²¹. Ambroży pozostaje w swej refleksji pod wpływem Orygenesa²², ponieważ — podobnie jak wielki Aleksandryczyk — przyjmuje położenie Adama w raju jako stan doskonałości, ale jeszcze nie ostatecznej, jako stan szczęścia, ale jeszcze nie kompletnego, jako stan łaski, lecz jeszcze nie potwierdzonej:

„Miał przeto Adam zadatek nieśmiertelności, ale będąc w cieniu życia, nie mógł widzieć ani uchwycić naszym dotykem i naszym wzrokiem życia ukrytego z Chrystusem w Bogu. Chociaż jeszcze nie był grzesznikiem, to jednak nie posiadał nieskażonej i nienaruszalnej natury, czego dowodem jest fakt, że potem popadł w grzech, lecz aż do tej chwili nie był zgoła grzesznikiem”²³.

Między stanem pierwotnym i ostatecznym miał być odstęp czasowy, podczas którego powinno się było rozwinąć życie duchowe człowieka w odpowiedzi na inicjatywę Boga, który „przedstawił rozkosz przyszłego szczęścia jako największy bodziec dla cnoty (...), żeby się radować szczęściem nie mającym końca”²⁴.

Istnienie życia Bożego w raju w jego formie początkowej zostaje wskazane przez Ambrożego według tradycyjnego ujęcia mówiącego o rzeczywistości „in umbra” ukrytej w drzewie życia, które jest symbolem Chrystusa²⁵. Człowiek osiągnąłby to życie w sposób definitywny dopiero z chwilą wejścia do Królestwa Niebieskiego, czyniąc postępy na drodze do niego dzięki wsparciu łaski

¹⁸ *De Paradiso* 9,42; CSEL 32,1, 298,2—3.

¹⁹ „*Et aperti sunt — inquit — oculi eorum, et cognoverunt quod nudi essent. Et ante quidem nudi erant, sed non sine virtutum integumentis. Nudi erant propter morum simplicitatem et quod amictum fraudis natura nesciret*”, *De Paradiso* 13,63, CSEL 32,1, 322,20—23.

²⁰ Por. tamże, 5,29, CSEL 31,1, 285,10—17; *De sacramentis* 2,17, CSEL 73, 32,4—5; *De excessu fratris* 2,47, CSEL 73, 274,1—12.

²¹ W. Seibel, *Fleisch und Geist*, 89.

²² Por. J. Daniélou, *Terre et Paradiso*, 433 n.

²³ *De Paradiso*, 5,29, CSEL 32,1, 285,17—286,3; por. C. Morino, *Il ritorno al Paradiso*, 6—7.

²⁴ *Explanatio Psalmorum* XII, 1,1, CSEL 64,3,1—5; por. *De Paradiso* 4,25, CSEL 32,1, 281,10—282,17.

²⁵ Por. *De Paradiso* 5,29, CSEL 32,1, 285,14—286,3: „Homo ergo sive in umbra vitae erat propter figuram... sive in quodam pignore vitae erat... sed in umbra vitae positus absconditam vitam cum Christo in Deo vulgari quodam tactu et aspectu et capere non poterat. Etsi nondum peccator, non tamen incorruptae inviolabilisque naturae, utpote qui postea peccato lapsus est nequaquam autem adhuc peccator”. Por. także *Expositio psalmi* 118, 1,2, CSEL 62,5,15—27; *Explanatio Psalmorum* XII, 1,35, CSEL 64,30,25—31,21. Ambroży widząc w drzewie rajskim symbol Słowa Wcielonego, zdaje się być echem pierwotnej tradycji Kościoła, której świadkami są autor *Listu do Diongeta* i Teofil z Antiochii. Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 218, przypis 57.

i prowadzony przez Wolę Bożą²⁶.

Adam był wyposażony w „non mediocrem gratiam”, tzn. w wielki dar bycia stworzonym na obraz Boży, czyli był podobny do Chrystusa²⁷. Oznaczało to posiadanie rozumu, nieśmiertelności, bezcielesności i charakteru duchowego²⁸. Św. Ambroży, podobnie jak inni Ojcowie łacińscy, a także Atanazy²⁹, zdaje się nie rozróżniać pomiędzy być stworzonym „ad imaginem” i „ad similitudinem”³⁰. G. Toscani dostrzega w tym jeden z przejawów świadczących o oderwaniu się biskupa Mediolanu od teologii Orygenesu³¹. W opinii Ambrożego nadzieja chwały była dla Adama obietnicą związaną z Królestwem Niebieskim, gdzie osiągnąłby „prawdziwą doskonałość” i „Boże dziedzictwo”³². Wynika to wyraźnie z fragmentu *Listu XXIX* (43), który przedstawia sugestywną syntezę myśli Ambrożego, dotyczącą perspektyw otwartych człowiekowi przez Boga³³.

Grzech pierworodny spowodował całkowity chaos w dotychczasowym porządku rzeczy³⁴. W konsekwencji „maximum peccatum”, polegającego na pysze³⁵, człowiek utracił łaskę, doznając zupełnej degradacji³⁶. Nasz Autor podkreśla w szczególności utratę „integrae incorruptaeque naturae”, mówiąc, że Adam z powodu grzechu został odarty z „wszystkiego” i „pozostał огоłocony” z posagu, na który składały się dary, jakie otrzymał z chwilą umieszczenia go w raju³⁷. Mimo tendencji do alegoryzmu psychologicznego³⁸ rozpatrującego grzech zasadniczo w kategoriach dramatu duszy, biskup Mediolanu wyznaje wiarę w historyczność pierwotnego upadku, którego skutki spłynęły na cały rodzaj ludzki³⁹. Zasadnicza szkoda, jaką on wyrządził, polega na rozbiciu ładu pierwotnej jedności człowieka przez oddzielenie duszy od Boga, która odczuwa pociąg do rozkoszy przeciwstawiającej duszę zarówno ciału, jak i sferze

²⁶ Por. *De Paradiso* 9,42, CSEL 32,1, 298,19—300,2; *Explanatio Psalmorum* XII, 36,20: CSEL 64,86,16—87,15.

²⁷ Por. *Exameron* III, 31—32, CSEL 32,1 80,10—25; por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 218.

²⁸ Jest to pogląd Orygenesu i jego zwolenników, np. Hilarego z Poitiers. Por. *Tractatus in psalmum CXXIX*, 6, CSEL 22,651—652; A. Słomkowski, *L'état primitif de l'homme*, 133.

²⁹ Por. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris 1952, 27; J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Etude sur la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden 1968, 25 n.

³⁰ Por. *Expositio psalmi* 118, 10,15, CSEL 62,212,13—23.

³¹ Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 219, przypis 60.

³² Por. *Expositio psalmi* 118, 8,10, CSEL 62,155,13—21; *Explanatio Psalmorum* XII, 48,17, CSEL 64,371,15—18; *De obitu Theodosii* 37, CSEL 73,390,13; *Epistula IV/27*, 6, CSEL 82,1, 29,46.

³³ Por. *Epistula XXIX/43*, 10—11, CSEL 82,1, 200,109—115: „Dedit enim nobis de cognatione sua, et rationabilis scilicet naturae, ut quaeramus illud divinum, quod non longe est ab unoquoque nostrum, in quo et vivimus et sumus et movemur. Cum itaque contulisset homini quod est gratiarum maximum, quasi clarissimo et domestico animanti concessit ea, quae in hoc mundo sunt omnia, ut nullius indigeret, quod esset necessarium vel ad vitam, vel ad bonam vitam”.

³⁴ Por. S. Pasquetto, *Morte di Adamo e novità di vita in Cristo nella dottrina di S. Ambrogio*, Venezia 1967.

³⁵ Por. *Expositio psalmi* 118, 7,8, CSEL 62,131,17—18.

³⁶ Por. *Exp. Ev. Luc.* VII, 73, CSEL 32,4, 312—313.

³⁷ Por. *De Paradiso* 13,63, CSEL 32,1, 323,2; *De interpellatione Iob* III, 10, CSEL 32,2, 254,17; *De Ioseph* 5,25, CSEL 32,2, 90, 27.

³⁸ Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 220.

³⁹ Por. *De Paradiso* 15,73, CSEL 32,1, 331; *Epistula XXXIV/45*, 17, CSEL 82,1, 238; *Epistula LXXIII*, 5, w: *Patrologia latina* [dalej skrót: PL], wyd. J. P. Migne, Paris 1878—90, t. 16,1252; zob. również J. E. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, Mainz 1904, 43 n; A. Loisele, *Natur de l'homme*, 77.

zmysłowej⁴⁰. To rozbitcie zapoczątkowało podział na wszystkich płaszczyznach ludzkiej egzystencji. Przez utratę szczególnego podobieństwa Bożego zabrakło tej specjalnej więzi człowieka z Bogiem, wyjaśnia Ambroży, interpretując grzech pierwszych ludzi w stylu orygenistów. Choć Adam i Ewa byli już przyobleczeni blaskiem łaski Ducha Świętego, to teraz przypadła im w udziale szata cielesna, będąca czymś gorszym od odzienia ze skór zwierząt:

„Przez buktak skórzany [por. Ps 118,83] można rozumieć ciało; wolno przyjąć taką interpretację na podstawie wielu miejsc z Pisma Świętego, wszelako rozważ to jedno; Gdy Adam i Ewa zrzucili obraz Boży, jaki wprawdzie nosili, i przyoblekli obraz ziemskiego człowieka, to jest powiedziane, że zostali odziani w szaty ze skóry, gdyż popełniony grzech z istot duchowych uczynił ich cielesnymi”⁴¹.

Św. Ambroży odtworzył również z wyczuciem literackim, choć nie bez pewnej sztuczności, dialog między Bogiem i Adamem⁴² z *Księgi Rodzaju* 3,22. Adam, utraciwszy szczególny dar oglądania Boga, będący jego udziałem przez łaskę, porzucił drogę, która miała go doprowadzić do Królestwa Niebieskiego i stał się „ziemski” (terrenus)⁴³. Człowiek wypędzony z raju i pozbawiony nadzwyczajnej pomocy ze strony Boga doświadczył przede wszystkim w swoim wnętrzu skutków utraty pierwotnej harmonii i buntu⁴⁴.

Według G. Toscani⁴⁵, opinia A. Loisele’a, który uważa, że Ambroży wyklucza zmianę miejsca przebywania Adama po grzechu pierworodnym, by głosić jedynie zmianę stanu, jest nie do utrzymania. Przytoczone przez francuskiego autora teksty na poparcie swej tezy, np.: *De Paradiso* 14,70, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 7,73, *Epistula* XX, 17, nie są dostatecznie przekonujące. Ambroży precyzuje w nich jedynie, że istota upadku Adama polega nie na zmianie miejsca, lecz na zmianie stanu, co nie oznacza oczywiście, że wyklucza pierwszą z nich. O tym, że biskup Mediolanu przyjmował zmianę miejsca jako konsekwencję pierwotnego upadku, świadczy wiele innych jego wypo-

⁴⁰ Por. E. Dassmann, *La sobria ebbrezza*, 64—68.

⁴¹ *Expositio psalmi* 118, 11,4, CSEL 62,242,8—12; tamże, 12,12, CSEL 62,258,2—6: „Nam quemadmodum terra dictus est, qui lapsus ex illa praevaricatione coelestis gratiae, et in haec terrenam vitia deiectus, praevaricationis suae se vinculis ligavit: ita e contrario coelum dicitur, qui vitam angelorum custodia integritatis exercet (...)”; odnośnie do tematu „tunicae pelliceae” zob. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, *Gregorianum* 53 (1972), 679—716; tenże, *Le thème platonicien du „véhicule de l’âme” chez Origène*, *Didaskalia* 7 (1977), 225—237; A. Fierro, *Las controversias sobre la resurrección en los siglos II—V*, *Revista española de Teología* 28 (1968), 3—21.

⁴² *De Helia* 4,8, CSEL 32,2, 417,5—14: „Et dixit Deus: Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis. Irridens utique Deus, non approbens dicit, hoc est: putabas te similem fore nostris: sed quia voluisti esse quod non eras, destitisti esse quod eras: intra te eras, et dum supra te esse affectas, infra te esse coepisti. Denique vestivit eum tunica pellicea prius, et sic ait: Ecce Adam, quasi dicat: Ecce amictus tuus, ecce dignum indumentum tuum, hic te vestitus decet. Qui divina affectant, tali digni habentur ornatu. Ecce quo te tua culpa deduxit, ecce nunc in hac tunica pellicea tamquam unus ex nobis aperuisti oculos”.

⁴³ Por. *Expositio psalmi* 118, 15,36, CSEL 62,349,18—20: „Nam utique Adam cum in paradiso esset, coelestis erat, post lapsum autem terrenus est factus, et de paradiso expulsus est et electus”; *De Ioseph* 5,25, CSEL 32,2, 90,18—20: „Et ideo latebat, quia vestem fidei non habebat, quam utique praevaricando deposuit”.

⁴⁴ Por. *De Noe* 5,12, CSEL 32,1, 421,13—19: „Itaque caro causa fuit corrumpendae etiam animae, quae velut origo et locus est quidam voluptatis, ex qua velut a fonte prorumpunt concupiscen-tiarum malarumque passionum flumina, lateque exundant. Quibus demergitur animae quoddam excusso gubernatore remigium, cum ipsa mens velut quibusdam tempestatibus et procellis victa loco suo cedit”.

⁴⁵ Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 221, przypis 73.

wiedzi, jak na przykład w *Expositio Evangelii secundum Lucam* 4,66: „Pierwsi rodzice zostali wypędzeni z raju i słuszenie wpadli w to poniżej będące miejsce grzechu”⁴⁶.

Gdy chodzi o ciało człowieka po upadku, to zmieniło się ono w narzędzie grzechu, wymykając się spod kontroli duszy i stając się dla niej więzieniem⁴⁷. Wszystkie niższe skłonności zostały w ten sposób uwolnione, powodując chaos elementów konstytutywnych człowieka⁴⁸. Jako kara spadła na niego śmierć będąca zewnętrznym przejawem jego śmierci duchowej, która była czymś znacznie bardziej tragicznym⁴⁹. Upadek pierwszego człowieka objął swymi skutkami wszystkich ludzi i „wstrząsnął całą ziemią”⁵⁰. W konsekwencji tej prawiny mikro- i makrokosmos zostały przeniknięte spazmatycznym napięciem w oczekiwaniu wyzwolenia z tego stanu rzeczy⁵¹. Jęk całego kosmosu pozostającego pod brzemieniem pierwotnego upadku nacechowany jest kontrastem pomiędzy przeznaczeniem, ku któremu zmierzała ludzkość, a sytuacją zaistniałą w następstwie grzechu pierwszych ludzi. Powszechny dramat całego stworzenia, sięgający tego krytycznego punktu historii, znajdzie swój kres w „kairos” odkupieńczego dzieła Chrystusa⁵². Upadek człowieka oraz związana z nim utrata ziemskiego raju i królestwa niebieskiego jest ukazana przez Ambrożego jako tragedia grzechu, która ma swoją „katharsis” z chwilą nadejścia pełni czasów⁵³. Relacja bowiem, jaka zachodzi między dziełem zbawczym dokonany przez Jezusa i tragicznym położeniem pierwszego Adama po grzechu, znajdujące swe rozwiązanie w przywróceniu zburzonego ładu⁵⁴. Tym, co przywróci ludz-

⁴⁶ Por. CSEL 32,4, 172, 19—20 (tl. W. Szoldrski).

⁴⁷ Por. Exp. Ev. Luc. VIII, 48. CSEL 32,4, 414,1—4: „Et fortasse mundus iste pistrinum sit, in quo anima nostra velut quodam carcere includitur corporali”; *Expositio psalmi* 118, 4,6. CSEL 62,70,24. Widoczne są w tej doktrynie wpływy platońskie. Zob. P. Courcelle, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison* (Phédon 62b; Cratyle 400c), *Revue des études latines* 43 (1965), 406—443.

⁴⁸ Por. *Explanatio Psalmorum* XII, 61,11—12, CSEL 64,385,7—10: „Et ideo caro animae repugnabat et subsidia imperio eius non poterat, quia obiecti parietis obstaculo gubernaculis eius parere non poterat. Lex igitur carnis legi mentis adversabatur”.

⁴⁹ Por. *De excessu fratris* II, 36, CSEL 73,268,1—269,12: „Secundum Scripturas autem triplicem esse mortem accipimus, unam, cum morimur peccato, Deo vivimus... Alia mors est vitae huius excessus, qua mortuus est patriarcha Abraham, patriarcha David, et sepulti sunt cum patribus suis, cum anima nexu corporis liberatur. Tertia mors est, de qua dictum est: Dimitte mortuos sepelire mortuos suos. Ea morte non solum caro, sed etiam anima moritur: Anima enim, quae peccat, ipsa morietur. Moritur enim Domino, non naturae infirmitate, sed culpae. Sed haec mors non perfunctio huius vitae, sed lapsus erroris”; zob. także H. Crouzel, *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, w: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III—IV secolo* (Biblioteca di Scienze Religiose 66), Roma 1985, 41—44; R. Iacopelli, *Anima ed eternità nel De Isaac di Sant' Ambrogio*, w: *Morte e immortalità*, 112—113; B. Amata, *Problemi di Antropologia Arnobiana*, (Biblioteca di Scienze Religiose 64), Roma 1984, 122—136.

⁵⁰ Por. *De Paradiso* 15,75—77, CSEL 32,1, 333—336; por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 222.

⁵¹ Por. Rz 8,22.

⁵² Por. *Expositio psalmi* 118, 6,4, CSEL 62,110,14—20: „Rogatur ergo ut veniat salutare Dei. Ille est qui rogatur, hoc est, Dominus Iesus, et non est alius; sicut habet litterae interpretatio. Et vel sic non solus Pater rogatur: est et ille, hoc est, et Filius qui rogatur, et rogatus advenit, et salutare mundo dedit. Ideo σωτήρ, hoc est salvator; ideo Iesus, sicut angelus dixit: Qui salvum faciet populum suum (Matth 1,21). Cum invocaret igitur propheta, aderat; ut probaret illud, quia adhuc loquentibus nobis dicit: Adsum (Esai 58,9)”; por. *Exameron* IV,31, CSEL 32,1, 137,11—17.

⁵³ Por. W. Seibel, *Fleisch und Geist*, 146 n; E. Dassmann, *La sobria ebbrezza*, 138 n.

⁵⁴ Por. *Explanatio Psalmorum* XII, 40,1. CSEL 64,230,13—14: „(...) oportuit, ut, qui perierat in Adam, repararetur in Christo”; *Epistula* XIX/71, 4, CSEL 82,1, 143,2—3: „Tempore complacito sibi exinanivit se (Phil 2,7) Dominus Iesus, ut exulem in se susciperet et veteri reformaret gratiae”.

kości wstęp do raju, będzie krzyż Chrystusa, czyli owo drzewo, które Pan Bóg wskazał Adamowi jako drzewo życia. Człowiek nie uszanował polecenia Bożego i skosztował zakazany owoc, to jest owoc z drzewa poznania dobra i zła. Z powodu owocu tego drzewa wziął swój początek nasz głód, który trwał do chwili, gdy ciało otrzymało swój pokarm:

„Bóg złączył w Chrystusie ciało i drzewo, aby ustał prastary głód, i by przywrócona nam została łaska życia. Błogosławione drzewo Pana, które ukrzyżowało grzechy wszystkich ludzi, błogosławione ciało Pana, które posłużyło wszystkim za pożywienie!”⁵⁵

Powrót do utraconego raju, podobnie jak pierwotne usunięcie z niego, angażuje duszę i ciało człowieka w odniesieniu do raju jako pośredniego miejsca oczyszczenia znajdującego się w „trzecim niebie”. Ma ono jakby podwójną konfigurację, tzn. widzialną (miejsce gwiazd) i niewidzialną (miejsce, gdzie dusze oczekują na wejście do królestwa Bożego)⁵⁶. Według biskupa mediolańskiego, który odczytuje teksty Starego i Nowego Testamentu w sensie alegorycznym (por. *Epistula XIX/71/4*: „Wszystkie te zdarzenia oznaczają postępy duszy”), dusza dobrego łotra miałaby się oczyścić najpierw w raju, nim zostanie wysłuchana jej prośba skierowana do ukrzyżowanego Chrystusa:

„Jeden ze złoczyńców powiedział: wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa; a Chrystus odrzekł mu nie odnośnie królestwa, ale odnośnie stanu: dziś ze mną będziesz w raju” (*Epistula XIX/71/8*).

Jednak Ambroży w tym samym kontekście ostrzega nas, że należy pojmować te słowa alegorycznie, a więc w tym znaczeniu, że dusza nie może powrócić do pierwotnego stanu łaski bez uprzedniej przemiany życia: „Oznacza to, że powinno być wpierw zreformowane to, co zostało utracone” (*Epistula XIX/71/8*). Jest prawdą, że Ambroży rozróżnia między „coelum de mundo”, które jest częścią widzialnego kosmosu⁵⁷, i niebem duchowym, będącym pierwszym stopniem na drodze wznoszenia się do królestwa Bożego. Dla biskupa Mediolanu, Paweł Apostoł prawdziwie został porwany do duchowego nieba, które było siedzibą Adama przed popełnieniem grzechu (por. *De Paradiso 1,1*). Nie wolno jednak zapominać, iż te wyrażenia są przede wszystkim konotacjami pewnego orędzia spowitego w obrazy lub mity, które trzeba odszyfrowywać. Przez dzieło odkupieńcze Chrystusa nastąpił powrót do raju jako do miejsca w tym sensie, że drugi Adam otworzył bramy raju dla całej ludzkości, by mogła ona ponownie objąć w posiadanie Królestwo Niebieskie⁵⁸, charakteryzujące się odpoczynkiem i pokojem⁵⁹.

⁵⁵ *Explanatio Psalmorum XII*, 35,3, CSEL 64,51,26—29.

⁵⁶ Stąd niektórzy Ojcowie będący zwolennikami interpretacji literalnej, jak na przykład Epifaniusz, woleli niekiedy czytać w 2 Kor 12,2: „został porwany do trzeciego nieba”; ale biskup Salamiński dodaje zaraz: „Nie należy wyjaśniać i mówić o jakimś trzecim niebie położonym ponad ziemią. Powiedział on bowiem „do trzeciego nieba”, jakby chcąc podkreślić, że mówił o nim po raz trzeci, nie zaś, że naliczył ich trzy. Dlatego natychmiast dorzucił: „Wiem o pewnym człowieku, że został porwany do raju i usłyszał słowa, które człowiek nie może powtarzać”. Por. *Ancoratus*, 54: korzyściem z tłumaczenia włoskiego C. Riggi. *L'Ancora della fede*, Roma 1977, 120—121.

⁵⁷ Por. *Epistula XIX/43/9*, CSEL 82,1, 199,89; C. Morino, *Il ritorno al Paradiso*, 34.

⁵⁸ Por. *Exp.Ev.Luc. X,10*, CSEL 32,4, 497,3—9: „Victus est Adam qui vestimenta quae sibi, vicit ille qui tegimenta deposuit. Et talis ascendit quales nos auctore Deo natura formavit. Talis in paradiso homo primus habitaverat, talis ad paradisum homo secundus intravit. Et ut non sibi soli, sed omnibus vinceret, manus extendit, quo omnia traheret ad se, ut nodo mortis exuta iugo fidei suspensa caelestibus ea quae prius erant terrena sociaret”.

⁵⁹ Por. *De Cain II,36*, CSEL 32,1, 407; *De excessu fratris II,47—49*, CSEL 73,274—275; *De interpellatione Iob III,19*, CSEL 32,2, 244—245.

Powrót Adama do raju oznacza odnowę wewnętrzną człowieka, pojmowana jako odzyskanie pierwotnego stanu na drodze oczyszczenia ogniem i jako doskonalenie się poprzez kolejne etapy, aż do zdobycia Królestwa Niebieskiego⁶⁰. Kwestia powrotu do stanu rajskiego zawiera więc w sobie także zagadnienie duchowej przemiany, czyli całkowitego uwolnienia się od tego wszystkiego, co przyczyniło się do grzechu, do śmierci, do „głupoty” błędu⁶¹. W sensie alegorycznym wznoszenie się do raju wyraża wyzwalające działanie Chrystusa, które powinno znaleźć odpowiedź ze strony człowieka w postaci ucieczki od świata. Ambroży, autor *De fuga saeculi*, traktuje ten argument w sposób niezupełnie wolny od wpływów platońskiego pesymizmu⁶². Pokój i samo zbawienie zostaną osiągnięte definitywnie po skończeniu tego świata, wraz z przejściem do pierwotnego stanu rajskiego⁶³. Za wzorem patriarchów Starego Testamentu, chrześcijanin powinien się odznaczać duchowym dynamizmem w pielgrzymowaniu ku ziemi obiecanej, pozostając ciągle zwróconym ku Królestwu Niebieskiemu i palając miłością ku Bogu⁶⁴. Celem owej ucieczki od świata jest osiągnięcie wewnętrznego pokoju, będącego owocem ostatecznego urzeczywistnienia Bożej jedności, w jakiej Stwórca pozwala partycypować stworzeniu przez łaskę:

„Również i nam Jednorodzony polecił, aby być jedno i przekazał nam przez adopcję, jaka stała się naszym udziałem wraz z łaską, podobieństwo swojej natury i swojej Boskiej jedności”⁶⁵.

Temat powrotu do raju łączy się zatem również z zagadnieniem przywrócenia podobieństwa Bożego i zamieszkania Boga w sercu człowieka⁶⁶. Według św. Ambrożego, łaska Chrystusa przyodziewa duszę w Boskie światło i bierze ją w posiadanie z chwilą odrodzenia w sakramencie chrztu rozumianego jako mistyczne zaślubiny⁶⁷. Jedność istoty ludzkiej jest odbiciem tej jedności, która jaśnieje w całej pełni w Bogu: „przez jedność i pełnię Bóstwa Bóg Ojciec cały jest w Synu, a Syn w Ojcu”. To, co dzieje się w Bogu przez naturę, w człowieku dokonuje się mocą łaski Ducha Świętego: „Człowiek jest całkowicie w Chrystusie dzięki swemu wewnętrznemu wysiłkowi i zmysłowi pobożności; kto bowiem pozostaje zjednoczony z Panem, jest z Nim jednym duchem”⁶⁸.

Chrystusowa odnowa upadłej ludzkości jawi się w pismach Ambrożego nade wszystko jako naprawa (*reparatio*) opatrzona cechą „in melius”. Oddaje ona

⁶⁰ Por. Exp.Ev.Luc. VII,234, CSEL 32,4, 387,4—7: „Homo igitur et in illo homine qui perierat reformatur et ille ad similitudinem Dei factus est imaginem divina patientia et magnanimitate reparatur”.

⁶¹ Por. *De excessu fratris* II, 41, CSEL 73,271; *De interpellatione Iob* II,34, CSEL 32,2, 294; Exp.Ev.Luc. IV,33, 37, CSEL 32,4, 155, 157.

⁶² Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 226.

⁶³ Por. *De fuga saeculi* 4,17, CSEL 32,2, 178—179; *De interpellatione Iob* IV,29, CSEL 32,2, 266; E. Dassmann, *La sobria ebbrezza*, 237—249.

⁶⁴ Por. *De excessu fratris* II,95, CSEL 73,301,9—302,3: „Exierunt de terra sua patriarchae. et nos exeamus proposito de corporis potestate, nos exeamus proposito, illi exilio. Sed exilium non putantur, quod devotio obiret, non necessitas imperaret. Illi terram solo mutarunt, nos caelo mutamus, illi habitatione, nos spiritu. Illis inluminatum stellis caelum ostenderit sapientia, nostri oculus cordis inluminet. Sic typus veritatis et veritas concurrat typo”; por. *De Abraham* II,1,62—64, CSEL 32,1, 564—565, 615—619; *De fuga saeculi* 2,6: 5,27, CSEL 32,2, 166—167, 185—186.

⁶⁵ *De Paradiso* 5,26, CSEL 32,1, 283,8—16; *De Cain* I,16, CSEL 32,1,342; *De fide* V,176, CSEL 78,280—281; *De Spiritu Sancto* I,109, CSEL 79,62.

⁶⁶ Por. *Expositio psalmi* 118,10—11, CSEL 62,209—210.

⁶⁷ Por. *De incarnationis* 5,45, CSEL 79,247; Exp.Ev.Luc. V,23—25, CSEL 32,4, 189—191; H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971, 91—97.

⁶⁸ *Explanatio Psalmorum* XII, 36,37, CSEL 64,100,20—23.

bowiem do dyspozycji naturze ludzkiej większą ilość środków wspierających człowieka, a więc stawia ludzkość w sytuacji bardziej korzystnej dla osiągnięcia zbawienia: „Błogosławiona winna, która zostaje naprawiona w jeszcze piękniejszy sposób”⁶⁹. Sytuacja człowieka usprawiedliwionego przez Chrystusa jest znacznie lepsza nie tylko w porównaniu z sytuacją człowieka po upadku, lecz również w odniesieniu do tego stanu, w jakim człowiek byłby się znalazł, gdyby nie zgrzeszył. Oto nowość, jaką przyniósł Chrystus przez swoje Wcielenie:

„Przyszł Pan, który odnowił piękno natury, a nawet je pomnożył, aby tam, gdzie wzmógł się grzech, jeszcze obficie rozlała się łaska”⁷⁰.

Dzieła Odkupienia nie można oczywiście sprowadzać wyłącznie do płaszczyzny udogodnień bądź wielości środków zbawczych. Mając na uwadze cały kontekst pism Ambrożego mówiących o działaniu zbawczym Jezusa, dostrzega się potrzebę przezwyciężenia tego wymiaru czysto utylitarne czy ilościowego⁷¹. „Trzeba odczytać myśl Ambrożego — pisze G. Toscani⁷² — pokonując ogromne trudności, gdyż jego nauczanie w tym względzie nie jest podyktowane wysiłkiem teoretycznego wyjaśnienia, lecz ogranicza się do przedstawienia sugestii moralnych lub ascetycznych, zasad wyjściowych i porównań, które dostarczają niewiele elementów do całościowego osądu teologicznego”.

To, na czym biskup Mediolanu szczególnie koncentruje swą uwagę, gdy chodzi o odnowę „starego człowieka”, będącą udziałem ochrzczonego, jest „odnowa przez łaskę” (*renovatio per gratiam*), czyli nowe stworzenie, które zachowując celowość odwiecznego planu zbawczego pierwszego stworzenia, rozwija go według nowych wskazań. Odnoszą się one do nowego modelu dziecka Bożego. Człowiek jest wezwany do jego urzeczywistnienia w łączności z wielkim misterium Chrystusa i Kościoła:

„Jest dwoje ludzi, stary człowiek i nowy. Stary to ten podporządkowany grzechowi i splamiony, a także zniszczony i rozdarty na podobieństwo zużytego odzienia. Jego to w sakramencie chrztu przybiliśmy do krzyża (...).

Tak więc stary człowiek zostaje przygwożdżony, aby umarł dla grzechu i aby zmartwychwstał nowy człowiek, który się odnawia przez łaskę”⁷³.

Dla Ambrożego odnowa „in melius” nie wnosi istotnych zmian co do elementów konstytutywnych natury człowieka, bowiem człowiek odkupiony „ukształtowany jest nie przez nowość natury, ale łaski”⁷⁴. Owa „nowość” zawiera pewne specyficzne znamię nie tylko gdy chodzi o człowieka upadłego, czyli żyjącego poza pierwotnym stanem szczęścia, lecz również w relacji do człowieka poddanego prawu mojęszowemu. Widoczne to się staje przede wszystkim w odniesieniu do grzesznika, który w porównaniu z człowiekiem usprawiedliwionym przez Chrystusa ma się tak, jak umarły wobec zmartwychwstałego.

Znamienną cechą przepowiadania biskupa Mediolanu jest to, że podkreśla on bardzo dobitnie fakt, że człowiek odkupiony przez Jezusa przedstawia się jako „nowy” także w relacji do Adama żyjącego w stanie pierwotnej niewinności i łaski⁷⁵. Idea ta jest już w pewnym sensie widoczna we fragmentach, które

⁶⁹ Tamże, 39,20, CSEL 64,225,10; G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 228—229.

⁷⁰ *Epistula XXXIV/45I*, 15, CSEL 82.1, 236,101—237,2.

⁷¹ Por. W. Seibel, *Fleisch und Geist*, 152 n, 169 n.

⁷² Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 229—230.

⁷³ *De institutione virginis* 2,13, PL 16,308—309.

⁷⁴ *Epistula VIII/39I*, 6, CSEL 82.1, 69,64; por. *De Iacob* I,5,18, CSEL 32.2, 16—17; B. Maes, *La loi naturelle*, 82 n.

⁷⁵ Por. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du*

mówią, że tak jak Pan Bóg stworzył pierwszego człowieka w piątek, podobnie Chrystus w niezwykły sposób stworzył go po raz wtóry w piątek swej męki. Odkupiciel nadal odnawia człowieka na mistycznej uczcie, w której antycypujemy radości ostatecznego zjednoczenia z Nim w Królestwie Niebieskim:

„W szóstym dniu został stworzony człowiek; i wraz z szóstym dziełem Chrystusa [chodzi tutaj o powołanie Lewiego, por. Łk 5,27] kształtuje się ponownie już nie dawne, ale nowe stworzenie i obraz rzekłbym niemalże obcy. I właśnie dlatego, że Lewi stał się nowym stworzeniem, wydaje uczte na cześć Chrystusa, ponieważ zarówno Jezus musiał znaleźć w nim upodobanie, jak i on sam zasłużył, by mieć udział z Chrystusem w tej radości”⁷⁶.

Temat człowieka odkupionego, będącego przeciwieństwem człowieka grzesznego, jest przez Ambrożego pogłębiony, oparty na motywie Chrystusa — źródła doskonałości dla nowego stworzenia. Ta podwójna tematyka powraca często w pismach naszego Autora⁷⁷. Dusza chrześcijanina odrodzona na mocy dzieła Odkupienia jaśnieje pierwotnymi barwami, które zostały na nowo „poprawione” dzięki łasce Ducha Świętego. Niczym Boski Malarz, Duch Święty przy współpracy z ludzką wolą tworzy obraz jak najbardziej podobny do tego wizerunku, jaki jaśniał w Adamie przed grzechem pierworodnym:

„Dobrze jest ubarwiona owa dusza, w której rozbrłyśka wizerunek Bożego działania, ta dusza, która posiada blask chwały i odbicie istoty Ojca. Ze względu na ten obraz, który w niej jaśnieje, malowidło przedstawia się jako coś drogiego. Adam, nim zgrzeszył, był podobny do tego obrazu”⁷⁸.

„Imago Dei” zostało w sposób doskonały wyciśnięte w drugim Adamie:

„Syn jest obrazem Ojca, o ile w Synu objawiają się wszystkie przymioty Boga, to znaczy odwieczne Bóstwo, wszechmoc oraz majestat. Bóg w swoim obrazie objawia się takim, jakim jest”⁷⁹.

Biskup mediolański uważa, że również i pierwszy Adam został stworzony na wzór Chrystusa. Między pierwszym człowiekiem żyjącym w stanie niewinności i szczęścia a nowym człowiekiem odkupionym i ozdobionym według bogactwa Bożej ekonomii zbawienia, Ambroży dostrzega jednak ową paradoksalną różnicę, o której powyżej już wspomniałem: tak jak drugi Adam przewyższa pierwszego, tak łaska przywrócona przez Chrystusa jest znacznie cenniejsza niż łaska jeszcze nie przyćmiona grzechem pierworodnym.

Myśl ta nieustannie powraca w katechezie św. Ambrożego. Szczególnie się jednak uwidacznia w entuzjastycznym ukazywaniu nowego porządku łaski. Ma to miejsce wówczas, gdy święty biskup zwraca się do ochrzczonego, wska-

monde, Paris 1964, 257—258: „Po raz pierwszy w literaturze patrystycznej — stwierdza uczony francuski w odniesieniu do nauki św. Ambrożego — zostaje tak silnie zaznaczona wyższość położenia chrześcijanina nad stanem niewinności, w jakiej żyli pierwsi rodzice”.

⁷⁶ Exp.Ev.Luc. V,27, CSEL 32,4, 191,13—18. Nowy człowiek stworzony przez Chrystusa jest obdarowany „obrazem obcym” (forma peregrina), tzn. będącym jak dotąd czymś niebывалым, ponieważ pochodzącym z zewnątrz, z Nieba. Zob. jeszcze tamże, VII,234, CSEL 32,4, 386—387; tamże, VIII,81, CSEL 32,4, 433.

⁷⁷ Por. na przykład: Exp.Ev.Luc. IV,7, 17, CSEL 32,4, 142—143, 148; tamże, V,31, CSEL 32,4, 193—194; tamże, VII,164—165, CSEL 32,4, 355; *De Iacob* I,3,9, CSEL 32,2, 9—10.

⁷⁸ *Exameron* VI,42, CSEL 32,1, 234,1—5. Motyw łaski Bożej, będącej źródłem wspaniałych „kolorów” duszy ochrzczonego, w której jaśnieje Boże podobieństwo, spotykamy również w późniejszej tradycji u Diadocha z Photike (V wiek). Por. *Sto rozdziałów duchowych* 89, tłum. włoskie: V. Messina, *Diadoco, Cento considerazioni sulla fede*, Roma 1978, 100—101.

⁷⁹ *De incarnationis* 10,112, CSEL 79,278,52—54.

zując mu, że w zbawieniu dokonanym przez Chrystusa otrzymał on dary łaski wyższe od tych, jakimi się cieszył człowiek w raju⁸⁰.

Ambroży reprezentuje doktrynę tych pisarzy kościelnych, według których człowiek został stworzony nie jako „imago Dei”, lecz tylko „na obraz i podobieństwo Boże” (ad imaginem et similitudinem Dei)⁸¹. Doskonałym „obrazem Bożym” jest bowiem tylko Jednorodzony Syn, który uczestnicząc w Boskiej rzeczywistości i wyrażając ją w sposób najbardziej kompletny, jest Bogiem tak jak Jego Ojciec⁸².

U Ambrożego dusza ludzka oznacza całego człowieka. Jest ona powołana do tego, aby przez zjednoczenie mistyczne zespolić się ze Słowem będącym obrazem Ojca. Pierwszy Adam był stworzony na wzór drugiego Adama, który jest najdoskonalszym obrazem Ojca, co więcej, jest równy Ojcu. Człowiek partycypuje w tym obrazie i podobieństwie w sposób niedoskonały, czyli ograniczony:

„Godzi się bowiem, ażeby Syn podobał się Bogu Ojcu w tych, których uczynił na swe podobieństwo [ad similitudinem] i którym chciał udzielić przez swój obraz przywileju posiadania łaski niebieskiej. Bóg Ojciec zatem ma upodobanie w swoim obrazie Jezusie Chrystusie. Ten zaś czyni jako rzecz miłą Bogu tych, którzy są stworzeni na Jego obraz”⁸³.

Bóg Ojciec oraz Odwieczne Słowo było dla Adama źródłem życia wiecznego: „Znajdowało się tam źródło, które nawadniało ogród rajski. Jakież to było źródło, jak nie Pan Jezus Chrystus będący źródłem życia wiecznego tak jak Ojciec? Gdyż jest napisane: «W tobie jest źródło», a w konsekwencji: «Strumienie wody żywej wypłyną z twego wnętrza». Czytamy o źródle, i czytamy o strumieniu, który nawadnia w raju drzewo owocowe, aby przyniosło ono owoc na życie wieczne”⁸⁴.

Nawiązanie przez pierwszego człowieka kontaktu z Chrystusem mogło nastąpić tylko przez wiarę⁸⁵. Percepcja tego misterium „in umbra” odsłaniała Adamowi prawdę o tym, że jego przejście z raju do nieba nastąpiłoby wyłącznie za sprawą Chrystusa⁸⁶. W oczekiwaniu tej chwili miał on pozostać posłusznym wymogom wiary, która stopniowo go oświecała. Podobieństwo Boże, będące udziałem pierwszego człowieka, stanowiło jakby zadatek na życie w

⁸⁰ Por. *De Iacob* I, 8—32, CSEL 32,2, 8—25; *Epistula XIX/71*, 8—10, CSEL 82,1, 144—145; tamże, XX/77, CSEL 82,1, 146—153.

⁸¹ Por. *Expositio psalmi* 118, 10,16, CSEL 62,212,25—29: „Homo... non est imago Dei, sed ad similitudinem factus est. Alius est imago Dei invisibilis, primogenitus universae creaturae, per quem facta sunt omnia (Col 1,15—16). Ille non ad imaginem, sed imago; tu non imago, sed ad imaginem”. Ojciec Wolfgang Seibel w swym studium *Fleisch und Geist...* na stronie 173 pisze: „Ambroży rozróżnia ściśle między «imago» i «ad imaginem». «Imago», jako posiadający identyczną naturę z Obrazem Boga, jest tylko sam Chrystus, współistotny Syn Ojca. Człowiek natomiast może być tylko «ad imaginem», «ad similitudinem», a więc jedynie na podobieństwo Obrazu Boga, Obrazu Syna”. Problematykę tę porusza także S. E. Szydzik w artykule *Die geistigen Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius von Mailand*, *Theologie und Glaube* 53 (1963), 161—176.

⁸² Por. *De incarnationis* 10,112, CSEL 79,278—279.

⁸³ *Explanatio Psalmorum* XII, 43,13, CSEL 64,271,25—28.

⁸⁴ *De Paradiso* 3,13, CSEL 32,1, 272,9—14. Poglębiona analiza tego fragmentu znajduje się w opracowaniu H. Savon, *Saint' Ambroise devant l'exégèse de Philon de Juif*, Paris 1977, 219 n.

⁸⁵ Por. *De Paradiso* 6,32, CSEL 32,1, 289,16—19: „Et ideo si vim nesciebat boni et mali, tamen quia tantorum auctor dixerat de ligno scientiae boni et mali non esse gustandum, fidei praeceptorum servare debuerat”.

⁸⁶ Por. L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio*, (*Studia Patristica Mediolanensia* 9), Milano 1978, 78 n, gdzie autor szczegółowo rozpatruje dwie serie kategorii egzegetycznych bliskich Ambrożemu: umbra-lux oraz umbra-imago-veritas.

Bogu, które miało podlegać dalszemu rozwojowi. Zdaniem G. Toscaniego⁸⁷, w pismach Ambrożego jest dostatecznie wyraźnie wyrażona myśl o tym, że współczynnikiem decydującym o takim rozwoju miało być poznanie przez wiarę misterium Chrystusa. Człowiek był z jednej strony, obrazowo mówiąc, w cieniu życia, ponieważ życie, które prowadzimy na ziemi, jest tylko cieniem przyszłej egzystencji, z drugiej zaś strony człowiek był zanurzony w rzeczywistości życia, gdyż już na ziemi posiadamy Boskie tchnienie będące gwarancją nieśmiertelnego życia. Istniejąc w cieniu życia, pierwszy człowiek nie mógł oglądać ani przeżywać w sposób zmysłowy życia ukrytego z Chrystusem w Bogu. Tym niemniej, będąc tylko w cieniu życia, znał on już prawdę o nim, lecz jedynie w załączku⁸⁸.

Pełni objawienia nie miał nawet Adam żyjący w stanie pierwotnej niewinności, dlatego oglądanie Boga w chwale Jego oblicza było przedmiotem słusznego pragnienia człowieka, tak jak to było w wypadku Mojżesza, który „dzięki swej żarliwości poszedł dalej aniżeli mu na to pozwalała ludzka natura”⁸⁹. Dla Ambrożego pragnienie bowiem oznacza „uczucie możliwe do zrealizowania” (*affectus probabilis*)⁹⁰ bądź „pragnienie zdadne do urzeczywistnienia” (*probabile desiderium*)⁹¹. Jednak człowiek, uznając siebie jako istotę stworzoną w „oślonie cielesnego sposobu życia” (*corporeae conversationis involucrum*)⁹², powinien był pamiętać, że nie był „stworzony pierwotnie jako doskonały” oraz że potrzebuje za przykładem Mojżesza wyzbycia się „sandałów” (por. Wj 3,5), chcąc osiągnąć prostotę ducha, która pozwoliłaby mu oglądać Boga: „gdy będziesz jak anioł, zobaczysz oblicze Boże”⁹³. Rościć sobie prawo do oglądania Boga tu na ziemi byłoby antycypacją czasów mających dopiero nadejść. Był to grzech, jakiego dopuścił się Adam, który kosztując owoc z drzewa poznania dobra i zła, usiłował poznać przed czasem coś, co nie był jeszcze zdolny poznać: „gdy chciał wiedzieć to, co jako wiedza nie było mu pomocne” (*Quia sci-re voluit, quod scire non profuit*)⁹⁴.

Również po Wcieleniu położenie człowieka nie uległo tak dalekiej zmianie, by pozwalała mu ona na oglądanie Boga na ziemi. Według Ambrożego dusza jest stworzona na obraz Chrystusa, który jest obrazem Ojca Niebieskiego. Dusza chrześcijanina, choć ogląda już nie „cień”, lecz „prawdę” Chrystusa, nie jest jak On „obrazem” Ojca⁹⁵. Człowiek odkupiony nie ma do czynienia jedynie z symbolami, ale z samą rzeczywistością Chrystusa. Obraz „nowego człowieka” w Chrystusie uzyskuje podobieństwo znacznie wspanialsze i doskonalsze niż to, którym się charakteryzował pierwszy Adam.

⁸⁷ Por. G. Toscani, *La teologia della Chiesa*, 234.

⁸⁸ Por. *De Paradiso* 5,29, CSEL 32,1, 285–286; por. także *Explanatio Psalmorum* XII, 1,35, CSEL 64,30–31.

⁸⁹ *Expositio psalmi* 118, 8,18, CSEL 62,161,2.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. tamże, 8,19, CSEL 62,161,22.

⁹² Por. tamże, 8,20, CSEL 62,162,25.

⁹³ Tamże, 8,21, CSEL 62,163,7–8.

⁹⁴ Por. *Expositio psalmi* 118, 8,24, CSEL 62,164,27–28.

⁹⁵ Por. *Explanatio Psalmorum* XII, 38,24, CSEL 64,202,12–23; „In qua ergo imagine ambulat homo? In ea utique ambulat... ad cuius similitudinem factus est, id est ad imaginem Dei; imago autem Dei Christus, qui est splendor gloriae et imago substantiae eius. Christus ergo imago sancti. Ad imaginem haec imago venit in terras, ut iam non in umbra ambulemus, sed in imagine... sed plenitudine divinitatis expressa”. L. F. Pizzolato stara się bardzo precyzyjnie określić miejsce i rolę kategorii „imago” w całej doktrynie egzegetycznej biskupa Mediolanu (por. *La dottrina esegetica*, 79 n.).

W kontekście tematów powyżej zasygnalizowanych św. Ambroży rozwija zagadnienie zbawienia i przedstawia naukę o odkupieniu. Kontynuacja dzieła odkupienia została powierzona przez Chrystusa Kościołowi, który w sakramentach, a przede wszystkim we chrzcie ożywia duszę człowieka. Biała szata neofity jest symbolem uwolnienia z grzechów oraz oznaką niewinności⁹⁶ rozumianej jako powrót do pierwotnej jedności, czyli wewnętrznej harmonii człowieka żyjącego we wspólnocie z Bogiem.

Katecheza biskupa mediolańskiego koncentruje się wokół rzeczywistości życia udzielonego duszy w chwili chrztu świętego i rozwijanego następnie poprzez nieustannie podejmowany wysiłek ascetyczno-mistyczny⁹⁷. W swych pismach Święty wyróżnia dwa momenty odrodzenia chrzcielnego, które czynią piękną zarówno duszę poszczególnego chrześcijanina, jak i są źródłem duchowego piękna całego Kościoła, Oblubienicy Chrystusa. Jest to ucieczka od obyczajów tego świata oraz przyłgnięcie (*adhaesio*) do nowego życia w Chrystusie⁹⁸. Ochrzczony bowiem zostaje uznany za ucznia Chrystusowego poprzez wyznawanie wiary, której owocem będzie blask spełnionych czynów. To one czynią coraz bardziej żywą pieczęć Chrystusa wyciśniętą na duszy wierzącego zgodnie ze słowami *Pieśni nad pieśniami* 8,6: „Połóż mnie jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu”. Dlatego znamie Chrystusa jest wyrzyte na czole wyznającego wiarę, jak również na sercu człowieka, który Go kocha. Natomiast pieczęć umieszczona na ramieniu oznacza wspaniałość dzieł, jakich dokonujemy z Chrystusem, głową Kościoła, z Chrystusem będącym okiem, dzięki któremu możemy oglądać Ojca, z Chrystusem udzielającym nam swych ust, przez które zanosimy do Boga modlitwę wstawienniczą i pochwalną, z Chrystusem jako naszą prawicą, przez którą składamy Ojcu Niebieskiemu codzienną ofiarę uświęconą znakiem Syna, „którego pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec” (J 6,27)⁹⁹.

Ziarno Bożego życia złożone wraz z wiarą w duszy ochrzczonego, by mogło osiągnąć dojrzałość, musi być użyżnione łaską Eucharystii, ku której powinniśmy zmierzać chrzest¹⁰⁰. Zaproszenie do przyjęcia chleba Słowa Wcielonego odnosi się nie tylko do chleba Eucharystycznego, ale i Słowa Objawionego, które nas wprowadza w życie wiary we wspólnocie Trójcy Przenajświętszej. Zjedno-

⁹⁶ Por. *De mysteriis* 7,34, CSEL 73,102,1—103,3: „Accepisti post haec vestimenta candida, ut esset indicium quod exueris involucrum peccatorum, indueris innocentiae casta velamina”. Por. J. Daniélou, *Terre et Paradis*, 465 n.

⁹⁷ Por. *Epistula XVI/76I*, 11, CSEL 82,1, 120,115—119: „Aedificatur unusquisque aedificatione virtutum in mensuram aetatis (Eph 4,13) interioris, quae mensura perfectior vitae immacolatae, id est perfecti viri, accipiens de plenitudine Christi (Ioh 1,16) recepit gratiae plenitudinem”.

⁹⁸ Por. *De mysteriis* 7,39, CSEL 73,105,43—49: „In his formonsa est Ecclesia... eo quod renuntians mundo transierit saeculum, pertransierit ad Christum”. Por. *De sacramentis* 1,12, CSEL 73,20; por. *De Isaac* 3,8, CSEL 32,1, 648,5—11.

⁹⁹ Por. *De Isaac* 8,75, CSEL 32,1, 693,21—694,10: „Signaculum Christus in fronte est, signaculum in corde: in fronte, ut semper confiteamur, in corde, ut semper diligamus, signaculum in brachio, ut semper operemur. Luceat ergo imago eius in confessione nostra, luceat in dilectione, luceat in operibus et factis, ut, si fieri potest, tota eius species exprimatur in nobis. Ipse sit caput nostrum, quia caput viri Christus: ipse oculus noster, ut per illum videamus patrem: ipse vox nostra, per quem loquamur ad patrem: ipse dextera, per quem patri Deo nostrum sacrificium deferamus: ipse quoque est signaculum nostrum, quod est perfectionis et caritatis insigne, quia diligens pater signavit filium, sicut legimus: quem pater signavit Deus”. Do dwóch pieczęci, o których mowa jest w *Pieśni nad Pieśniami* 8,6, czyli na sercu i na ramieniu, Ambroży dodaje trzecią, mianowicie na czole. Jak zauważył R. Iacoangeli, jest on pierwszym Ojcem, który interpretując *Pieśń* wspomina o pieczęci, jaką Chrystus kładzie na czole ochrzczonego (por. *Anima ad eternitatem*, 133—134).

¹⁰⁰ Por. Exp.Ev.Luc. VI,69 n, CSEL 32,4, 260 n; tamże, VII,180—181, CSEL 32,4, 362—363.

czenie człowieka z Bogiem, dokonujące się zarówno przez przyjęcie Eucharystii, jak i Słowa Bożego, posiada skutek przekształcający, ponieważ przekazując życie wieczne, coraz bardziej doskonałi podobieństwo Boże w człowieku, które jest jego udziałem przez chrzest¹⁰¹. Dzięki sakramentowi chrztu świętego i Eucharystii możemy czynić postępy na drodze ascetyczno-mistycznej, którą Ambroży nazywa „powrotem Adama do raju”. Proces ten jest często przez niego komentowany w sposób alegoryczny, stosując metodę Filona Aleksandryjskiego. W życiu bowiem poszczególnych patriarchów Starego Testamentu oraz w ich doświadczeniu Boga Filon widział symbol duszy postępującej na drodze prowadzącej do zespolenia z Boską Istotą. Stąd nasz Autor, wyjaśniając żywot Abrahama, stwierdza:

„Uważam, że nie będzie czymś absurdalnym, by pogłębić interpretację tajemnic Pisma Świętego, i przez historię różnych postaci biblijnych zilustrować postępy w cnocie”¹⁰².

W każdym jednak schemacie egzegetycznym tematem wiodącym pozostaje zagadnienie „powrotu” ukazane jako oderwanie się od tego, co jest wyłącznie materialne, i jako postęp ku pełnej doskonałości. Ta wewnętrzna przemiana jest możliwa do zrealizowania na ziemi dzięki działaniu Kościoła¹⁰³. Dusza mocą łaski Chrystusa, udzielanej przez Kościół, odzyskuje swą pierwotną prostotę, jedność i harmonię¹⁰⁴. Podporządkowując sobie w sposób doskonały irracjonalne skłonności cielesnej natury, dusza czyni postępy w procesie zdobywania podobieństwa Bożego, to znaczy nabywania blasku Chrystusowych cnót. W łonie wspólnoty Kościoła otrzymuje ona łaskę jedności i zostaje w niej zanurzona wraz z ciałem:

„Działanie zatem, które podejmuje Kościół, nie jest wykonane byle jak ani w sposób przypadkowy, lecz jest prowadzone z pomocą długiej refleksji, tak aby trzy elementy (tzn. ciało, dusza i duch) stanowiące jedną całość nie były skażone przez prawo grzechu”¹⁰⁵.

Należy podkreślić, że według nauki św. Ambrożego łaska dokonuje przemiany w całym człowieku, a nie tylko w jego sferze duchowej. Oznacza to przeobrażenie całego życia ludzkiego w rzeczywistość Boską, mającą swe źródło w misterium Boga udzielającego się ludziom¹⁰⁶. W czasie swojej ziemskiej

¹⁰¹ Por. *Expositio psalmi* 118, 8.48, CSEL 62,180; tamże. 18,26—28, CSEL 62,410—412; *De sacramentis* 5,25, CSEL 73,69—70; *De mysteriis* 8,47n, CSEL 73,109n. Temat Eucharystii jako pokarmu w ujęciu św. Ambrożego znaleźć można w następujących opracowaniach: S. Lisiecki, *Quid Ambrosius de SS. Eucharistia docuerit, inquiritur*, Breslavia 1910, 60 n; R. Johanny, *L'Eucharistie centre de l'histoire du Salut chez Saint Ambroise de Milan*, Paris 1968, 162 n.

¹⁰² *De Abraham* II,1,1, CSEL 32,1, 564,11—13.

¹⁰³ Por. *Explanatio Psalmorum* XII, 1,18, CSEL 64,13,4—14,3: „Ne timeas, o homo, gradus hos ascendere disciplinae. Primus gradus vicinus est terrae, sequens similis est prioris. Sic per aequales gradus ad summa conscenditur. Ne fastidias, o homo, primum illum velut vilissimum gradum. Ille primus ascensus te a terris separatur; aerem calcas, ubi ab humo elevaveris vestigium. In virtute positus surgendo reliquisti terram; terram relinquis, si culpam declinas. Exordium ergo processionis ad virtutem est abstinere a peccato”. Co do zależności powyższego passusu od Bazylego Wielkiego, por. L. F. Pizzolato, *La „Explanatio Psalmorum XII”. Studio letterario sulla esegesi di Sant' Ambrogio*, Milano 1965, 81—82.

¹⁰⁴ Por. *Exp.Ev.Luc.* VII,141—142, CSEL 32,4, 344—346; *De institutione virginis* 2,11, 14, PL 16,308—309.

¹⁰⁵ *Exp.Ev.Luc.* VII,191, CSEL 32,4, 371,19—21; *Explanatio Psalmorum* XII, 36,65, CSEL 64,123,26—124,3: „Loquamur ergo dominum Iesum, quia ipse est sapientia, ipse est verbum et verbum Dei. Nam et hoc scriptum est: Aperi os tuum verbo Dei. Ipsum spirat qui sermones eius resonat et verba meditatur. Ipsum semper loquamur”.

¹⁰⁶ Por. *Exp.Ev.Luc.* VII,12, CSEL 32,4, 287,7—12: „Revelamus igitur nos faciem nostram, ut revelata facie gloriam Dei speculantes in eandem imaginem reformemur (2 Cor 3,18). Ascendamus

egzystencji dusza nie osiąga oczywiście takiej przemiany w stopniu ostatecznym. Jest ona bowiem związana z kresem duchowej drogi, co jest równoznaczne z powrotem do raju i odzyskaniem stanu pierwotnej doskonałości. Dopiero wówczas dusza wzniosłszy się do Królestwa Niebieskiego będzie uczestniczyła w całej pełni w rzeczywistości dostępnej jej obecnie tylko oczyma wiary. Teraz możemy z niej czerpać nie inaczej jak tylko przez doświadczenie „tajemnic Bożych” (mysteria Dei)¹⁰⁷. Tym niemniej w Eucharystii zawarta jest pewna ciągłość między Kościołem walczącym i triumfującym. Dzięki niej dane jest duszy rozpocząć już tu na ziemi taki stan życia, jaki będziemy wiedli w niebie:

„Istnieją święte potęgi niebieskie — powiada Ambroży — w których nie ma nic przewrotnego, czy przyziemnego. Istnieją także na ziemi niebiosa głoszące chwałę Boga (...). Są nimi ci, których życie odznacza się wiarą, powagą, czystością i znajomością życia właściwego mieszkańcom nieba. Bowiem tak jak prochem został nazwany ten, który upadł przez sprzeniewierzenie łaski niebieskiej i powalony przez ziemskie wady związał siebie więzami swego grzechu, tak przeciwnie nazywa się niebem tego, kto zaprawia się w życiu anielskim, strzegąc czystości i miarkując własne ciało stałą wstrzeźmiewczością, trzymając także w ryzach swój umysł przez ciszę pełną łagodności oraz rozdziałając ubogim swój majątek z miłosierną szczodroblivością. Istnieje zatem i na ziemi niebo, w którym mogą przebywać moce niebieskie. Słowa proroka: Niebiosą są moim tronem (Iz 66,1) rozumiem bardziej jako stan i usposobienie umysłu człowieka sprawiedliwego niż jako element kosmosu. Uważam za niebo tę duszę, do której przychodzi Chrystus pukając do jej drzwi i, jeśli otworzysz, wchodzi. I nie wchodzi sam, lecz również z Ojcem”¹⁰⁸.

Kończąc podjętą w artykule próbę naszkicowania wizji człowieka dostrzegalnej w pismach św. Ambrożego, należy dodać, że biskup Mediolanu starał się przybliżyć wiernym przekazywane im zagadnienia antropologiczne bardziej na drodze intuicyjno-obrazowej aniżeli w sposób pojęciowo-filozoficzny. Styl jego przepowiadania dobrze harmonizuje z tekstem biblijnym, który przemawia do nas również za pośrednictwem obrazów, metafor i alegorii.

in montem, deprecemur Dei verbum, ut in specie et pulchritudine sua appareat nobis et confortetur et prospere procedat et regnet. Et haec enim mysteria sunt et referuntur altius”. W interpretowaniu przemienienia Jezusa (Łk 9,28—36) nie w sensie cielesnej wizji, ale w znaczeniu duchowo-mistycznym, Ambroży zależy od Orygenesesa. Por. J. Pintard, *Remarques sur la Transfiguration dans l'oeuvre de Saint Augustin*, w: *Studia Patristica*, XI (TU 108), Berlin 1972, 338—339.

¹⁰⁷ Por. *De Paradiso* 11,53, CSEL 32,1 310,19—22: „Ergo quicumque fuerit in paradiso ascensione virtutis audiet mysteria Dei arcana illa atque secreta, audiet dicentem Dominum tamquam latroni illi a scelere ad confessionem et ad fidem a latrocinio revertenti: Hodie mecum eris in paradiso”. Biskup Mediolanu pisząc o „Mysteria Dei arcana... atque secreta” ma na myśli tę rzeczywistość, która podpada nie pod oczy rozumu, lecz wiary. Jest ona dostępna człowiekowi tylko na drodze doświadczenia Boga poprzez łaskę. Por. P. Siniscalco, *Ambrogio. Il paradiso terrestre*, Roma 1984, 125, przypis 12.

¹⁰⁸ *Expositio psalmi* 118, 12,12, CSEL 62,257,23—258,12.

SPUNTI ANTROPOLOGICI NELL' INSEGNAMENTO DI SANT' AMBROGIO

Riassunto

Fondamento e punto di partenza dell'antropologia ambrosiana è il racconto biblico della creazione. Prendendo spunto da Genesi 1,26 e 2,7, Ambrogio spiega l'origine dell'uomo come se fosse stato plasmato in un luogo inferiore e successivamente collocato „in paradiso”. Secondo alcuni studiosi il nostro Autore proporrrebbe la dottrina di una duplice creazione, svoltasi in due luoghi e in due tempi diversi. Il concetto di „doppia creazione”, che costituisce la chiave della conoscenza del mistero dell'uomo, dipende dalla origeniana esegesi. Quando Sant'Ambrogio ripensa alla situazione iniziale di Adamo considera non soltanto lo stato dell'uomo interiore, ma quello dell'uomo totale in tensione ascetico-mistica unito a Dio che è Spirito. Adamo fu creato „caro” e „anima” e reso uno nel suo composto con l'effusione dello „spirito di grazia” che gli conferiva il vigore per dominare perfettamente la sensibilità e una speciale attrattiva per il bene, provocando la perfetta adesione dell'anima a Dio. Lo stato di Adamo era quello di un uomo nella felicità, però non ancora definitiva, nella grazia, benché non ancora confermata. Tra la condizione iniziale e quella definitiva doveva esserci un intervallo, durante il quale avrebbe dovuto svilupparsi la vita spirituale dell'uomo in corrispondenza all'iniziativa della grazia divina. Il peccato originale provocò uno sconvolgimento completo in questo ordine di cose. In conseguenza del „maximum peccatum”, l'uomo perse la grazia subendo una generale degradazione.

Nonostante la tendenza all'allegorismo psicologico per cui il peccato è considerato prevalentemente nel dramma dell'anima, il vescovo di Milano mantiene fede alla storicità della caduta originale che coinvolse tutta la discendenza umana. Il danno essenziale consiste nella rottura dell'ordine dell'unità originale per la separazione dell'anima da Dio nell'attrattiva del piacere, che contrappone l'anima al corpo e alla sensibilità. La rottura innescò la divisione a tutti i livelli della realtà umana. La speciale relazione con Dio venne meno — spiega Ambrogio interpretando alla maniera degli origenisti — per la perdita della speciale somiglianza divina.

Questa tragedia del peccato ha la sua catarsi nella pienezza dei tempi. La rovinosa condizione del primo Adamo dopo il suo peccato si risolve infatti in una restaurazione dell'ordine distrutto nell'opera salvifica compiuta da Cristo. La restaurazione si prospetta innanzi tutto con le note di una riparazione „in melius”, che mette a disposizione della natura una maggior quantità di aiuti e quindi pone l'umanità in una situazione più favorevole per il conseguimento della salvezza. Per Ambrogio la restaurazione „in melius” non comporta mutamenti essenziali nei costitutivi naturali dell'uomo. Il rinnovamento riguarda le componenti del corredo di grazia. La peculiarità dell'insegnamento ambrosiano sta nel lasciar chiaramente intendere che l'uomo redento in Cristo si presenta „nuovo” anche nei confronti di Adamo, costituito nello stato di innocenza e di grazia originali. Ambrogio poi, segue la dottrina di quei Padri per cui l'uomo fu creato non come „imago Dei”, ma semplicemente „ad imaginem et similitudinem Dei”, perché l'„imago Dei” perfetta è soltanto il Figlio unigenito.

L'opera redentrice fu da Cristo affidata alla Chiesa perciò il Nostro si incentra sulla realtà della vita partecipata all'anima al momento del battesimo e sviluppata in seguito mediante un continuo impegno ascetico-mistico. L'anima ritrova così, per grazia di Cristo, la sua originale semplicità, unità e armonia. Con la perfetta sottomissione delle tendenze irrazionali, progredisce nello splendore della somiglianza, cioè delle virtù di Cristo.