

KS. RYSZARD SELEJDAK

PATRIARCHOWIE BIBLIJNI JAKO FIGURY CHRYSYUSA W DZIEŁACH EGZEGETYCZNYCH ŚWIĘTEGO AMBROŻEGO

Według św. Ambrożego historia zbawienia opisana w Piśmie świętym jest całkowicie ukierunkowana na największą „tajemnicę” i na największy „znak” tj. na Chrystusa, którego ukazuje w przeszłości, głosi w teraźniejszości i zapowiada w przyszłości¹. Zdaniem Biskupa Mediolanu to przede wszystkim życie Patriarchów dostarcza nam wielu epizodów pełnych symbolicznego sensu². Prawdziwe znaczenie tych epizodów objawia się jednak dopiero w osobie i działalności Chrystusa. W celu lepszego zrozumienia ambrożyjskiej typologii chrystologicznej postaramy się ją ukazać w kontekście typologii prezentowanej przez najważniejszych autorów tradycji patrystycznej pierwszych czterech wieków.

1. Abraham

Abraham jako ojciec narodu wybranego zajmuje miejsce uprzywilejowane w historii zbawienia. Całe jego życie naznaczone jest szczególną obecnością Boga, który jako pierwszy wychodzi mu naprzeciw. Wybiera Abrahama z rodziny, która „służyła cudzym bogom” (Joz 24, 2), „wyprowadza” go z Ur chaldejskiego (Rdz 11, 31) i prowadzi swoimi drogami przez nieznaną kraj (Hbr 11, 8).

Najważniejsze epizody z życia Patriarchy interpretowane typologicznie to: ofiara z cielęciami złożona trzem gościom pod dębami Mamre (Rdz 18, 7-8) oraz śmiech dziewięćdziesięcioletniej Sary na wieść, iż porodzi ona syna (Rdz 17, 17). F. Foot-Moore³ zauważa, iż Abraham zajmuje miejsce szczególnie ważne w tradycji rabinistycznej. Już bowiem św. Jan Ewangelista ukazuje Żydów przypisujących ogromne znaczenie tytułowi „dzieci Abrahama”⁴.

W starożytnej literaturze chrześcijańskiej Abraham przedstawiany jest przede wszystkim jako wzór wiary i „odejścia” od świata. Bardzo rzadko uważany jest natomiast za typ Chrystusa. W takim znaczeniu występuje u Ireneusza⁵ i Orygenes⁶. Według J. Daniélou epizod pod dębami Mamre, komentowany często przez Justyna i definiowany przez Orygenes⁶ jako „*totum mysticum, sacramentis repletum*”, ma o wiele większe znaczenie dla teologii aniżeli dla typologii⁷.

Ambrozjańska interpretacja Patriarchy Abrahama zawiera w sobie przede wszystkim inklinację duszpasterską. W osobie Abrahama Ambroży pragnie zaofiarować kandydatom do chrztu model życia chrześcijańskiego⁸. Stąd dokonuje on egzegezy o charakterze moralnym i dba o to, aby była ona prosta i zrozumiała.

W dziele *De Abraham* znajdujemy jednak dwa miejsca w których wydarzenia z życia Patriarchy są interpretowane w perspektywie typologii chrystologicznej. We fragmencie *Abr I*, 5, 40 czytamy:

„Nec illud otiosum quod cucurrit ad boves, tenerum vitulum et bonum sumpsit et cum lacte adposuit. Denique in Exodo, cum pascha domini declararet, ait Moyses: «Agnus sine macula, mundus, consummatus, anniculus, masculus erit vobis; ab ovibus et haedis sumetis. Et occiditis, inquit, illum tota multitudo synagogae ad vesperum» (Es 12, 5 s). «Bonus vitulus, utpote qui peccata dilueret: tener, quia non dura cervice» (Es 32, 9), «sed molli iugum legis agnovit, crucis patibulum non recusavit. Et merito tener, de cuius capite et pedibus et internis nihil relictum est» (Es 12, 9) «et os non contritum est ab eo» (Es 12, 46; Gv 19, 36), «sed totus epulantium cibo cessit. Talem nobis legis figuravit umbra» (Lc 14, 8), talem veritas evangelii demonstravit⁹.

W cieleciu, które Abraham ofiaruje na pokarm dla gości, Ambroży widzi figurę męki Chrystusa. Doktor Kościoła mediolańskiego podkreśla jego dobroć i łagodność. Ono jest „*dobrze*”, ponieważ musiało zmyć grzechy. Jest „*łagodne*”, ponieważ z pokorą zgina kark, aby przyjąć jarzmo prawa i mękę krzyża. Ta łagodność jest ukazana także poprzez fakt, że z głowy, z nóg i z wnętrzości nie pozostało nic, i że nie złamano mu żadnej kości, ale cały stał się pokarmem dla tych, którzy mieli go spożyć. Jak zauważa F. Gori¹⁰ termin „*jarzmo*” w Starym i Nowym Testamencie symbolizuje podporządkowanie się prawu żydowskiemu. W naszym fragmencie termin „*Prawo*” ma znaczenie o wiele szersze, aniżeli hebrajskie „*torah*”. Obejmuje ono całą ekonomię zbawienia, w której zespalają się w jedno stare i nowe Prawo. Chrystus, który wziął krzyż, podporządkował się pod jarzmo takiego właśnie Prawa. Zbawiciel zaakceptował realizację tego wszystkiego, co było zapowiedziane w figurach samego „*Prawa*”. Figury, które Biskup z Mediolanu przedstawia i zspala razem, to cielec z Księgi Rodzaju (18, 7) i baranek paschalny z Księgi Wyjścia (12, 5n).

W dziele *Abr II*, 11, 86-87 Ambroży pisze:

„«Cecidit in faciem Abraham et risit» ... «Et dixit» inquit «in corde suo: si centum annorum nascetur et si Sara nonaginta annorum pariet»¹¹.

Zdaniem Biskupa śmiech Abrahama z obietnicy danej mu przez Boga, iż Sara w starości porodzi mu syna, symbolizuje wiarę w przyszłą obietnicę dotyczącą Chrystusa:

„Aut fortasse et in hoc mysterio prophetavit Abraham dominum Jesum quod per susceptionem dominici corporis et resurrectionem tanti complenda oraculi gratia foret”¹².

Ambroży mówiąc o „*mysterium incarnationis*” i „*mysterium resurrectionis*”, wyznaje wiarę w boskość Chrystusa. „*Mysterium divinitatis*” przejawia się w znaku natury ludzkiej. Razem z wyrażeniem równoznacznym „*sacramentum incarnationis*” i innymi synonimami, „*mysterium incarnationis*” oznacza jeden z podstawowych

momentów historii zbawienia tj. spotkanie się „*divinitatis mysterium*” z historią i ludzką rzeczywistością w Jezusie. Poprzez „*mysterium resurrectionis*”, obecność zbawcy Boga w historii osiąga swój punkt kulminacyjny.

Biskup mediolański posługując się dwoma fragmentami biblijnymi: Rdz 17, 7 i 18, 7-8, które odnoszą się do Patriarchy, umieszcza swoją interpretację w kontekście współczesnych mu kontrowersji chrystologicznych. Jego zasługą jest jasne ukazanie wiary chrześcijańskiej w tajemnicę Chrystusa, Boga-człowieka¹³.

2. Izaak

Izaak, syn Abrahama i Sary, jest drugim z Patriarchów. Jego imię nawiązuje do śmiechu ojca, który w ten sposób wyraził zdziwienie i radość z obietnicy, jaką otrzymał od Boga (Rdz 17, 17-24). Młody, spokojny, wzbudzający szacunek pozwala związać się i położyć na ołtarzu, aby być ofiarowanym Bogu (Rdz 22, 1-14). Abraham daje mu za żonę Rebekę, swoją krewną, którą sługa przyprowadził z Aram-Naharaim (Rdz 24).

Izaak zajmuje miejsce uprzywilejowane wśród Patriarchów interpretowanych przez tradycję patrystyczną jako figury Chrystusa.

W typologii chrystologicznej z „*immolatio*” związany jest ściśle temat Abrahama, który składa Bogu ofiarę z Izaaka¹⁴. Ten temat z kolei nawiązuje do ofiary, jaką Bóg Ojciec złożył ze swojego jedyne Syna, i o której św. Paweł wspomina w Liście do Rzymian¹⁵. Jeden z najważniejszych tekstów interpretowanych typologicznie znajduje się w Liście do Hebrajczyków:

„Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, et unigenitum offerebat ille, qui susceperat promissiones, ad quem dictum erat: «In Isaac vocabitur tibi semen», arbitratus qui et a mortuis suscitare potens est Deus; unde eum et in parabola reportavit”¹⁶.

Ojcowie Kościoła bazując na tym tekście widzieli w Izaaku tego, który zapowiada mękę Chrystusa.

Według Barnaby, Chrystus musiał umrzeć z powodu naszych grzechów, ażeby spełniło się wydarzenie zapowiedziane w sposób symboliczny w Izaaku ofiarowanym na ołtarzu¹⁷.

Ireneusz w *Adversus haereses* podkreśla, że Abraham kierowany wiarą przestrzegając przykazań Słowa Bożego i złożył jako ofiarę swojego jedyne i umiłowanego syna, ponieważ spodobało się Bogu dla naszego zbawienia ofiarować swojego jedyne i umiłowanego Syna. Abraham w proroczej wizji raduje się z dnia powtórnego przyjścia Pana i z owoców Jego męki¹⁸.

Izaak jako figura męki Chrystusa ukazany jest także przez Melitona, Biskupa Sardes, w jego *Homilia de pascha*¹⁹. Homilia ta stanowi jedno z najstarszych dzieł przepowiadania chrześcijańskiego, jakie zachowało się do dzisiejszych czasów. Ponadto jest ona pierwszym przykładem tych homilii wielkanocnych, które tworzą ściśle określony rodzaj literacki i podejmują częściowo te same tematy²⁰. Została wygłoszona w dniu Paschy żydowskiej, w drugim wieku, w Azji Mniejszej²¹. Autor używa w niej 18 razy terminu „typos”. Dwa razy używa go w odniesieniu do Izaaka. Pierwszy raz w paragrafie 59, w którym przedstawia związanego Patriarchę jako typ Chrystusa, przywiązanego do słupa w czasie biczowania²². Drugą wzmiankę

o Izaaku jako figurze Chrystusa odnajdujemy w paragrafie 69. Również i tu związany Izaak jest dla Melitona typem Zbawiciela²³.

Podobnie Klemens Aleksandryjski podejmując interpretację typologiczną Izaaka w dziele *Paedagogus* pisze:

„Ipse est Isaac (aliter enim accipere possumus) qui est typus ac figura Domini. Puer quidem, ut filius: erat enim filius Abrahae, quemadmodum Christus Dei; hostia autem, sicut Dominus; sed non oblatus est, ut Dominus. Ligna solum sacrificii portavit Isaac, ut lignum Dominus. Mystice autem risit, praedicens fore ut Dominus nos risu impleret, qui sanguine Domini ab interitu et corruptione redempti sumus. Solummodo autem iure Isaac non passus est, qui primas passionis partes Verbo cesserit. Quin etiam significat Domini divinitatem, dum non fuit occisus. Surrexit enim post iusta facta funeris Iesus non passus, quemadmodum Isaac dimissus est e sacrificio”²⁴

Fragment ten nawiązuje do interpretacji przedstawionej w Liście do Hebrajczyków. Znajdujemy tu również element pochodzący od Filona. Jest nim śmiech, który w interpretacji alegorycznej oznacza radość, wynikającą z tajemnicy paschalnej Chrystusa.

Interpretacja typologiczna Izaaka powraca w dziele *Stromata*:

„Per Isaac autem id, quod «per se didicit», indicatur. Quare etiam Christi typus invenitur”²⁵.

Jak zauważa J. Daniélou, Klemens Aleksandryjski w interpretacji typologicznej Izaaka jest wyraźnie pod wpływem Filona, w którego twórczości Patriarcha ten zajmował miejsce szczególnie uprzywilejowane. W ten sposób Klemens wprowadza do chrześcijaństwa dziedzictwo judaizmu hellenistycznego, podobnie jak judeo-chrześcijaństwo pochodzący z Syrii, wprowadzili dziedzictwo judaizmu aramejskiego. Ukazuje on także, iż tradycja ta realizuje się w pełni w Chrystusie. Ponadto włącza alegorię moralną Filona, która widziała w Patriarchach symbol cnót, w perspektywę typologiczną, mającą zupełnie inny początek oraz charakter typowo chrześcijański²⁶.

Ofiarę Izaaka interpretuje typologicznie również Tertulian, gdy wyliczając różne symbole męki Chrystusa pisze:

„De figuris prius edocebo. Et utique vel maxime sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat, quanto incredibile, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur, quantoque magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam dei quaereret. Itaque in primis Isaac, cum a patre in hostiam deditus lignum sibi portaret ipse, Christi exitum iam tunc denotabat, in victimam concessi a patre et lignum passionis suae baiulantis”²⁷.

Według Tertuliana, Izaak mający być złożony w ofierze przez swojego ojca i niosący drwa, jest figurą Chrystusa, ofiarowanego przez Boga Ojca i niosącego krzyż. J. Daniélou²⁸ zauważa, że Tertulian wprowadza w *Adversus Iudaeos* szczegół, który czyni egzegezę nieco dziwną i archaiczną:

„Hoc lignum sibi et Isaac, filius Abrahae, ad sacrificium ipse portabat, cum sibi eum deus hostiam fieri praecepisset. Sed quoniam haec fuerant sacramenta, quae temporibus Christi parcienda servabantur, et Isaac tum ligno solutus est, ariete oblato in vepre cornibus haerente, et Christus suis

temporibus lignum humeris suis portavit inhaerens cornibus crucis, corona spinea capiti eius circumdata”²⁹.

Tekst ten wymaga jednak pewnych uściśleń. Z jednej strony należy uwypuklić w nim doktrynę wynikającą z interpretacji typologicznej. Z drugiej strony Patriarcha jest przedstawiony jako figura męki Chrystusa, która nie znajduje w nim swego urzeczywistnienia. Dlatego niesie on drwa, które są figurą męki. On sam jednak nie został złożony w ofierze. Oznacza to, że rzeczywistość ofiary nie musiała znaleźć swojej realizacji w Izaaku, ponieważ była ona „zarezerwowana”. Baranek zawieszony za rogi i ofiarowany w miejsce Patriarchy, staje się tu w sposób oczywisty figurą ofiary.

W innym fragmencie *Adversus Marcionem* Tertulian suponuje, iż jednoróżec nie oznacza mitycznego Minotaura tj. zwierzęcia z dwoma rogami, lecz zapowiada w sposób symboliczny Chrystusa, który dla jednych jest okrutnym Sędzią, a dla innych łagodnym Zbawicielem. Jego rogami są ramiona krzyża³⁰. Bazując na tej ostatniej obserwacji możemy powiedzieć, że Tertulian wprowadza w typologię pewnego rodzaju rozróżnienie między Izaakiem a barankiem zawieszonym za rogi, który ukazuje się tu jako figura Chrystusa ukrzyżowanego.

Izaak jako figura męki Zbawiciela jest ukazany przez Cypriana w dziele *De bono patientiae*. Patriarcha symbolizuje i upodabnia Pana, kiedy ten zgadza się być złożonym w ofierze przez swojego Ojca³¹.

Ta sama typologia chrystologiczna występuje u Orygenesesa w *Homiliae in Genesim*:

„Post haec accepit», inquit, «Abraham ligna ad holocaustum, et superposuit ea Isaac filio suo, et accepit ignem in manibus suis, et gladium, et abierunt simul» (Genes 22, 6). Quod ipse sibi ligna ad holocaustum portat Isaac, illa figura est, quod et Christus ipse sibi baiulavit crucem, et tamen portare ligna ad holocaustum sacerdotis officium est. Fit ergo ipse hostia, et sacerdos... Movet me Abrahae satis diligens et cauta responsio. Nescio quid videbat in spiritu, quia non de praesenti, sed de futuro dicit: «Deus providebit ipse sibi ovem»; futura respondit filio de praesentibus requirenti. Ipse namque sibi Dominus ovem providebat in Christe, quia et «sapientia ipsa sibi domum aedificavit» (Prov 9, 1), et ipse «se humiliavit usque ad mortem» (Philip 2, 8): et omnia quaecunque legeris de Christo, non necessitate, sed sponte facta reperis”³².

Dla Orygenesesa dźwiganie przez Izaaka drew do spalenia ofiary czyni go figurą Chrystusa dźwigającego krzyż. Ponadto, dźwiganie drew do spalenia ofiary jest zadaniem kapłana. W ten sposób Izaak staje się jednocześnie kapłanem i ofiarą, podobnie jak później Chrystus. Na pytanie Izaaka Abraham dał więc odpowiedź odnoszącą się do przyszłości. Sam Bóg upatrzy sobie baranka. Tym barankiem będzie Chrystus, który uniży siebie aż do śmierci. W następnej kolejności Orygenes porównuje ofiarę Abrahama do ofiary Boga Ojca, który ofiaruje swojego Syna³³.

Orygenes, odwołując się do św. Pawła i do wcześniejszej tradycji, podejmuje również temat podwójnej figury ofiary Chrystusa tj. Izaaka i baranka. Jego interpretacja różni się jednak od tej, która występuje u Tertuliana. Dla niego zarówno Izaak jak i baranek są figurami ofiarowanego Chrystusa:

„Iam superius diximus quod omnis hostia typum gerat et imaginem Christi, multo magis aries, «qui et pro Isaac quondam a Deo substitutus est immolandus» (Genes 22)³⁴.

Orygenes jest przekonany, że potrzeba wysiłku intelektualnego, aby zrozumieć w jaki sposób ocalony Izaak i zabity baranek symbolizowały Chrystusa. Chrystus jest Słowem Bożym. Ono jednak stało się Ciałem. W Chrystusie jest obecna zarówno wyższa natura jak i ta ludzka, przyjęta z dziewiczego łona. Chrystus cierpi, ale cierpi w ciele. Poddany jest śmierci, ale umiera tylko ciało. To właśnie symbolizuje baranek. „Słowo” pozostaje „nieskażone” i to jest Chrystus według ducha, którego symbolem jest Izaak. Dlatego jest On również ofiarą i kapłanem. Według ducha składa On ofiarę Ojcu, według ciała On sam jest ofiarowanym na ołtarzu krzyża³⁵.

Wreszcie, Orygenes w ocalonym Izaaku widzi figurę zmartwychwstania Chrystusa:

„Imo, ut apertius loquar, sciebat in se Abraham futurae veritatis imaginem praeformari, sciebat de semine suo nasciturum Christum, qui et offerendus esset totius mundi verior hostia, et resurrecturus a mortuis³⁶.

Jak zauważa J. Daniélou, właśnie ta interpretacja będzie kontynuowana przez Teodoretę³⁷. W porównaniu z interpretacją Tertuliana będzie ona miała charakter bardziej teologiczny, ale mniej typologiczny.

Izaak jako symbol męki Chrystusa przedstawiony jest przez Hipolita w dziele *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis*³⁸.

Według J. Daniélou, tradycja Ojców greckich jest bardzo podobna. Zauważa się jednak u nich większą troskę o teologię. W Izaaku widzą oni boskość jedyne Syna, w baranku zaś człowieczeństwo ofiarowanego Baranka Bożego³⁹.

Grzegorz z Nyssy dostrzega w historii ofiarowania Izaaka wielką tajemnicę wiary. Ofiarowany baranek jest figurą śmierci Chrystusa na krzyżu⁴⁰. W Izaaku typ ofiary Zbawiciela widział także Jan Chryzostom⁴¹.

Dla typologii chrystologicznej duże znaczenie w historii Patriarchy Izaaka ma również jego narodzenie i małżeństwo z Rebeką. Zdaniem J. Daniélou, małżeństwo to jest interpretowane przez Filona w sposób alegoryczny, natomiast przez Ojców Kościoła w sposób typologiczny⁴². Przykładem najbardziej znaczącym może być Orygenes, który w *Homiliae in Genesim* poświęcił tym właśnie tematowi dwie homilie. W homilii siódmej mówi o narodzeniu Izaaka, kontynuując w ten sposób temat szeroko interpretowany przez św. Pawła⁴³. W dwunastej zaś, mówi o małżeństwie Patriarchy z Rebeką, podejmując ulubiony temat Filona⁴⁴. Tematyka ta występuje również u Grzegorza z Nazjanzu⁴⁵ i Grzegorza z Nyssy⁴⁶.

Wielkim kontynuatorem tradycji patrystycznej, upatrującej w Izaaku figurę Chrystusa jest św. Ambroży. Uważa on, że już samo imię Izaaka, które znaczy „uśmiech”, jest „chrystologiczne”. Chrystus, gładząc grzech świata, stał się powszechną radością:

„Itaque ipso nomine figuram et gratiam signat: «Isaac etenim risus Latinae significatur, risus autem insigne laetitiae est» (Gen 21, 6). Quis autem ignorat quod is universorum laetitia sit qui mortis formidolosae vel pavore compresso vel maerore sublato factus omnibus est remissio peccatorum? Itaque ille nominabatur et iste designabatur, ille exprimebatur et iste adnuntiabatur⁴⁷.

Schenkl jest przekonany, iż Ambroży zapożycza powyższą interpretację imienia Izaaka od Filona⁴⁸.

We fragmencie dzieła *De Isaac et anima* 1, 1 Egzegeta mediolański interpretuje narodzenie Izaaka jako figurę narodzenia Chrystusa:

„Cui ad omnem redundat gloriam quod tanto et tam inimitabili viro natus Abrahae patri praemium fuit. Neque vero istud mirabile, cum in eo dominicae generationis... figura praecesserit, siquidem et sterilis anus ex promissione dei peperit eum (Gen 18, 11 s; 21, 2), ut crederemus quod potens est deus facere ut possit et virgo generare...”⁴⁹.

Ambroży widząc w Izaaku zapowiedź narodzenia Chrystusa, pragnie podkreślić charakter pedagogiczny tej figury. Opis cudownego narodzenia Izaaka ma na celu przygotowanie człowieka do zrozumienia jeszcze bardziej przekraczającego prawa natury narodzenia Chrystusa. Dla Egzegety z Mediolanu zrodzenie Izaaka przez Sarę, kobietę starą i bezpłodną, w następstwie Bożej obietnicy, jest typem narodzin Chrystusa z Maryi Dziewicy, które z jednej strony wyrażają wspaniałość Bożej inicjatywy, a z drugiej stawiają Maryję w miejscu szczególnie ważnym w historii zbawienia. Narodzenie Patriarchy wskazuje na rzeczywistość bosko-ludzką Chrystusa, to jest na fakt tajemniczej obecności Boga w historii za pośrednictwem swojego Syna. W ten sposób może być wyrażone poprzez termin „mysterium”, który spotykamy na przykład w *De Sacramentis* IV, 17:

„Sed quia voluit dominus, quia hoc elegit sacramentum, de spiritu sancto et de virgine natus est Christus...”⁵⁰.

Dla Ambrożego cudowne narodzenie Chrystusa, jest nie tyle owocem porodu cielesnego, co darem Bożej łaskawości, tak jak to miało miejsce w przypadku narodzin Izaaka:

„Inmaculatus enim Isaac per repromissionem Abrahae datus filius, non tam corporalis partus quam divinae munus praeferens indulgentiae, in quo vere immaculati figura praecessit, ut apostolus docet dicens quia «Abrahae dictae sunt repromissiones et semini eius non dicit: et seminibus tamquam in multis, sed sicut in uno: et semini tuo, qui est Christus» (Gal 3, 16)”⁵¹.

Chrystus jest rzeczywistością boską - obecną w rzeczywistości ludzkiej. Biskup z Mediolanu, przedstawiając w ten sposób tajemnicę wcielenia, sugerował wiernym, że ktokolwiek eliminuje jeden z tych dwóch elementów, niszczy samego Chrystusa. Następnie Ambroży porównuje taką postawę do działania mola z Ewangelii św. Mateusza 6, 19:

„tinea est Christum cognoscere sine divinitatis fide aut corporis sacramento”⁵².

Błądzą również apoloniaryści, którzy:

„animam rationabilem ab incarnationis dominicae segregant sacramento, naturam hominis ab homine separare cupientes”⁵³.

Zdaniem Ambrożego znakiem najbardziej ewidentnym, iż ma się do czynienia z wydarzeniem Bożym, jest dziewicze poczęcie Syna Bożego przez Maryję.

Innym miejscem, gdzie Doktor z Mediolanu przedstawia Patriarchę jako figurę wcielenia Chrystusa jest fragment dzieła *De Cain et Abel* I, 2, 7:

„Nam sicut in Isaac dominicae incarnationis typus humanae generationis supergressus consuetudinem vicit priores ita, ut in eo non vulgaris popula-

risque gratia, sed specialis praerogativa praecelleret, sicut lectio docet: «Abrahae enim dictae sunt repromissiones et semini eius. Non dicit et seminibus tamquam in multis, sed sicut uni, hoc est semini tuo, quod est Christus» (Gal 3, 16)⁵⁴.

Ambroży uważa, iż wcielenie Pana przekracza naturalne prawo ludzkiego poczęcia. To prawo zostało przekroczone przez Tego, który je poprzedził i został obdarzony łaską jako specjalnym przywilejem. Stąd, tekst święty nie mówi, że łaska została dana „jego potomstwu”, co wskazywałoby na wielu, ale „potomkowi twojemu”, to jest Chrystusowi.

We fragmencie *Abr* I, 20 czytamy:

„Sed per Isaac legitimum filium illum verum legitimum possumus intellegere dominum Iesum, quem in principio evangelii secundum Matthaeum «Abrahae filium legimus» (Mt 1, 1), qui verum se Abrahae gessit heredem, auctoris inluminans successionem, per quem «Abraham respexit in caelum et splendorem suae posteritatis agnovit non minus inlustrem quam stellarum caelestium fulget claritas» (Gen 15, 5)⁵⁵.

Ambroży, zdając sobie sprawę z ogromnego znaczenia prawnego genealogii żydowskich, odwołuje się do Ewangelii św. Mateusza, która ustala pochodzenie naturalne Jezusa od Abrahama. Ona gwarantuje również przekaz obietnicy otrzymanej przez Abrahama i ustala związek typologiczny, który łączy Izaaka, syna naturalnego i spadkobiercę z Jezusem, który odziedzicza i realizuje wspomnianą obietnicę. Biskup z Mediolanu, podobnie jak jego poprzednicy, rozważa w sposób szczególnie wnikliwy ofiarę Izaaka opisaną w rozdziale 22 Księgi Rodzaju. Analizuje prawie werset po wersecie opis tego epizodu i dostrzega w nim liczne paralelizmy. Rozpoczyna od stwierdzenia, iż Izaak jest typem Chrystusa, przygotowującego się do męki: „Isaac ergo Christi passuri est typus”⁵⁶.

W Izaaku, który na ośle dociera na górę, aby być złożonym w ofierze, widzi Zbawiciela, który na ośle wjeżdża do Jerozolimy:

„Venit in asina, ut crediturus nationum populus significaretur. «Ideoque dominus, cum ad subeundam pro nobis passionem veniret, pullum asinae solvit, quem ipse consedit» (Mt 21, 57; Gv 12, 14 s) etiam unitem atque mansuetum iam Christo sua terga credentem”⁵⁷.

F. Gori zauważa, że czasownik „venit” odnosi się do Izaaka, nawet jeśli z tekstu biblijnego nie wynika, iż Patriarcha dotarł na miejsce ofiarowania dosiadając osła. Biskup mediolański uwypukla jednakże i ten szczegół, aby uczynić jeszcze bardziej czytelną relację typologiczną między Izaakiem i Chrystusem⁵⁸.

Kontynuując typologię Ambroży egzegetuje tekst z Księgi Rodzaju 22, 6:

„Accepit autem ligna holocausti et inposuit Isaac filio suo, accepit et ignem ipse in manu et machaeram”⁵⁹.

We fragmencie dzieła *Abr* I, 8, 72 pisze:

„Consecratur sacris hostia ministeriis et commendatur futura. Quae pietatis hostia pii ante ministerii vectura est. Ligna Isaac sibi vexit, «Christus sibi patibulum portavit crucis» (Gv 19, 7). Abraham comitabatur filium, pater Christum. Nec Isaac nec Iesus solus. Denique solus ait: «Et non sum solus, quia pater mecum est» (Gv 16, 32)⁶⁰.

Ambroży podkreśla tu ścisły związek między Izaakiem a Chrystusem. Patriarcha niesie drwa, a Chrystus krzyż. Abraham towarzyszy synowi, a Bóg Ojciec Chrystusowi. Izaak nie jest sam, podobnie jak i Chrystus. Zdaniem F. Gori wyrażenie: „*sacris ministeriis*” należy odnieść do elementów, które tworzą fazę przygotowawczą rytu ofiarnego, i na których opiera się relacja typologiczna między ofiarą Izaaka a ofiarą Chrystusa. Wyrażenie „*pie ante ministerii*” wskazuje zaś na narzędzia, które były niezbędne dla dokonania ofiary, a więc na drwa, które niósł Izaak i na krzyż, który niósł Chrystus. Dlatego też słowo „*ministerium*”, które odnosiło się do przygotowania i złożenia ofiary, przyjmuje teraz nowe znaczenie, i wskazuje na rzeczy konkretne, które służą dla dokonania ofiary. W tym znaczeniu podobnie jak Izaak również i Chrystus jest „*vectura*” pobożnej tajemnicy⁶¹.

Ambroży widzi w baranku „*haerens in virgulto*” figurę Chrystusa ukrzyżowanego⁶². Krzak symbolizuje drzewo krzyża: „*Virgultum illud patibulum crucis*”⁶³. W ten sposób zastosowanie typologii chrystologicznej wykracza tu poza figurę Izaaka. Ambroży nie jest jednak jedynym wśród egzegetów starożytności chrześcijańskiej, który utrzymuje, iż także ofiara złożona z baranka symbolizuje mękę Chrystusa. Taka interpretacja była znana już w tradycji wcześniejszej, jak to zostało ukazane przede wszystkim na przykładzie Orygenesusa.

Następnie na podstawie fragmentu dzieła *Isaac* 1, 1 widzimy, że Biskup z Mediolanu podkreśla w „*misterium immolatio*” podwójny aspekt tj. męki i zmartwychwstania:

„... ut crederemus quod potens est deus facere ut possit... «oblatus unicus ad inmolandum» (Gen 22, 2 s), qui et patri non periret et inpleret sacrificium”⁶⁴.

Oprócz powyższych przeegzegetowanych tekstów, krótkie wzmianki o ofierze Izaaka, jako typie ofiary Chrystusa, znajdujemy w takich dziełach św. Ambrozego jak: *Cain* I, 8, 29⁶⁵; *Abr* II, 3, 10⁶⁶ i *Exp. ps. CXVIII* 19, 21⁶⁷.

Bazując na wszystkich tych tekstach możemy powiedzieć, że u Ambrozego ofiara Izaaka jest przedstawiona jako tajemnicza zapowiedź ofiary Chrystusa. Bóg Ojciec nie oszczędził swojego jedyne Syna. Według J. Daniélou, symbolizm ten łączy się przede wszystkim z tematem Przymierza. Polega ono na tym, że Bóg wymaga śmierci Tego, który został zapowiedziany i dla wypełnienia obietnicy nie zawahał się umrzeć na krzyżu, aby w ten sposób zrealizować to, co wydawało się być niemożliwe. Święty Ambroży za pomocą tego rodzaju typologii pragnął przedstawić Przymierze jako część Bożej pedagogii, która miała pomóc narodowi żydowskiemu zaakceptować skandal krzyża⁶⁸. Ponadto chciał ukazać jedność dwóch Testamentów. Każdy, kto nie przyjął objawienia Nowego Testamentu - jak Żydzi - nie może również przyjąć sensu zapowiedzianego w symbolach⁶⁹.

Ambroży, będąc kontynuatorem całej wcześniejszej tradycji, interpretuje typologicznie również małżeństwo Izaaka. Zaślubiny Patriarchy z Rebeką przedstawia jako figurę zaślubin Chrystusa z Kościołem. Interpretacja ta bierze bez wątplenia swój początek ze znaczenia chrystologicznego przypisywanego Izaakowi⁷⁰. We fragmencie *Isaac* I, 2 Ambroży pisze:

„... «ipse est, cui pater alienigenam sponsam adquisivit» (Gen 24, 3 s): «ipse est, unitis, humilis atque mansuetus, qui veniente Rebecca, hoc est patientia, exivit in campum abalienare» (Gen 24, 63)”⁷¹.

Rebeka „*alienigena sponsa*”, zgodnie z nauką Listu do Efezjan, jest figurą Kościoła, małżonki Chrystusa⁷². Jest ona małżonką „*alienigena*”, podobnie jak Kościół utworzony jest z „*gentes*”, które w przeciwieństwie do narodu wybranego nawróciły się po usłyszeniu Dobrej Nowiny Chrystusa. Jej imię oznacza „cierpliwość”⁷³. Znaczenie typologiczne przyjmuje również Mezopotamia, w której mieszkała Rebeka. Kraina ta interpretowana jest jako stan duchowy, nie mający nic wspólnego z grzechem, pełen łaski i cnót. To są także ogólne przymioty Kościoła i jednocześnie zalety jakimi powinny się odznaczać pojedyncze dusze pragnące połączyć się z Chrystusem⁷⁴. Tak więc, poprzedzając tajemnicę oznajmioną przez Izaaka, Rebeka staje się symbolem Kościoła i duszy czerpiącej życiowe siły z obfitości łaski⁷⁵. Święty Ambroży nazywa Kościół „*sacramentum magnum*”.

G. Toscani⁷⁶ zauważa, iż Egzegeta z Mediolanu posługuje się tym wyrażeniem na określenie wspólnoty Chrystusa z ludźmi. W analogiczny sposób używa terminu „*mysterium ecclesiae*”⁷⁷. Termin ten jednak wydaje się wskazywać na Kościół jako rzeczywistość ukrytą i stopniowo odsłanianą w planie Bożym⁷⁸. Dla Ambrożego wymiar misteryjny Kościoła objawia się już u jego początku, albowiem nie pochodzi on z inicjatywy ludzkiej, ale z woli Boga. Kościół wywodzi się „*ex Trinitate*” i „*in mysterio*” zawiera oraz objawia rzeczywistość tej pierwszej wspólnoty miłości⁷⁹. Ambroży używa symbolu Izaaka i Rebeki dla uczynienia bardziej zrozumiałym „*praeclarum ecclesiae mysterium*”⁸⁰.

We fragmencie dzieła *Isaac* 1, 2 Biskup mediolański przeciwstawia „*verus Isaac*” - Izaakowi figurze. „*Verus Isaac*” jest Tym, w którym urzeczywistniła się figura, to znaczy Chrystusem. On jest pełen łaski i jest źródłem prawdziwej radości. Do tego właśnie źródła udawała się Rebeka, aby napęłnić amforę. Według Ambrożego do źródła Mądrości schodzi zarówno Kościół jak i dusza, ażeby napęłnić swoje naczynia czystą wiedzą, której nie chcieli zaczerpnąć Żydzi. Tym źródłem jest Ten, który mówi: „*Me dereliquerunt fontem aquae vivae*” (Ger 2, 13). Do tego właśnie źródła śpieszyła również spragniona dusza proroków: „*Sitivit anima mea ad deum vivum*” (Sal 41, 2-3), ażeby ugasić swoje pragnienie obfitością poznania Boga i zmyć krew niewiedzy strumieniem wody pochodzącej z duchowych rzek⁸¹. W egzegezie ambrożyjskiej, Rebeka symbolizuje więc nie tylko Kościół, ale i duszę człowieka, która łączy się duchowo z Chrystusem, podobnie jak małżonka z Pieśni nad pieśniami.

Ambroży we fragmencie *Isaac* 3, 7 interpretuje spotkanie Izaaka z Rebeką. Rebeka jest figurą Kościoła, albowiem jest piękną poprzez związek duchowy z Oblubieńcem, i jest płodną matką dzieci przyjętych z nieprzyjacielskich ludów, „*quae ex inimicis gentibus fillos adquisivit*”. Jednocześnie jest ona typem duszy, która po opanowaniu namiętności i nieposłusznych wewnętrznych wzburzeń, poddała ciało duchowi⁸². Jednakże powyższa egzegeza obrazowa świętego Ambrożego przestrzega, iż identyfikacje nie zawsze mają to samo znaczenie, i że słownictwo metafizyczne może niekiedy występować obok literalnego. Stąd, jeśli Rebeka jest duszą, to dusza Izaaka, która widzi nadchodzącą Rebekę, identyfikuje ją bardziej z Kościołem, aniżeli z duszą. G. Lazzati⁸³ słusznie zauważył, iż w tym przypadku Ambroży jakby sam zagubił się w stosowaniu alegorii i interpretacji dosłownej. Istotnie, wydaje się być dziwnym, że Ambroży mówi najpierw o Izaaku jako figurze Chrystusa i Rebecę jako figurze duszy i nieco później mówi o duszy

Izaaka, która w Rebecce raz widzi Kościół, a innym razem duszę:

„Ergo vel anima patriarchae videns mysterium Christi, «videns Rebeccam venientem cum vasis aureis et argenti» (Gen 24, 63) «tamquam ecclesiam cum populo nationum, mirata pulchritudinem verbi et sacramentorum eius dicit...» (Ct 1, 2)⁸⁴.

To zestawienie najpierw alegoryczne, a zaraz później literalne, trochę zaskakuje. Nie było ono jednak kontynuowane, i nie powróciło nigdy później, ponieważ zrodziło się w momencie chwilowego zagubienia się świętego Ambrożego w przytaczaniu symboli i rzeczywistości, które one symbolizują. Istotnie, Egzegeta natychmiast reflektuje się i wyjaśnia początkowe słowa fragmentu umieszczone jakby w ustach Rebeki, symbolizującej Kościół lub duszę i oczekującej na „prawdziwego Izaaka”:

„Rebecca videns verum Isaac, verum illud gaudium, veram laetitiam desideravit osculari... Considera vel ecclesiam iam diu promisso sibi per prophetas dominico adventu per tempora multa suspensam vel animam⁸⁵.

Zarówno więc Kościół, jak i dusza, pałają pragnieniem Chrystusa obiecanego przez proroków i ogłoszonego przez Apostołów. Podobnie jak Rebeka, pragną ucałować gorąco „prawdziwego Izaaka”, albo też jak Oblubienica z Kantyku są gotowe pozwolić wydrzeć sobie płaszcz, ażeby tylko uciec z rąk patrolu nieprzyjaciela. Rzeczywiście, zarówno Kościół, jak i dusza, wyróżniają się poprzez znak sukni weselnej, której nikt nie może im zabrać, ponieważ trudzą się w wykonywaniu dobrych czynów i nie zaniedbują daru Boga jak to uczynił człowiek z przypowieści, który był wykluczony z przyjęcia weselnego.

Podsumowując ambrożyjską interpretację pary Izaak-Rebeka, typu pary Chrystus-Kościół, należy podkreślić, iż znajdujemy się w tym miejscu na początku drogi, która prowadzi do odkrycia sensu duchowego we wszystkich tekstach Pisma świętego. J. Daniélou sugeruje, że dotykamy tutaj linii demarkacyjnej, oddzielającej symbole podstawowe, stanowiące wspólną tradycję Kościoła, od interpretacji poszczególnych Doktorów, zawierających, jak w naszym przypadku, wielkie bogactwa duchowe, nie będących jednakże jedyną prawdziwie autentyczną interpretacją Pisma świętego⁸⁶.

3. Jakub

W Jakubie, synu Izaaka i Rebeki, bliźniaczym bracie pierworodnego Ezawa (Rdz 25, 24-26), tradycja patrystyczna upatruje figurę Chrystusa. Ojcowie Kościoła interpretują typologicznie: jego imię, podstępne wyludzenie od starego i ślepego ojca specjalnego błogosławieństwa, zarezerwowanego pierworodnemu (Rdz 27, 1-45), niektóre fakty z jego życia w czasie odbywania służby u Labana (Rdz 29, 14-30; 30, 28-43), poślubienie Lei i Racheli (Rdz 29, 14-30) i zwichnięcie stawu biodrowego podczas walki z aniołem (Rdz 32, 26).

Już Justyn wyliczając w Starym Testamencie imiona Zbawiciela wspomina:

„Et cum eum Filium Dei esse in commentariis apostolorum scriptum legamus et Filium dicimus illum et esse intelligimus, ac ante omnes res creatas ex Patre, ipsius virtute et voluntate, prodisse (qui quidem et Sapientia et Dies et Oriens et Gladius et Lapis et Virga et Jacob et Israel alio atque alio modo in prophetarum libris appellatus est)...⁸⁷.

Jakub, będąc zatem „*typem Chrystusa*”⁸⁸, zapowiada Go w etymologii swojego imienia. W *Dial.* 134 Justyn ukazuje Patriarchę jako figurę męki Zbawiciela:

„*Servit Jacob Labano pro maculosis et variis pecoribus; servitute[m] Christus etiam usque ad crucem pro variis ex omni genere et multiformibus hominibus servivit, sanguine suo et mysterio crucis eos acquirens*”⁸⁹.

Aluzja do tajemnicy krzyża staje się bardziej zrozumiała w świetle wersetu, w którym Justyn mówiąc o figurach krzyża, pisał: „*Virgis Jacob in canales aquarum injectis...*”⁹⁰.

Wydaje się, że takie rozwinięcie myśli jest zainspirowane przez żydowską „*haggadę*”. Istotnie, dzieło zatytułowane *Liber Antiquitatum*, pochodzące z końca pierwszego wieku naszej ery, ukazuje podobnie jak Justyn, laskę Aarona oraz laskę Jakuba jako symbole władzy. Justyn przyjmuje owe grupy „*świadectw*” żydowskich, ażeby zastosować je w odniesieniu do krzyża⁹¹. Znajduje to potwierdzenie w *Dial.* 134, 3-6:

„*Nuptiae Jacob id quod Christus erat facturus praenuntiabant. Duae enim sorores simul uxores ducere Jacob fas non erat. Is servit Laban pro filiabus, ac deceptus in juniore, iterum servit annis septem. Lia quidem populus vester et Synagoga: Rachel vero Ecclesia nostra. Pro his servit hactenus Christus et pro servis, qui in utraque sunt... Liae infirmi erant oculi; valde enim infirmi vestrae mentis oculi. Furata est Rachel deos Labani, et abscondit eos usque in hodiernum diem; nobis quoque periere patrii et materiales dii... Israel cognominatus est Jacob: Israelem quoque Christum esse demonstratum est, qui est et vocatur Jesus*”⁹².

R. P. C. Hanson zauważa, iż Justyn w interpretacji małżeństw Jakuba jest niezależny od Filona. Obydwaj czerpią inspirację z żydowskiej „*haggady*” do której nawiązuje także święty Paweł, kiedy interpretuje alegorycznie postać Sary i Hagar (Ga 4, 21-31)⁹³.

Justyn, bazując na Księdze Rodzaju 32, 26, widzi w zwichnięciu stawu biodrowego Jakuba figurę ukrzyżowania Zbawiciela:

„*Sed quia futurum etiam erat ut Christus noster marcesceret, id est in aerumna et passionis sensu in crucem actus versaretur, hujus quoque rei praenuntiationem exhibuit, cum Jacobi femur tetigit, atque ut marcesceret effecit*”⁹⁴.

Taka interpretacja Patriarchy będzie bazą przede wszystkim dla Ireneusza i Tertuliana. Według J. Daniélou, interpretacja justyniańska cechuje się szczególną oryginalnością. Była ona bowiem mało obecna w judaistycznych metodach egzegetycznych, z których przejmuje jedynie tendencję ukazywania szczegółów. Ponadto nie jest ona jeszcze skażona hellenistycznym alegoryzmem. Justyn nie wyjaśnił jedynie w pełni teologii historii, wynikającej z takiej typologii. Stanowić to będzie zadanie dla Ireneusza⁹⁵.

U Ireneusza typologię Jakuba znajdujemy w dziele *Adversus haereses*. Wykazuje ona tendencję do rozszerzania analogii teologicznych do szczegółów poszczególnych epizodów. Ireneusz generalnie zapożycza od Justyna typologię Patriarchy, lecz rozbudowuje ją poprzez szczegóły⁹⁶. Oprócz tego wprowadza do niej swoją tezę stopniowo dopełniającej się ekonomii zbawienia⁹⁷. Sens symboliczny Starego Testamentu służy do wychowania ludzkości do zrozumienia boskich

zwyczajów⁹⁸. W tym kontekście pojęcie historii pozwala Ireneuszowi rozwiązać sprzeczność dwóch Testamentów⁹⁹.

Również według Tertuliana imię Jakuba wskazuje na Chrystusa:

„et hic igitur ipse cogitari velat, quid responderi oporteat apud tribunalia, qui et Balaa quod non cogitaverat, immo contra quam cogitaverat suggessit et Moysi causato linguae tarditatem os repromisit. Et sapientiam ipsam, cui nemo resistet, per Esaiam demonstravit: hic dicet: ego dei sum, et hic clamabit: in nomine Iacob et alius inscribetur in nomine Israhelis”¹⁰⁰.

Imię Patriarchy jest interpretowane w sensie chrystologicznym także przez Orygenes. „*Jakub*” oznacza tego, który „widział Boga”¹⁰¹. Orygenes w dziele *Homiliae in Genesim* X, 5 przedstawia obok pary Izaak-Rebeka, także Jakuba i Rachelę jako figurę Chrystusa i Kościoła¹⁰².

Jakub jako figura Chrystusa przedstawiony jest przez Hipolita w *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis*. M. Simonetti¹⁰³ zauważa, iż Hipolit interpretuje rozdziały: 27, 37, 48 i 49 Księgi Rodzaju wyłącznie w sensie chrystologicznym. Dlatego też nie jest on wcale zainteresowany znaczeniem dosłownym egzegetowanych wydarzeń. Oczywiście nie znaczy to, że neguje historyczność takich wydarzeń jak podstępne uzyskanie przez Jakuba błogosławieństwa od Izaaka, czy też krzywdy wyrządzone Józefowi przez jego braci. Dla Hipolita wydarzenia te miały miejsce w historii przede wszystkim po to, aby stanowić zapowiedź faktów związanych z Chrystusem i z Kościołem. We fragmencie wspomnianego dzieła *Ben. Is.* 3 autor przeciwstawia Jakuba Ezawowi i ukazuje relację chrześcijan do Żydów. Według niego podobnie jak Jakub, który pomimo iż młodszy od Ezawa otrzymał pierworództwo i ojcowskie błogosławieństwo, tak samo i chrześcijanie, historycznie młodszy od Żydów, stali się adresatami Bożej obietnicy¹⁰⁴. Przykład takiej interpretacji znajdujemy w *Barn.* 13 i w *Adv. haer.* IV, 21, 2. Hipolit natomiast w sposób szczególny uwypukla znaczenie chrystologiczne typologii, widząc w Jakubie typ Chrystusa i zachowując jednocześnie interpretację tradycyjną Ezawa¹⁰⁵.

Kontynuując typologię, Hipolit sugeruje na podstawie Księgi Rodzaju 27, 6-10, że również Rebeka była obrazem Kościoła i symbolizowała to, co miało być zrealizowane przez młodszego syna. Istotnie, posłanie Jakuba po dwa dorodne koźła, to według Egzegety nic innego jak zapowiedź zbawczej misji Chrystusa wśród Żydów¹⁰⁶.

Jakub, który ubiera szatę starszego brata, jest figurą Logosu przyjmującego ciało. Okrycie rąk skórkami koźląt oznacza, iż wziął On na siebie wszystkie nasze grzechy, kiedy wyciągnął ramiona na drzewie krzyża¹⁰⁷.

W dalszej kolejności Hipolit, bazując na Rdz 27, 26-29, interpretuje szczegółowo i w sensie chrystologicznym błogosławieństwo, jakie Jakub otrzymuje od Izaaka podkreślając, że pozornie odnosiło się ono do Jakuba, lecz w rzeczywistości zrealizowało się w Chrystusie¹⁰⁸.

Święty Ambroży przedstawia interpretację typologiczną Patriarchy Jakuba zwłaszcza w dziele *De Jacob et vita beata*. Rozpoczynając egzegezę od fragmentu Rdz 27, 1-45, Doktor Kościoła mediolańskiego pisze:

„Sed et Rebecca non quasi filium, sed quasi iustum praeferabat iniusto. Etenim apud matrem piam mysterium pignori praeponderabat: illum non tam fratri praeferabat quam offerebat domino, quem sciebat conlatum sibi

munus posse servare, in quo et alteri consulebat, quem divinae subducebat offensae, ne graviore implicaretur reatu, si acceptae gratiam benedictionis amitteret¹⁰⁹.

Rebeka faworyzowała Jakuba. Nie oznacza to jednak, że wyróżniała jednego syna w stosunku do drugiego, ale wyróżniała sprawiedliwego w stosunku do niesprawiedliwego. Dla tej pobożnej matki tajemniczy zamysł Boga miał bowiem większe znaczenie, aniżeli potomstwo. Ona bardziej kochała Jakuba, ponieważ wiedziała, że będzie mógł zachować dar jemu powierzony. W ten sposób pomogła również Ezawowi, chroniąc go przed Bożym gniewem w przypadku, gdyby popełnił jeszcze większe wykroczenie, to znaczy gdyby utracił daną mu łaskę błogosławieństwa. Z pewnością Rebeka miała jeszcze w pamięci fakt, iż w przeszłości to właśnie Ezaw grzesząc łakomstwem, sprzedał swoje pierworództwo. Według Ambrozego Ezaw poprzez swoje zachowanie uwierzył, iż w przyszłości może stać się lepszym, jeśli uszanuje brata jako typ Chrystusa¹¹⁰.

We fragmencie dzieła *Jac II, 2, 8* czytamy:

„Accessit ad oves Iacob et attulit innocentiae partus vel sacrae prophetae munera» (Gen 27, 9. 14. 17-18), quia patriarchae cibum nullum credidit dulciorem esse quam Christum, «qui sicut ovis ad occisionem ductus est et sicut agnus victimam» (Ger 11, 19). Hunc vel publico parenti vel populo, cuius typum gerebat, cibum utilem indicabat, quo futura erat remissio peccatorum¹¹¹.

Dla Egzegety baranek przyniesiony przez Jakuba swojemu ojcu Izaakowi jest typem Chrystusa, który jak owca był prowadzony na zabicie i jak baranek na ofiarę. Jakub Patriarcha interpretowany jest tutaj jako figura ludu chrześcijańskiego.

Zbawcza działalność Syna Bożego znajduje również swoją zapowiedź w działalności Jakuba, opisanej w Księdze Rodzaju 30, 28-43. Zdaniem Ambrozego Patriarcha, który służył Labanowi pasąc stada jagniąt i owiec cętkowanych, pstrych i czarnych, jest figurą Zbawiciela, który służył ludziom różnych ras. Jakub zdołał zgromadzić sobie trzodę zwierząt odróżniających się kolorem i tężyzną od tych Labana.

Dzięki działalności Chrystusa część ludzkości, oczyszczona poprzez chrzest, znajduje się w sytuacji mistycznej trzody, prowadzonej bezpiecznie po wzgórzach do zielonych pastwisk, dobrze karmionej, płodnej i strzeżonej przez czujnych pasterzy. Bogatym pastwiskom odpowiada Boża wiedza; kąpieli oczyszczającej - chrzest; produktom trzody - łaska, cnoty i zasługi świętych dusz złączonych z Chrystusem i Kościołem; porodowi bliźniąt - podwójna znajomość rzeczywistości ziemskich i niebiańskich¹¹². Pomimo, że trzoda Chrystusa jest dobrze strzeżona, to jednak ciągle zastawia się na nią pułapki. Czynią to drapieżne wilki, czyli heretycy. Przypuszczają oni atak zazwyczaj nocą tj. przy okazji wątpliwości, które rodzą się przy interpretacji Pisma świętego, i zawsze podczas nieobecności pasterzy¹¹³. W tej sytuacji trzeba więc, ażeby w Kościele był ktoś, kto pełniłby rolę psów w owczarni, broniąc ją od wszelkich niebezpieczeństw¹¹⁴. Dla Ambrozego gałązki, które Patriarcha zanurzał w wodzie poidła, są figurą Trójcy Świętej. R. Palla¹¹⁵ zauważa, iż berło Aarona, które zakwitło, było według bardzo starej tradycji figurą Chrystusa - „*virga crucis*”.

Następnie Ambroży interpretuje fragment Księgi Rodzaju 31, 32-35. Według niego, Jakub został uwolniony od oskarżenia o przywłaszczenie sobie dóbr Labana,

ponieważ „typum gerebat eius, qui dixit in Evangelio: «Veniet huius mundi princeps et in me inveniet nihil» (Gv 14, 30)”¹¹⁶,

W dziele *Jac II, 5, 25* Ambroży kontynuuje typologię małżeństwa Patriarchów:

„Ipse autem est qui praefigurabatur in Iacob dominus Iesus, duorum vir coniugiorum, hoc est consors quidam legis et gratiae, qui virginem Rachel ante dilexit et praedestinatum sibi in coniugium pio amabat affectu. Sed quoniam Lia tamquam lex subintravit et oculis infirmior obrepsit tamquam synagoga, quae mentis caecitate Christum videre non potuit, superabundavit gratia sanctae Rachel, quae supra primum illud est expetita coniugium (Gen 29, 17-30), quae ecclesiae principatum futurum iam tunc nominis sui interpretatione signabat, beata Rachel, quae abstulit obprobrium suo partu (Gen 30, 23): Beata Rachel, quae abscondit cultus erroresque gentilium (Gen 31, 34), quae simulacra eorum plena esse immunditiae declaravit”¹¹⁷.

W tym przypadku małżeństwo Jakuba z Leą i Rachelą służy Biskupowi do porównania synagogi z Kościołem, a zwłaszcza do podkreślenia pierwszeństwa i wyższości Kościoła nad synagogą. Ta wyższość wynika z faktu, że Kościół uwierzył w Chrystusa - jedyne źródło zbawienia¹¹⁸. Według Ambrozego Jakub symbolizuje Chrystusa. Rachel, dziewica-małżonka, umiłowana i jemu przeznaczona, zapowiada przyszły Kościół. Lea zaś jest figurą synagogi¹¹⁹. Wydaje się, że poprzez medytację figury Racheli, Egzegeta z Mediolanu pragnie przede wszystkim ukazać wiarę Kościoła, akcentując jej czystość od błędów i dewiacji oraz integralność. W harmonii z tą tematyką, płacz i radość Racheli staje się odpowiednio - bólem Kościoła z powodu śmierci duchowej Żydów i jego radością z nawrócenia chrześcijan¹²⁰. Ponadto temat eklezjologiczny pojawia się w interpretacji typologicznej spotkania Jakuba z Rachelą na poświęconym polu¹²¹.

Bazując na Księdze Rodzaju 33, 3, Ambroży widzi w Jakubie, który siedem razy oddał pokłon do ziemi Ezawowi, aluzję do Chrystusa nakazującemu przebaczać wykroczenie brata nie siedem razy, ale siedemdziesiąt siedem razy¹²².

Następnie Biskup mediolański komentuje fragment Księgi Rodzaju 32, 26. Zauważa on, iż poprzez zwichnięcie Jakubowi stawu biodrowego, Pan objawia mu, że z jego potomstwa wywodzić się będzie dziewica, która porodzi Jezusa. Staw biodrowy, który w następstwie zwichnięcia staje się drętwy, symbolizował krzyż, ponieważ Jezus wysługując odpuszczenie grzechów całemu światu stał się przyczyną zbawienia dla wszystkich i przez śmierć swojego ciała zapewnił wszystkim zmarłym zmartwychwstanie¹²³.

W konkluzji interpretacji typologicznej Jakuba, Ambroży w pełnej zachwyty kontemplacji „*dies Christi*” zapytuje się: „Qui enim meliores dies quam quibus refulsit nobis visio Dei, sicut dixit Iacob?” i cytując słowa Jakuba: „Vidi deum facie ad faciem et salvata est anima mea. Et continuo exortus est ei sol” (Gen 32, 31-32)¹²⁴ kończy:

„Quis iste sol nisi qui dies fecit fulgere iustitiae, quibus in terra natus est Christus ex virgine? In specie vidit Iacob et deum vidisse se dixit, in veritate viderunt Iudaei et non crediderunt”¹²⁵.

Wyrażenie „*in specie*” wskazuje na charakter symboliczny doświadczenia Jakuba względem tego, jakie było udziałem Żydów. Mogą oni zrozumieć w Chrystusie obecność Boga, ponieważ oświeca On także ich doświadczenie i nadaje mu właściwy sens.

Reasumując, możemy powiedzieć, że Biskup z Mediolanu, kontynuując wcześniejszą tradycję, przedstawia Patriarchę Jakuba przede wszystkim jako typ Zbawiciela, narodzonego z Dziewicy i służącego Kościołowi zapowiedzianemu symbolicznie przez Rachelę, oraz utworzonemu z ludzi różnych ras. Według Ambrożego, Chrystus dokonuje swojego zbawczego dzieła poprzez krzyż, ukazany symbolicznie w zwichnięciu stawu biodrowego Jakuba.

4. Józef

Patriarcha Józef, przedostatni syn Jakuba, narodzony z umiłowanej Racheli (Rdz 30, 22n), najpoboźniejszy, najbardziej oddany, interpretowany jako figura Chrystusa, zajmuje uprzywilejowane miejsce w tradycji patrystycznej. Teza ta znajduje swoje potwierdzenie zwłaszcza w dziełach egzegetycznych świętego Ambrożego.

Doktor Kościoła mediolańskiego, podobnie zresztą jak wcześniejsi autorzy chrześcijańscy, w ukazywaniu Józefa jako typu Chrystusa analizuje najważniejsze momenty jego życia w takim porządku, w jakim są one opisane w Księdze Rodzaju 37, 6-49, 2. J. Daniélou zauważa, iż interpretacja typologiczna Patriarchy Józefa, znana była już we wczesnym chrześcijaństwie¹²⁶.

Meliton z Sardes przedstawia Józefa jako typ Chrystusa w paragrafach 59 i 69 *Hom. de pascha*. Autor prezentując listę postaci Starego Testamentu, które w sposób symboliczny zapowiadały mękę Zbawiciela, umieszcza wśród nich także Józefa. Patriarcha, sprzedany przez braci, był figurą Chrystusa sprzedanego przez Żydów¹²⁷.

Według Ireneusza, w Patriarsze Józefie są zapowiedziane w sposób symboliczny poznanie i narodzenie Chrystusa¹²⁸.

Tertulian w *Adversus Marcionem* pisze:

„Joseph, et ipse Christum figuraturus, vel hoc solo, ne demorer cursum, quod persecutionem a fratribus passus est ob Dei gratiam, sicut et Christus a ludaeis carnaliter fratribus, cum benedicatur a patre etiam in haec verba: tauri decor eius, cornua unicornis cornua eius, in eis nationes ventilabit pariter ad summum usque terrae, non utique rhinoceras destinabatur unicornis nec minoratus bicornis, sed Christus in illo significabatur, taurus ob utramque dispositionem, aliis ferus ut iudex, aliis mansuetus ut salvator, cuius cornua essent crucis extima”¹²⁹.

Autor widzi w Józefie prześladowanym przez braci i cierpiącym z ich powodu figurę Chrystusa prześladowanego przez Żydów, od których wywodził się według ciała. Męka Chrystusa była więc już zapowiedziana w męce Józefa. Obydwie te męki były przewidziane przez Boga i zgodne z Jego wolą. Cytowany fragment jest jedynym, w którym Tertulian przedstawia tego rodzaju typologię Patriarchy.

Orygenes zna interpretację, która upatrywała w Józefie figurę Jezusa, lecz przynajmniej w jego ocalałych dziełach wspomina ją tylko pobieżnie. W *Hom. in Gen XV*, 7 przedstawia Józefa jako prawdziwego Chrystusa, który przywraca wzrok niewidomemu¹³⁰. Innym fragmentem, w którym występuje typologia chrystologiczna Józefa jest *Hom. in Ex. I*, 4. Według Orygenesusa śmierć Józefa zbiega się z rozrostem Izraela, podobnie jak śmierć Chrystusa z rozrostem Kościoła¹³¹.

Analizując typologię Józefa u Ireneusza, Tertuliana i Orygenesza dochodzimy do wniosku, iż odgrywa ona u tych autorów rolę drugorzędną, w porównaniu z innymi typologiami chrystologicznymi. Nie jest ona rozpowszechniona w tradycji aleksandryjskiej, może dlatego, że ta ostatnia jest ściśle związana z osobą Filona, który w swej egzegezie nie poświęcał większej uwagi Patriarsze Józefowi¹³².

Wydaje się więc, iż pierwszym autorem, który przypisuje typologii Józefa duże znaczenie jest Hipolit. W dziele *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysi* ubogaca on podstawowy i znany już temat nowymi szczegółami oraz oryginalnymi interpretacjami. To właśnie Hipolit wprowadza na początku wspomnianego dzieła, w rozdziale który wydaje się wyróżniać od pozostałych, egzegezę symboliczną snów Józefa¹³³.

Następnie Egzegeta przypomina blok wydarzeń z życia Józefa, które są najbardziej podatne, aby były interpretowane jako antycypacja i zapowiedź wydarzeń z życia Chrystusa. Autor nie zatrzymuje się jednak, aby wyjaśnić szczegółowo przytoczone wydarzenia. Stanowią one bowiem jedynie część wstępną cytowanego dzieła¹³⁴. Józef, który otrzymuje od Jakuba długą szatę z rękawami, i udaje się aby odwiedzić swoich braci, jest figurą Chrystusa, wybranego przez Boga i posłanego na świat. Jest zniechęcony przez swoich braci, jak Chrystus przez Żydów. Sen o jego wznoszącym się do góry snopie jest figurą Świętego Pierworodnego, którego Ojciec wskrzesił jako pierwszego spośród zmarłych. Gwiazda, adorowana przez słońce, księżyc i jedenaście gwiazd zapowiada Jezusa Chrystusa, adorowanego na Górze Oliwnej przez Józefa, Maryję i jedenastu apostołów. W egzegezie tej znajdujemy praktycznie te same koncepcje, które święty Ambroży podejmie na początkowych kartach *De Joseph*¹³⁵.

Komentarz błogosławieństwa, które Jakub udzielił Józefowi (Rdz 49, 22-26), zawarty w części końcowej dzieła Hipolita, dostarcza następnych, bardzo ciekawych szczegółów. Podkreśla także wielkie znaczenie Patriarchy w historii zbawienia¹³⁶.

Według J. Daniélou¹³⁷, o ważności typologii prezentowanej przez Hipolita decyduje jej progresywny charakter. Pozwala ona łączyć w perspektywie chrześcijańskiej realizację zapowiedzi prorockich Starego Testamentu. Jednocześnie ukazuje ona bezpodstawność stanowiska Żydów odrzucających interpretację chrystologiczną prorocत्व. Przede wszystkim jednak analogie występujące pomiędzy różnymi etapami historii zbawienia ukazują ciągłość Bożego działania. Dla Hipolita to właśnie stanowi prawdziwy fundament teologii. Uprawiając ją bazuje on w głównej mierze na Piśmie świętym, sygnalizując przy tym brak zaufania do teorii filozoficznych. Aspekt ten doskonale podkreślił A. d'Alès. Według niego „Hipolit ukazuje solidną jedność Bożych działań... Pismo święte jest dla niego jakby kamieniem probierczym przy eliminowaniu tradycji pochodzenia ludzkiego”¹³⁸. Hipolit w swojej typologii ukazuje istotową zgodność pomiędzy rzeczywistościami Starego i Nowego Testamentu, widząc w niej perspektywę ściśle historyczną. W podobny sposób jak Justyn i Ireneusz wskazuje na stopniowe objawianie się samego Boga.

Typologia Józefa powraca u Asteriusza Sofisty, teoretyka wczesnego arianizmu¹³⁹ w jego *Homilii XI*. Autor ten widzi w Egipcjance, która wyszła za mąż za przełożonego kucharzy, figurę Synagogi poślubionej Prawu, natomiast w Asseneth, żonie Józefa, figurę Kościoła. Opuszczenie więzienia przez Patriarchę interpretuje jako figurę opuszczenia grobu przez Jezusa¹⁴⁰. Po tych wstępnych stwierdzeniach

Asteriusz rozwija bardzo szczegółową egzegezę, wprowadzając do niej wiele nowych elementów, które nie występowały u wcześniejszych autorów. Upodobanie jakim Jakub darzył Józefa, ofiarowanie mu różnokolorowej tuniki, urok samego Józefa, upomnienie udzielone braciom, odnosi on do Chrystusa poprzez odwołanie się kolejno do tekstów: J 3, 35 ; Iz 61, 10 ; Ps 44, 3 i J 8, 41. Józef rozebrany z szat przez braci jest figurą Chrystusa obnażonego przez żołnierzy. Pierwszy umieszczony został w cysternie, drugi w grobie. Patriarcha uwięziony z powodu fałszywego zeznania Egipcjanki, zapowiadał Chrystusa oddanego w ręce Pilata na skutek fałszywego świadectwa Synagogi. Pierwszy przebywał razem z dwoma eunuchami, z których jeden wrócił do łask królewskich; drugi został ukrzyżowany pomiędzy dwoma łotrami, z których jednego zabrał do królestwa niebieskiego. Józef napastowany przez żonę Putyfara uwolnił się zostawiając jej swoją szatę; Chrystus doświadczony przez śmierć zmartwychwstał zostawiając w grobie płótna. Egipcjanka, która miała szatę, ale nie Józefa, jest figurą grobu, w którym pozostały płótna, ale nie pozostał Jezus¹⁴¹.

Następnym autorem, który interpretuje typologicznie postać Józefa Patriarchy jest Grzegorz z Elwiry. W *Tractatus V*¹⁴² przedstawia on interpretację osoby Józefa może w sposób mniej szczegółowy aniżeli Asteriusz Sofista, ale za to bardziej interesujący.

Różnokolorowa tunika Józefa wskazuje według autora na różne ludy, które uwierzyły w Chrystusa¹⁴³. Patriarcha sprzedany przez braci jest figurą Jezusa sprzedanego przez Żydów¹⁴⁴. Szata pierwszego była skropiona krwią, podobnie jak ciało drugiego - jego szata - zostało splamione krwią w czasie męki¹⁴⁵. Piękno Józefa odpowiada pięknu Chrystusa¹⁴⁶. Egipcjanka w swojej postawie zapowiada Synagogę¹⁴⁷. Szata Józefa w ręku cudzołożnicy odpowiada ciału, w które był przyodziany Chrystus i które pozostawił w grobie strzeżonym przez Synagogę¹⁴⁸. Dwaj eunuchowie są figurami dwóch ludów poddanych grzechowi Adama: ten wypuszczony z więzienia - ludu chrześcijańskiego, tamten skazany na śmierć - ludu żydowskiego¹⁴⁹. Siedem lat obfitości wskazuje na siedem łask duchowych: wiedzę, inteligencję, radę, odwagę, poznanie, bojaźń Bożą oraz siedem lat bogatych w wiarę i w pobożność. Natomiast siedem lat niedostatku symbolizuje siedem lat grzechów głównych, czas Antychrysta charakteryzujący się głodem wiary, sprawiedliwości i zbawienia¹⁵⁰. Józef po wyjściu z więzienia otrzymał wóz i herolda, ażeby zebrać pszenicę do magazynów. Chrystus po zmartwychwstaniu z więzienia piekiel wstąpił na wóz królestwa niebieskiego, ażeby zebrać do magazynów pszenicę wiary świętych. Miał On za herolda Jana Chrzciciela, a w przyszłości będzie miał jako drugiego herolda trąbę anioła¹⁵¹. Józef miał od Faraona pierścień i ubrał drogocenną szatę oraz stułę. Chrystus ma „*principalis fidei anulus*” i zmartwychwstając przywdział święte ciało, które jest o wiele wspanialsze od drogocennej szaty oraz stułę nieśmiertelności¹⁵². Józef, który wybrał lepszą ziemię dla ojca i braci, jest figurą Pana, który wybrał ziemię obiecaną, tj. królestwo Boże dla jego ojców, czyli patriarchów, od których pochodzi według ciała, dla braci, czyli dla apostołów, a także dla wszystkich świętych¹⁵³.

Analizując powyższą interpretację typologiczną zauważamy, iż cechuje się ona pewną oryginalnością w szczegółach i zasadniczą wiernością lekturze całkowicie chrystologicznej Starego Testamentu, rozpowszechnionej w drugim

i trzecim wieku. Interpretacje, zwłaszcza Asteriusz Sofisty i Grzegorza z Elwiry, ukazują nam rozwój typologii Józefa w czwartym wieku w porównaniu z typologią Hipolita z początku trzeciego wieku i w rezultacie, bogate dziedzictwo, które miał do dyspozycji Biskup z Mediolanu w przygotowaniu swojej typologii Patriarchy.

Święty Ambroży przedstawia bowiem Józefa jako typ Chrystusa w różnych dziełach egzegetycznych, a zwłaszcza w *De Joseph*. Zdaniem Biskupa mediolańskiego właśnie Józef Patriarcha jest w szczególny sposób figurą Zbawiciela, ponieważ Jakub kochał go bardziej od pozostałych synów widząc w nim „*praefigurantia Christi mysteria*”¹⁵⁴. Podobnie czytamy w dziele *En. ps. XLIII*:

„Neque tamen abnuo si quis quasi ad Ioseph dictum putat: «Primogenitus tauri decus eius» (Dt 33, 17)... «Exultavit cor meum in domino, exultatum est cornu meum in deo meo» (1 Reg 2, 1). Habuit utique et Ioseph in domino cornua spiritalia. Accipiat utique Ioseph, dummodo in ipso figura sit Christi, cui dicitur: «Ioseph filius meus amplificatus, filius meus iunior; ad me revertere» (Gen 49, 22). Neque enim Ioseph ad Iacob revertitur, sed Christus a mortuis resuscitatus ad patrem deum revertitur, ut scriptum est; «A summo caelo egressio eius et occursus eius usque ad summum eius» (Sal 18,7). Est tamen ut de Ioseph accipiat: «Reverte ad me» (Gen 49, 22), quia populus revertitur in terram Chananaeorum, in quibus ante habitaverant patriarchae. Unde dicit Isaac ad Iacob: «Non accipies uxorem a filiabus Chananaeorum» (Gen 28, 1) et mittit eum in Mesopotamiam, ut ibi sibi coniugem reperiret. Numquid «ei insidiati sunt domini sagittarum?» (Gen 49, 23). Numquid «ipse propter benedictionem uteri materni» (Gen 49, 25) in toto orbe benedictus est et non dominus Iesus quem virgo generavit?»¹⁵⁵.

Ambroży jest przekonany, iż psalm XLIII przedstawia rzeczywistość chrystologiczną. Interpretacja historyczna, literalna nie przyciąga tutaj jego uwagi. Akceptuje ją, aby ocalić przynajmniej znaczenie symboliczne Józefa. Biskup z Mediolanu widzi natomiast w Patriarsze figurę wcielenia, męki i zmartwychwstania Jezusa. Józef będąc typem Chrystusa otrzymuje różnokolorową tunikę¹⁵⁶ i błogosławieństwo, ażeby być wyróżnionym pomiędzy braćmi¹⁵⁷. Jest on nazwany „*Pierworodnym*”, jeśli nawet nie był pierworodnym. Jak zauważa V. Hahn¹⁵⁸, Ambroży posługując się tym tytułem w stosunku do Józefa wskazuje na Chrystusa, Pierworodnego, który musiał przyjść, aby zgromadzić pogan¹⁵⁹. Ponadto chce jasno ukazać najpierw w Józefie, a później w Chrystusie, przekształcenie porządku naturalnego w porządek łaski, przejście ze stanu przyrodzonego w stan nadprzyrodzony, podkreślając prymat tego drugiego¹⁶⁰.

Ambroży komentując fragment Księgi Rodzaju 37, 5-7 pisze:

„Denique in puero adhuc refulsit divina gratia... siquidem somniavit quod, cum alligasset, ut sibi videbatur per visum, manipulos cum fratribus suis, surrexerit manipulos eius et steterit erectus, conversi autem fratrum manipuli adoraverint manipulum suum”¹⁶¹.

W kluczu symbolicznym są tu interpretowane sny Józefa. W pierwszym śnie, według Egzegety mediolańskiego, zostało objawione przyszłe zmartwychwstanie Jezusa. Snop Patriarchy, który podnosi się i pozostaje wyprostowany, podczas gdy snopy braci pochylają się, adorując go, symbolizuje Chrystusa, adorowanego

przez jedenastu uczniów w Jerozolimie, kiedy widzieli Go zmartwychwstałego, i którego wszyscy święci będą adorować po swoim zmartwychwstaniu, przynosząc ze sobą owoc dobrych uczynków¹⁶².

„Snop” Józefa jest „in figura carnis: omnis enim caro faenum”¹⁶³. Zestawienie snopu z ciałem nie wynika tu z relacji historycznej, ale z analogii przeznaczenia. Materiał z którego wykonany jest snop wskazuje na kruchość ludzkiej egzystencji¹⁶⁴.

We fragmencie *De Joseph 2, 7* Ambrożego, na podstawie Księgi Rodzaju 37, 8, opisuje interpretację snu Józefa zaprezentowaną przez jego braci: „Numquid regnando regnatus es nobis aut dominando es nobis?”¹⁶⁵. Widać, że bracia z powodu nienawiści nie chcieli wierzyć w sen. Stąd przedstawili swoją własną interpretację. Biskup z Mediolanu jest przekonany, że wizja Józefa rzeczywiście wskazywała na Króla, który miał przyjść, i którego wszyscy ludzie mieli adorować na kolanach¹⁶⁶.

Następnie Ambrożego interpretuje drugi sen Patriarchy bazując na fragmencie Księgi Rodzaju 37, 9-10:

„Vidit autem aliud somnium et narravit illud patri suo et fratribus eo quod sol et luna et undecim stellae adorarent eum (Gen 37, 9). Unde «obiurgavit illum pater eius dicens: Quid ergo erit hoc visum, quod somniasti?» (Gen 37, 10)”¹⁶⁷.

Według Doktora, słońce, księżyc i jedenaście gwiazd, które adorują Józefa Patriarchę, symbolizują Józefa, Maryję i uczniów z wyjątkiem Judasza, oddających pokłon Jezusowi. Oni w Jego osobie wyznawali prawdziwego Boga. Skarcenie Józefa przez ojca oznaczało zatwardziałość serc Żydów w stosunku do Mesjasza. Izraelici, z których narodził się Chrystus według ciała, nie wierzyli bowiem w Jego bóstwo i nie chcieli adorować Go jako Pana. Czytali liczne prorocтва, ale nie chcieli wierzyć w to, co odnosiło się w nich do Jezusa¹⁶⁸. G. Francesconi podkreśla, iż interpretacja tego snu stanowi wyznanie wiary w bóstwo Chrystusa, które stanowi dla Ambrożego jeden z zasadniczych punktów jego doktryny chrystologicznej. Ta jasność doktrynalna Doktora mediolańskiego miała ogromne znaczenie w kontekście kontrowersji chrystologicznych czwartego wieku¹⁶⁹.

Komentując fragment Księgi Rodzaju 37, 14 Ambrożego w rozdziale trzecim *De Joseph* pisze:

„Videbat igitur futurae incarnationis mysteria, qui filium mittebat ad fratres, ut videret si recte sunt oves (Gen 37, 14)”¹⁷⁰.

Józef posłany przez Jakuba do braci pasących trzody w Sychem, aby zobaczyć czy nic złego im się nie stało, jest dla Ambrożego figurą Jezusa, posłanego przez Boga Ojca na świat dla zbawienia ludzi.

Oprócz wyżej cytowanego tekstu, Józef Patriarcha jako typ wcielenia Jezusa wspomniany jest również w dziele *De Patriarchis* 11, 48, gdzie czytamy:

„Filius, inquit, meus adolescentior. Re vera adolescentior, qui erat paene ultimus natu. Denique et scriptura dicit: «Amabat eum Iacob, quia filius erat senectutis illi» (Gen 37, 3). Quod etiam ad Christum refertur. Senescenti enim mundo et iam occidenti inlucescens dei filius per Mariae virginis partum serus advenit. Tamquam filius senectutis secundum sacramentum suscepit corpus, qui erat ante saecula semper apud patrem”¹⁷¹.

Wyrażenie „*secundum sacramentum*” jest tu równoznaczne wyrażeniu „*secundum mysterium*”. Narodzenie Chrystusa z Dziewicy Maryi zostało zapowiedziane

w narodzeniu się Józefa. Ambroży zauważa tutaj, że Chrystus umiłowany przez Ojca, będąc równym we wszystkim Bogu, nie zawahał się ani przez moment, aby dobrowolnie wyniszczyć samego siebie i przyjąć śmierć na krzyżu¹⁷². Według Biskupa z Mediolanu „*incarnationis dominicae sacramentum*” jest dziełem Bożej miłości: dziełem Ojca („*creavit Pater*”) i dziełem Ducha („*creavit et Spiritus*”) ¹⁷³. Rzeczywistość ludzka pełni rolę znaku objawiającego:

„odor ille divinus, odor gratiae spiritalis, qui de patre in Christo erat et sacramento incarnationis descendit in terras, ut omnia fuso replerentur unguento...”¹⁷⁴.

Obecność Chrystusa „*in sacramentis*” jest skuteczna. Człowiek zostaje przemieniony „*per imaginem Dei et carnis dominicae sacramentum*”¹⁷⁵. W ten sposób zostaje zapoczątkowany „*salutis nostrae sacramentum*”¹⁷⁶ i „*misericae diae sacramentum*”¹⁷⁷. „*Filius... patitur per corporis sacramentum*”¹⁷⁸, aby otworzyć człowiekowi drogę do zbawienia:

„*Liquet igitur et de incarnatione dictum esse «principium viarum suarum», quod ad sacramentum suscepti corporis videtur esse referendum. Ideo enim carnem suscepit, ut ad caelum nobis sterneret iter*”¹⁷⁹.

Zdaniem Ambrożego, wcielenie Jezusa daje również początek wspólnocie Kościoła, w której będzie ono występować w sposób sakramentalny¹⁸⁰. W dziele *De fide* Biskup komentuje z wielką przejrzystością wzajemne oddziaływanie elementu boskiego i ludzkiego w Jezusie, oraz pośrednictwo tego drugiego względem pierwszego:

„*Multa ergo secundum incarnationis legimus et credimus sacramentum, sed in ipsa naturae humanae adfectione maiestatem licet spectare divinam. «Fatigatur ex itinere Iesus», ut «refaciat» fatigatos, «petit bibere», daturus, «esurit» cibum salutis esurientibus traditurus, moritur vivificaturus, sepelitur resurrecturus, tremulo pendet in ligno confirmaturus trementes, caelum caligine obducit, ut inluminet, terras tremefacit, ut solidet, maria conturbat, ut mitiget, reserat tumulos mortuorum, ut ostendat domicilia esse vivorum, creatur ex virgine, ut ex deo natus esse credatur, nascere se simulat ut scire faciat nescientes, adorare quasi Iudaeus dicitur, ut quasi verus dei filius adoretur*”¹⁸¹.

„*Sacramentum incarnationis*” wyraża przede wszystkim ogół wydarzeń związanych z Chrystusem. Niewidzialny Bóg działa za pomocą ludzkiego oblicza Jezusa, zapowiedzianego w naszym przypadku przez Patriarchę Józefa. W tym znaczeniu jest równoznaczne wyrażeniu „*mysterium*”. G. Francesconi zauważa, iż podkreśla ono bardziej wymiar ludzki, poprzez który działa Bóg. Ludzkość jest znakiem, który jednocześnie ukrywa i objawia¹⁸².

We fragmencie *De Joseph* 3, 9 Ambroży pisze:

„*Et misit, inquit, in Sychem, quod interpretatione dicitur umerus sive dorsum, hoc est ad eos qui non converterentur ad dominum, sed fugientes a facie eius se averterent quod est proprie peccatoris*”¹⁸³.

Według Biskupa Mediolanu, „*Sychem*” znaczy „*bark*” lub „*plecy*” i wskazuje na tych, którzy nie zwracają się do Jezusa, lecz uciekają sprzed Jego oblicza i oddalają się, podobnie jak czynią to grzesznicy¹⁸⁴. Następnie Ambroży w Józefie, który „*enabat quia fratres suos invenire non poterat...*” (*Gen* 37, 15-16), widzi figurę

Jezusa „qui quaerebat errantes” (Gv 4, 6)¹⁸⁵. Kontynuując egzegezę, Biskup interpretuje następnie fragment Księgi Rodzaju 37, 19-20: „Ecce inquit somniator ille venit. Nunc ergo venite occidamus illum”. Werset ten wykorzystuje jako wprowadzenie w „*mysterium passionis*” Zbawiciela. Bracia, którzy na widok nadchodzącego Józefa mówią „occidamus illum”, są figurą Żydów, którzy zabili Jezusa. Wszystko to, co zostało napisane w odniesieniu do Józefa znalazło swoją realizację w Chrystusie, podczas Jego męki, kiedy Żydzi mówili: „Si rex Israhel est, descendat nunc de cruce, et credimus ei. Confidit in deum: liberet nunc eum, si vult eum” (Mt 27, 42-43)¹⁸⁶. Po tym stwierdzeniu Ambroży dokonuje krótkiej egzegezy imienia „Józef”. Według niego oznacza ono „Bożą łaskę” i „objawienie się najwyższego Boga”¹⁸⁷.

W dalszej kolejności Biskup stwierdza, iż sprzedaż Józefa Izmaelitom za dwadzieścia denarów, opisana w Księdze Rodzaju 37, 28, symbolizuje sprzedaż Jezusa przez Żydów¹⁸⁸. Patriarcha sprzedany przez jednego z braci, został kupiony przez Izmaelitów. W języku łacińskim słowo „Ismaelitae” tłumaczy się: „odio habentes deum suum”¹⁸⁹.

Odnosnie ceny sprzedaży, Ambroży zauważa: „Ideo alibi viginti (Gen 37, 28), alibi viginti et quinque aureis, alibi triginta invenimus emptum Ioseph (Mt 26, 15)”¹⁹⁰. Różnica w cenie według Egzegety wynika z faktu, iż Chrystus nie jest ceniony jednakowo przez wszystkich ludzi. Przez jednych jest ceniony mniej, a przez innych więcej. Wiara kupującego decyduje o wzroście ceny towaru. Dla bardziej pobożnego Chrystus jest bardziej cenny jako Bóg. Dla grzesznika jest bardziej cenny jako Odkupiciel. On ma większą wartość dla tego, który został obdarzony większą łaską oraz dla tego, któremu zostały odpuszczone liczne winy. Ten bowiem, któremu zostało więcej przebaczone, więcej kocha. To samo powiedział Pan do Szymona w Ewangelii odnośnie kobiety, która wylała olejek na jego stopy, a potem obmyła je swoimi łzami, wytarła włosami i osuszyła pocałunkami: „Propter quod dico tibi: remissa sunt ei peccata eius multa, quoniam dilexit multum. Cui autem minus dimittitur minus diligit” (Lc 7, 47)¹⁹¹. Zdaniem Doktora mediolańskiego, czasami różnice w cenie wskazują nie tylko na ilość, lecz także na wartość, jak to było w przypadku olejku, który według Pana był wylany jako zapowiedź Jego pogrzebu. W każdym bądź razie, Ambroży sugeruje w swojej interpretacji, iż różnica dwudziestu czy trzydziestu sztuk złota lub srebra wskazuje na doskonałość otrzymaną przez podwojenie lub potrojenie¹⁹². Istotnie, dwadzieścia pięć sztuk złota wyraża w sposób symboliczny odpuszczenie grzechów, które jest najcenniejszym owocem jubileuszu¹⁹³.

Według Egzegety, figura męki Pana jest przedstawiona także wtedy, gdy Patriarcha Juda mówi: „Tradamus Ioseph Ismahelitis; manus autem nostrae non sint iniectae super eum” (Gen 37, 27). Juda postąpił sprawiedliwie również wcześniej, kiedy mówił: „Manus autem nolite inferre ei” (Gen 37, 22). W czasie męki Chrystusa to samo mówili Żydzi: „Nobis non licet interficere quemquam” (Gv 18, 31)¹⁹⁴.

Józef był znienawidzony, prześladowany i sprzedany przez braci, tak jak Chrystus był znienawidzony, prześladowany i ukrzyżowany przez Żydów:

„... et ideo quia videbant eum crescere fratres ei invidere coeperunt, intellegibilis autem Ioseph et zelum incidit ab iis quos magis fovebat. Denique

dicebat: «Non veni nisi ad oves perditas domus Israhel» (Mt 15, 24). Et illi dicebat: «Nescimus unde sit» (Gv 9, 29). Ille curabat eos et illi negabat eum¹⁹⁵.

„Quid suavius sancto Ioseph, qui nos liberavit ab obprobrio crucis dominicae sacramento?”¹⁹⁶.

Tunika Patriarchy poplamiona przez braci krwią kozła (Rdz 37, 31) symbolizuje ciało Chrystusa. Pełniło ono rolę szaty, z której Pan był obnażony w czasie męki w taki jednak sposób, iż boskość pozostawała wolna i zachowana od zniewagi:

„tunica eius, id est caro, non divinitas cruentata est et indumentum ei carnis non immortalitatem vitae auferre potuerunt”¹⁹⁷.

Ambroży w *De Ioseph* 6, 31 widzi w Józefie opierającym się pokusom żony Putifara figurę Chrystusa, który opiera się fałszywym pokusom Synagogi¹⁹⁸. Przechowanie czystości sakramentalnej przez Patriarchę jest dla Doktora figurą ideału czystości Chrystusa¹⁹⁹.

We fragmencie *Jos* 7, 40 czytamy:

„«Quis autem est qui ex gentibus accepit uxorem nisi qui ecclesiam sibi ex nationibus congregavit et suscepit ex ea filium Manassem, per quem oblitus est omnes dolores suos, quos habuit de sacrilegiis Iudaeorum?» (Gen 41, 45. 50-51). «Suscepit alium quoque filium Ephrem» (Gen 41, 52), per cuius profectum claruit quod suscepta in carne humilitas et divinitatem non humiliavit et cumulavit gloriam”²⁰⁰.

Asenat, żona Józefa, jest przedstawiona jako figura „*ecclesia ex nationibus*” i matka nowego ludu. Józef, który bierze żonę z ludu pogańskiego jest figurą Chrystusa, który zgromadził wokół siebie Kościół utworzony z różnych narodów²⁰¹.

Patriarcha miał ze swoją żoną dwóch synów. Ich imiona stają się żywymi symbolami dobrobytu ojca i są zakorzenione w ludowych etymologiach. „Manasses” („menasseh”) pochodzi od „nasah”, „zapominać”, stąd „pozwolił mi zapomnieć” - „nassani”; „Ephraim” („eprayim”) wywodzi się od „parah”, „być płodnym”, stąd „uczynił mnie płodnym” - „hiprani”²⁰². Imię pierwszego wskazuje na podobieństwo między Józefem, który przebaczył wszystkie cierpienia wyrządzone mu przez jego braci, i Chrystusem, który przebaczył wszystkie cierpienia i zniewagi wyrządzone mu przez Żydów. Imię drugiego wskazuje na podobieństwo między Bogiem, który uczynił Józefa płodnym w Egipcie, i chwałą Chrystusa, która rozszerzyła się wśród pogan²⁰³.

We fragmencie *Exp. ps. CXVIII* 27 Biskup przedstawia Józefa jako figurę „prawdziwego” Hebrajczyka, to jest Chrystusa. Poddany on był jarzmu niewoli nie będąc obciążony żadną winą, nie będąc osadzonym w więzieniu i nie stając się Egipcjaninem²⁰⁴.

Ambroży, kontynuując interpretację typologiczną, odwołuje się do Księgi Rodzaju 41, 53-55, gdzie jest napisane: „... quicumque tamen patiebantur ad Ioseph mittebantur ...”. Po siedmiu latach urodzaju nastąpił głód zapowiedziany przez Józefa. W Egipcie jednakże spichlerze były pełne. Kiedy głód zaczął dawać się we znaki również Egipcjanom i ci domagali się chleba od faraona, ten ich posyłał do Józefa, który otwierał spichlerze i sprzedawał im zboże. Do Egiptu przybywali także ludzie z krajów ościennych, aby kupić zboże od Józefa, gdyż głód wszędzie się wzmagał. Zdaniem Ambrożego, Patriarcha który otworzył

spichlerze i karmił wszystkich zgłodniałych jest figurą Jezusa, który okazał miłosierdzie światu cierpiącemu głód, otworzył swoje spichlerze i objawił ukryte skarby wiedzy i mądrości niebieskich tajemnic, aby nikomu odtąd nie brakowało pokarmu. Istotnie, Mądrość mówiła: „Venite edite panes meos” (Pr 9, 5). Dlatego też, tylko ten, który został nakarmiony przez Chrystusa może powiedzieć: „Dominus pascit me, et nihil mihi deerit” (Sal 22, 1). Chrystus sprzedawał więc swoje zboże nie żądając za nie pieniędzy, ale wiary i pobożności. „Et omnes regiones venerunt in Aegyptum ad Ioseph emere” (Gen 41, 57). Głód rzeczywiście się wzmógł. Jezus sprzedawał pożywienie nie tylko małej liczbie ludzi z Judei, ale także i tym, którzy przybywali z innych części świata. Sprzedawał wszystkim, ażeby wszystkie narody uwierzyły w Niego²⁰⁵. W czasie trwania głodu udali się do Egiptu, aby kupić zboże również bracia Józefa. Opowiada o tym fragment Księgi Rodzaju 42, 3-28.

Według Ambrożego, bracia Patriarchy reprezentują Apostołów. Beniamin jest figurą Apostoła Pawła, „ex tribu Beniamin”. Bracia Józefa, którzy przybywają po raz pierwszy do Egiptu bez Beniamina, reprezentują Apostołów, którzy na początku ich działalności byli bez Pawła²⁰⁶.

Biskup z Mediolanu, bazując na rozdziałach 43 i 44 Księgi Rodzaju, interpretuje drugą podróż synów Jakuba do kraju faraona. Jak czytamy w tych rozdziałach, Józef, gdy tylko zobaczył swoich braci, wydał polecenie przełożonemu służby, aby zaprowadził ich do jego domu i przygotował dla nich i dla niego obiad. Przełożony wypełnił dokładnie wolę swego pana, zaprowadzając zaproszonych do domu i troszcząc się, aby byli godnie traktowani. Jednakże bracia Józefa odczuwali strach. Ambroży interpretując tę scenę stwierdza:

„Ideoque praefigurabantur in patriarchis quales essent futuri. Invitabantur ad gratiam, ad salutaris mensae vocabantur convivium, et calumniis sibi parari, insidias fieri suspicabantur”²⁰⁷.

Zdaniem Egezegety, Patriarchowie zaproszeni przez Józefa na posiłek okazując niezdecydowanie, strach i podejrzliwość, symbolizują postawę ludu żydowskiego wezwanego przez Chrystusa do zbawienia. Żydzi nie uznali Jezusa za swojego Pana, a Synagoga Go ukrzyżowała. Pomimo to, On ich kochał nadal jako tych, którzy narodzili się z tej samej matki:

„Advertant Iudaei quem Dominum negaverunt, qui etiam crucifixus ex synagoga eorum tamen tamquam ex eadem ortos parente plus diligit, si vel sero cognoscant suae salutis auctorem”²⁰⁸.

W *De Joseph* 10, 52-59 Ambroży interpretuje posiłek Józefa z jego braćmi. Odbywa się on zgodnie ze zwyczajami egipskimi. Jedenastu braci zajmuje miejsce przy stole według zasady pierwszeństwa praktykowanej u Semitów. Na głównym miejscu zasiada pierworodny, a na ostatnim Beniamin jako najmłodszy ze wszystkich. Józef wchodzi do swego domu, aby spożyć południowy posiłek. Ambroży podkreśla tu w sposób szczególny znaczenie mistyczne „południa”. Widzi w nim przede wszystkim figurę Eucharystii, dlatego mówi: „Tunc enim plus dies lucet, quando sacramenta celebramus”²⁰⁹. Przykład braci przynoszących dary skłania Doktora do wniosku, iż musimy brać czynny udział w Eucharystii ofiarowanej nam przez Chrystusa: „«Et intulerunt, inquit, ei munera» (Gen 43, 26). Nos munera inferimus, ille instaurant convivium”²¹⁰. G. Francesconi²¹¹ zauważa, iż Ambroży często wprowadza w swoje przepowiadanie figury sakramentalne. Mają one zawsze

historyczną konkretność. Wskazują na szczególnie ważne momenty historii, która właśnie dzięki nim dostrzegana jest jako historia zbawienia. Katecheza Ambrożego, interpretując typologicznie figury sakramentalne, usiłuje więc wprowadzić neofitów w poznanie Bożego projektu poprzez historię ludzi. W naszym przypadku dokonuje się to poprzez historię Patriarchy Józefa. Według Biskupa, figury te zawierają w sobie aktualność odkupienia oraz aktualność sakramentów. Eucharystia określana jest jako „dziś” Chrystusa i stanowi jednocześnie syntezę różnych faz zbawczego dynamizmu. Nie chodzi tu o puste znaki, lecz o obecność prawdy w tych znakach. Symbolizm i realizm przenikają się wzajemnie. Eucharystia jest wielkim symbolem historii zbawienia, oraz Chrystusa i jego działalności. „*Mysterium in figura*” jest również właściwym wyrażeniem do ukazania w sposób syntetyczny roli chrześcijańskich sakramentów w całej historii zbawienia. Ambroży, posługując się symbolizmem wydarzeń starotestamentalnych, pragnie wyjść poza cień przeszłości, aby odkryć prawdę sakramentów. Poprzez symbolizm ten usiłuje on także zrozumieć wieczne znaczenie tego wszystkiego, co one przedstawiają. Dla Biskupa z Mediolanu figura pomimo swojej różnorodności jest nicią jednoczącą historię zbawienia. Poznanie „*mysterium*” dokonuje się poprzez poznanie jego figur i ich znaczenia²¹². Według R. Palla²¹³, to szczególne podkreślanie przez Ambrożego znaczenia mistycznego „południa” w odniesieniu do PnP 1, 7 tłumaczy się prawdopodobnie tym, iż był on pod wpływem Orygenesusa, który łączy przykład Józefa z faktem ukazania się Boga Abrahamowi w pobliżu dębów w Mamre.

W dwunastym rozdziale *De Joseph* Ambroży kontynuuje interpretację Józefa jako figury Chrystusa. Istotnie we fragmencie 12, 67 czytamy:

„Et iussit omnes recedere, ut cognosceretur a fratribus; non venerat enim, sicut ipse ait: «nisi ad oves, quae perierunt domus Israhel» (Mt 15, 24). «Et emittens vocem cum fletu «ego sum» inquit Ioseph; adhunc pater meus vivit?» (Gen 45, 3)²¹⁴.

Józef nie mogąc opanować wzruszenia nakazuje Egipcjanom opuszczenie pomieszczenia, w którym wszyscy się znajdowali i daje się poznać swym braciom. Dla Biskupa z Mediolanu, Józef jest tu figurą Chrystusa, który zapytany przez starszyzną żydowską: „Tu es Filius Dei” (Lc 22, 70) odpowiedział: „Vos dicitis quod ego sum” (Lc 22, 70); kiedy mówił do Piłata: „Tu dicitis quia rex sum; ego in hoc natus sum” (Gv 8, 37); oraz kiedy najwyższemu kapłanowi zwracającemu się do Niego: „Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei” (Mt 26, 63) odpowiedział: „Tu dixisti. Amen dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem ad dexteram virtutis et venientem cum nubibus caeli” (Mt 26, 64). Sam Chrystus pragnąc zbawić swój lud powiedział: „Ipse qui loquebar adsum” (Is 52, 6). „Et palam factus non quaerentibus me adpareo his qui me non interrogabant” (Is 65, 1)²¹⁵. Słowa Józefa, którymi zwraca się do braci: „Accedite ad me” (Gen 45, 4), zdaniem Ambrożego zapowiadają przyszłe wcielenie Jezusa. To właśnie On zbliżył się do człowieka, aż do unicestwienia w ludzkiej naturze i przyjęcia ludzkiego ciała²¹⁶. Ambroży cytuje następnie fragment Księgi Rodzaju 45, 4-5:

„Et accesserunt inquit ad illum, et dixit: Ego sum Ioseph frater vester, quem vos tradidistis in Aegyptum. Nunc ergo nolite maesti esse neque vobis durum videatur, quoniam hic me vendidistis; ad vitam enim misit me deus ante vos (Gen 45, 4-5)²¹⁷.

Na podstawie tego tekstu Doktor przedstawia najpierw nauczanie moralne. Podkreśla, iż Józef okazał względem braci wielką miłość. Patriarcha nie tylko im wybaczył nieczyny występki, ale uczynił jeszcze coś więcej. On usprawiedliwił zbrodnię bratobójstwa mówiąc, że była ona dziełem Bożej Opatrzności, a nie ludzkiej bezbożności. Nie był on bowiem wydany na śmierć przez ludzi, ale był posłany przez Boga po to, aby ratować ludzi. Ambroży, po tej krótkiej interpretacji moralnej cytowanego fragmentu biblijnego przechodzi następnie do typologii Patriarchy. Według niego, Józef, który przebacza braciom ich zbrodnię, jest figurą Chrystusa, który przybity do krzyża modlił się za swój lud: „Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt” (Lc 23, 34). Patriarcha jest także w tej scenie figurą Chrystusa, który objawiając się uczniom rzekł do nich: „Pax vobis: ego sum, nolite timere” (Lc 24, 36) i zobaczywszy, iż byli oni zatrwożeni i przestraszeni, ponieważ wydawało się im, że widzą ducha, rzekł do nich: „Quid turbati estis et quare cogitationes ascendunt in corde vestro? Videte ecce manus meas et pedes meos, quia ego sum ipse. Palpate et videte quia spiritus carnis et ossa non habet, sicut me videtis habere” (Lc 24, 38-39)²¹⁸.

W paragrafie 70, który stanowi ciąg dalszy tematu, Ambroży za punkt wyjścia wykorzystuje tekst Księgi Rodzaju 54, 5 i 45, 9:

„Nolite maesti esse” (Gen 45, 5)... «Ascendite ad patrem meum et dicit illi filius tuus Ioseph: Fecit me deus dominum totius terrae Aegypti» (Gen 45, 9)²¹⁹.

Ambroży, analizując ten tekst, stwierdza, iż Józef, który pociesza i posyła swych braci do ich ojca do ziemi Kanaan jest figurą Chrystusa, który po swoim zmartwychwstaniu objawił się kobietom przy pustym grobie i pocieszając je posłał do Galilei, aby zanieść Jego uczniom dobrą nowinę. O tym właśnie wydarzeniu czytamy w Ewangelii: „Nolite timere. Ite nuntiate fratribus meis, ut eant in Galilaeam, et ibi me videbunt” (Mt 28, 10)²²⁰.

W następnym paragrafie, Ambroży kontynuując typologię widzi ścisły związek pomiędzy Józefem, który zwrócił się do braci w słowach: „Ad vitam enim misit me Deus ante vos” (Gen 45, 5) i Jezusem, który przemówił do uczniów słowami: „Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti” (Mt 28, 19). Józef jest tu figurą Chrystusa, ponieważ tak jak on był posłany przez Boga do Egiptu, aby ocalić całą swą rodzinę, tak Jezus był posłany na ziemię, aby zbawić wszystkich ludzi. Zdaniem Doktora, życie świętych przyczynia się do ocalenia życia innym²²¹.

W paragrafie 72 widzimy Patriarchę, który żegnając braci wyrażał życzenie bycia razem ze swoją rodziną: „Et eris prope me, tu et filii tui et filii filiorum tuorum” (Gen 45, 10). Józef w scenie tej zapowiada Jezusa, który objawiając się uczniom w Galilei przemówił do nich: „Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi” (Mt 28,20)²²².

Ambroży, opierając się na tekście Księgi Rodzaju 45, 16-20, kontynuuje typologię Józefa również w 13 rozdziale *De Joseph*:

„Et gavisus est Pharaon, quod Ioseph agnovisset fratres suos. Unde et vulgata est vox in domo Pharaon et hortatus est sanctum Ioseph, ut fratres suos invitet, ut veniant cum patre et mandat impleri eorum sarcinas tritico eo in vehicula dari”²²³.

Według Biskupa mediolańskiego faraon, który cieszy się z odnalezienia przez Józefa swoich braci, symbolizuje Kościół, który cieszy się z nawrócenia Żydów. Kościół nie jest zazdrosny o to, aby i Żydzi byli zbawieni. Cały lud chrześcijański cieszy się bowiem z jedności i czyni wszystko, aby ona ciągle się umacniała. Kościół posyła do Żydów również głosicieli Ewangelii, aby obwieszczali im Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym²²⁴.

Zdaniem Egzegety, poprzez figurę Józefa została przekazana obietnica, iż Boże orędzie będzie głoszone wszystkim narodom ziemi²²⁵.

W paragrafie 78 *De Joseph* czytamy: „Dimisit autem fratres suos et abierunt. Et dixit illis Ioseph: Nolite irasci in via” (Gen 45, 24). Józef zwracający się w ten sposób do braci jest figurą Chrystusa, który żegnając uczniów i prosząc ich, aby w drodze nie popadali w gniew, zwrócił się do nich w słowach: „Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis” (Gv 14, 27)²²⁶.

Na podstawie fragmentu Księgi Rodzaju 45, 25-26, Ambroży ukazuje braci Patriarchy, którzy po powrocie z Egiptu oznajmniają swojemu ojcu: „Ioseph filius tuus vivit et ipse est princeps totius terrae Aegypti”, jako figurę Apostołów, którzy wchodząc do żydowskich synagog głosili potęgę Jezusa: „Hunc ergo Iesum resuscitavit Deus, cuius nos testes sumus. Dexterā igitur Dei exaltatus repromissione Spiritus Sancti accepta a Patre effudit hoc donum, quod vos videtis” (At 2, 32-33)²²⁷.

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż interpretacja typologiczna Patriarchy Józefa ma szczególne znaczenie u świętego Ambrożego. Ukazuje ona w sposób ewidentny, iż Stary Testament stanowi przygotowanie dla Nowego Testamentu. Uwypukla ponadto kontynuację objawienia i zbawienia, które były Bożym zamiarem i osiągnęły swoją pełnię w przyjściu na ziemię Chrystusa. Różne okoliczności, w jakich znajdował się Józef, dają Biskupowi z Mediolanu okazję do refleksji szczególnie nad wcieleniem, męką, śmiercią i zamartwychwstaniem Zbawiciela.

5. Juda

Juda jest czwartym synem Jakuba i Lei (Rdz 29, 35; 49, 8). Jego imię pochodzi od słowa „odeh”, które tłumaczy się: „będę słać Pana” (Rdz 29, 35) i „ciebie będą słać bracia twoi” (Rdz 49, 8). Już w Nowym Testamencie pojawiają się wzmianki o mesjanistycznym znaczeniu fragmentu Księgi Rodzaju 49, 8-12. List do Hebrajczyków 7, 14 mówi na przykład o Chrystusie pochodzącym z pokolenia Judy. Apokalipsa 5, 5 natomiast nazywa Chrystusa zwycięskim lwem z pokolenia Judy i czyni jasną aluzję do wersetu 49, 9 Księgi Rodzaju. Werset ten jest niezwykle ważny ponieważ potwierdza nam, że znaczenie mesjanistyczne błogosławieństwa Judy nie było ograniczone jedynie do wersetów 11 i 12, ale dotyczyło także dwóch poprzednich, czyniących aluzję w ich pierwotnym znaczeniu do przeznaczenia królewskiego plemienia. Właśnie w tej poszerzonej formie, błogosławieństwo Judy było uważane za jeden z podstawowych tekstów mesjanistycznych Starego Testamentu i jako taki był on często cytowany przez pisarzy chrześcijańskich, którzy począwszy od II wieku widzieli w Judzie figurę wcielenia, męki i zamartwychwstania Chrystusa.

Justyn w *Dial.*, bazując na fragmencie Księgi Rodzaju 49, 8-12, zauważa, iż Patriarcha Jakub widział w Judzie figurę podwójnego przyjścia Chrystusa. W swoim

pierwszym przyjsciu Chrystus cierpiel²²⁸. Dla Justyna wyrazenie: „Ligans ad vitem pullum suum et ad helicem pullum asinae” (Gen 49, 11) zapowiada zarowno przyszla dzialalnosc Chrystusa, w czasie Jego pierwszego przyjscia, jak rowniez ludy, ktore w Niego wierza. Osiolek uwiązany razem ze zrebieniem byl zapowiedzia wydarzenia, ktore miało miejsce, kiedy w poblizu wsi Betfage, Jezus przygotowujac sie do wjazdu do Jerozolimy, poslal swoich uczniow, aby przyprawdzili mu oslice. Nastepnie usiadł na niej i wjechal do Jerozolimy (Mt 21, 1-2. 7. 10; Mk 11, 1-2. 4. 7. 11; Łk 19, 30)²²⁹. Wyrazenie natomiast: „Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae amictum suum” (Gen 49, 11) wskazywalo na Jezusa obmywajacego w krwi swojej tych, ktorzy w niego uwierzyli. Duch Swiety poprzez „odziez” wskazal zaš tych, ktorzy poprzez Niego otrzymali odpuszczenie grzechow. Wyrazenie „krew winogron” odnosi sie do Chrystusa, ktory ma „krew nie z ludzkiego nasienia”, ale z Bozej mocy. Istotnie, tak jak nie czlowiek, ale Bóg stal sie sprawca „krwi” winnej latorosci, podobnie w przyszlosci krew Chrystusa nie bedzie pochodzic z rodzaju ludzkiego, ale z mocy Boga. Nie bedzie On tez zrodzony w sposob wlasciwy czlowiekowi²³⁰. Taką samą interpretację znajdujemy rowniez w dziele zatytułowanym *Apologia* ²³¹.

Tertulian, komentujac Księgę Rodzaju 49, 10-11, podkrešla, iz w błogosławieństwie Judy zapowiedziany byl juz Chrystus. Ciało Zbawiciela symbolizuje szata i szata, krew natomiast wino²³².

Podobnie Cyprian, interpretujac fragment Księgi Rodzaju 49, 8-12, widzi w Judzie figure Chrystusa:

„In benedictione quoque Iudae hoc idem significatur, ubi et illic Christi figura exprimitur, quod a fratribus suis laudari et adorari haberet, quod inimicorum dorsa cedentium adque fugientium manibus quibus cruce[m] pertulit et mortem vicit compressurus fuisset quodque ipse sit leo de tribu Iudae et recubet dormiens in passione et surgat et sit ipse spes gentium. Quibus scriptura divina adiungit et dicit: «lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum» (Gen 49, 11). Quando autem sanguis uvae dicitur, quid aliud quam vinum calicis dominici sanguis ostenditur?»²³³.

Interpretację tę Cyprian powtarza w *Testimonia ad Quirinum*²³⁴.

Zdaniem Orygenes, słowa błogosławieństwa wypowiedziane przez Jakuba w stosunku do Judy nie odnoszą się do jego syna, ale do Chrystusa. Jest to tak oczywiste, że nie chce on nawet przez chwile zatrzymać się, aby lepiej wyjaśnić w jaki sposób to, co zostało wypowiedziane w stosunku do Judy, odnosi się do Chrystusa²³⁵. Poddajac egzegezje fragment Księgi Rodzaju 49, 11 Orygenes zauważa, iz Chrystus biorac na siebie nasze slabości, choroby i grzechy (Mt 8, 17; Iz 53, 4), oraz wyświadczajac dobro wielu ludziom przyjął chrzest, ktorego pełne zrozumienie przekracza być może możliwości ludzkie. Zdaniem Egzegety, Chrystus odwołuje się do tego chrztu, kiedy mówi: „Baptismo autem habeo baptizari, et quomodo coarctor, donec perfectum fuerit!” (Luc 12, 50).²³⁶ Nastepnie Orygenes podkrešla, iz Zbawiciel po dokonaniu heroicznego dzieła przeciwko nieprzyjaciołom miał potrzebę obmycia swojej szaty w winie i swojego płaszcza we krwi winogron. Wstąpił więc On do Ojca, plantatora prawdziwego krzewu winnego (J 15, 1), ażeby móc na nowo, po obmyciu i wzięciu jeńców do niewoli, zstąpić na ziemię i rozdać ludziom dary (Ef 4, 8). Były nimi języki jakby z ognia,

które spoczęły na każdym z Apostołów (Dz 2, 3), oraz aniołowie świętych, którzy będą asystowali Apostołom w każdym dziele i będą ich ochraniać (Ps 33, 8)²³⁷.

Pierwszy traktat zachowany do naszych czasów, będący obszernym komentarzem do 49 rozdziału Księgi Rodzaju, to wspomiane już wcześniej przez nas dzieło Hipolita *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis*. Interpretując wspomniany rozdział Egzegeta stawia sobie najpierw pytanie dlaczego prorok udzielił błogosławieństwa Judzie, a nie wcześniejszym patriarchom. Odpowiedź jest dla niego jasna. To właśnie z pokolenia Judy miał się narodzić Dawid, a z Dawida miał się narodzić według ciała Chrystus²³⁸.

W rozdziale 16 *Ben. Is.* Hipolit przeprowadza egzegezę fragmentu Księgi Rodzaju 49, 8. Według niego, bracia, którzy chwala i adorują Judę, są figurami Apostołów, których Jezus nazywa swoimi braćmi i współdziedzicami (Mt 12, 50; J 20, 17; Rz 8, 17)²³⁹.

Następnie, interpretując fragment Księgi Rodzaju 49, 9, widzi w młodym lwie i lwicy figury osób Syna Bożego i Boga Ojca²⁴⁰.

W dalszej kolejności Egzegeta, na podstawie Księgi Rodzaju 49, 10, przedstawia Judę jako typ narodziń Chrystusa według ciała. Zbawiciel raz zrodzony stał się spełnieniem oczekiwań ludów pogańskich, które wierzą w Niego aż do dnia dzisiejszego²⁴¹.

Interpretując werset 11 tegoż samego rozdziału Hipolit jest przekonany, iż ukazuje on dwa wezwania Chrystusa skierowane odpowiednio do Żydów i pogan, którzy związani są z Nim jak z latoroślą i prowadzeni Jego miłością do jedności²⁴².

Egzegeta, komentując fragment Księgi Rodzaju 49, 12, zauważa, iż oczyma Chrystusa byli prorocy cieszący się posiadaniem mocy Ducha. Oni przepowiadali cierpienia Jezusa, które służyły także późniejszym pokoleniom, aby każdy człowiek wierząc w Niego mógł osiągnąć zbawienie²⁴³. Taką samą interpretację fragmentu Księgi Rodzaju 49, 8-12 Hipolit przedstawia w *Demonstratio de Christo et Antichristo*²⁴⁴.

Święty Ambroży figurę Chrystusa w Judzie dostrzega szczególnie w dziele *De Patriarchis*, które stanowi obszerny komentarz 49 rozdziału Księgi Rodzaju. Biskup z Mediolanu podkreśla, iż rodzina Jezusa wywodzi się z pokolenia Judy, z którego narodzili się Dawid, Salomon i inni królowie. Z pokolenia tego jaśnieje blask królewskiej sukcesji, która zgodnie ze świadectwami Biblii znajduje swą kontynuację w Chrystusie²⁴⁵. Według Ambrożego, który widział w Judzie figurę Chrystusa narodzonego z tego samego pokolenia, miał rację Jakub, kiedy w sposób szczególny błogosławił tego Patriarchę:

„... meritoque ludas paterna benedictione praefertur, cum dicitur ei: Adorabunt te filii patris tui. Catulus leonis Iuda et ipse expectatio gentium (Gen 49, 8-10). Quod utique soli convenit Christo, cui repositum fuit ut adoraretur a fratribus et expectaretur a gentibus, lavaret in vino stolam suam proprii corporis passione, quia carnem suam nulla peccati labe maculavit”²⁴⁶.

Wydaje się, że Jakub skierowuje słowa błogosławieństwa do Judy, w rzeczywistości jednak odnoszą się one do prawdziwego świadka, późniejszego od Judy, który jedynie jest chwalony przez braci, o których Dawid mówi: „Narrabo nomen tuum fratribus meis” (Sal 21, 23). On jest Panem z natury i Bratem poprzez łaskę.

Jego wyciągnięte i otwarte ręce ku niewiernemu ludowi spoczywają jednocześnie na grzbiecie nieprzyjaciół. Poprzez te same ręce i tę samą mękę bierze On swoich w opiekę, ujarzmi wrogie moce i czyni swymi poddanymi wszystkich tych, którym brakowało wiary i pobożności²⁴⁷.

Ambroży, polemizując z arianami, ukazuje na podstawie fragmentu Księgi Rodzaju 49, 9 równość Boga Ojca z Synem. Juda nazwany jest „młodym lwem”. Takie określenie Judy oznacza, iż słowa wypowiedane pod adresem Ojca odnoszą się również i do Syna. Ponadto określenie to jasno poucza, iż Syn Boży ma tę samą naturę co i Ojciec. Ojciec jest lwem, a Syn „młodym lwem”. Obraz ten służy także do ukazania jedności tej samej mocy. Syn jako król pochodzi od króla²⁴⁸. Następnie Ambroży pisze:

„Quia futuros praevidebat qui filium adsererent iunioris aetatis, occurrit his subiciens: Ex germine mihi ascendisti. Recumbens dormisti ut leo et tamquam catulus. Et alibi habes quia catulus ipse est leo de tribu luda (Ap 5, 5). Ergo quia catulum dixerat, bene statim leonem posuit, hoc est dicere: non capiantur aures vestrae, quia catulum audierunt; filium expressi, non dixi minorem. Et ipse est leo sicut pater. Audiant quia et leonem et catulum appellavit, leonem quasi perfectae plenaeque virtutis, catulum quasi filium, ne quis cum audiret, aequalem patris non putaret filium. Non sic laudatur filius, ut separetur a patre. Ille probat aequalem qui filium confitetur”²⁴⁹.

We fragmencie tym Biskup z Mediolanu podkreśla, iż Syn nie jest młodszy od Ojca i nie jest mniejszy od Niego. Chrystus jest absolutnie równy Ojcu. Każdy więc kto Chrystusa uznaje za Syna, uważa Go jednocześnie za równego Ojcu. Ambroży poprzez takie nauczanie pragnie uchronić wiernych przed błędami doktrynalnymi, które rozpowszechniane były przez arian popieranych przez dwór cesarski.

Kontynuując typologię, Doktor widzi w Józefie Patriarsze figurę wcielenia Chrystusa, który będąc krzewem wyrastającym z ziemi, począł się w łonie Dziewicy dla zbawienia całego świata oraz ukazał się w blasku nowego światła, tak jak mówi o tym Izajasz: „Exiet virga ex radice lesse et flos ex radice ascendet” (Is 11, 1). Korzeniem jest rodzina Żydów, odrosłą jest Maryja, kwiatem Maryja jest Chrystus. Według Egzegety Maryja jest odrosłą, ponieważ pochodzi z królewskiego rodu, z domu i pokolenia Dawida. Chrystus z kolei słusznie nazwany jest kwiatem, albowiem zniszczył On brud światowego zepsucia i wydzielił zapach życia wiecznego²⁵⁰.

Dla Ambrożego, Juda jest także figurą męki Zbawiciela:

„... in luda, id est illo superiore, dominicae per figuram passionis mysterium prophetatum... praecessisse...”²⁵¹.

„*Mysterium passionis*” ukazane jest w słowach Księgi Rodzaju 49, 9: „Recumbens, dormisti ut leo”. Chrystus spoczął w grobie i stał się podobny do tego, kto pogrążył się we śnie, jak sam mówi: „Ego dormivi et requievi et surrexi, quoniam dominus suscipiet me” (Sal 3, 6)²⁵².

Ponadto Patriarcha zapowiada zmartwychwstanie Chrystusa:

„Intercedunt pro eo duo, Ruben (Gen 42, 37) et Iudas (Gen 43, 3-5. 8-10), hoc est humilitas (Gen 29, 32) atque confessio (Gen 29, 35). His vadibus apud patrem utitur, his committitur, quorum unus primitivus, alius resuscitatus”²⁵³.

Zdaniem Ambrożego, Chrystus sam zmartwychwstał mocą właściwą Ojcu. On narodził się i umarł z własnej woli oraz zasnął siłą własnej mocy. On, który wszystko uczynił z własnego upodobania, nie potrzebuje pomocy, aby zmartwychwstać. Sam jest więc Autorem własnego zmartwychwstania, tak jak jest Panem własnej śmierci²⁵⁴.

W paragrafach 21-22 *De Patriarchis* Biskup Mediolanu komentuje fragment Księgi Rodzaju 49, 10. Według niego, słowa: „... donec ille veniat, non deficit dux ex Iuda” oznaczają, iż prawowitość sukcesji królewskiej nie zostanie przerwana, aż do narodzin Chrystusa. Patriarcha Jakub w błogosławieństwie Judy pragnął podkreślić, iż w sędziach oraz w królach wywodzących się z Żydów, zachowane zostanie dziedzictwo prawowitej sukcesji aż do czasu, kiedy przyjdzie Ten, któremu jest zarezerwowana misja zgromadzenia Bożego Kościoła skupiającego wszystkie narody i pobożność ludów pogańskich. On jest oczekiwaniem pogan, ponieważ każda nadzieja Kościoła jest z Nim związana²⁵⁵. Chrystus jest „primus et novissimus”²⁵⁶, postawiony na czele wszystkich rzeczywistości zgromadzonych w Kościele - „magnum sacramentum”²⁵⁷. W ten sposób dochodzi się do poznania prawdy iż: „omnia... habemus in Christo”, ponieważ „omnia Christus est nobis”²⁵⁸. Stąd też: „omnia referamus ad Christum”²⁵⁹. Chrystus był „pierwszym” poprzez swoje przymioty boskie. Ponadto stał się takim poprzez swoje człowieczeństwo, ponieważ pomimo największego uniżenia jakiego doświadczył, przewyższył wszystkich blaskiem swojej łaski i chwały²⁶⁰. To bycie Chrystusa ponad wszystkim z powodu Jego przymiotów, nie czyni Go jednak wcale „poza” lub „obcym” w stosunku do Kościoła²⁶¹.

Symbolika „głowy” i „ciała” wyraża tu wystarczająco jasno ideę i typ relacji Chrystusa do Kościoła. Relacja Chrystus-Kościół jest równoznaczna relacji pan młody - panna młoda²⁶². Chrystus oczekiwany przez pogan i jako pan młody Kościoła jest ukazany przez świętego Ambrożego również jako Ten, któremu przypisuje się odkupienie i pojednanie ludzkości z Bogiem. W ten sposób Biskup Mediolanu pragnie wyrazić ideę, iż przyjście Chrystusa na ziemię oznacza doprowadzenie zbawienia do końca, zgodnie z wyznaniem wiary: „propter nostram salutem”. Ambroży odwołując się do tekstu Ewangelii świętego Jana 1, 29 mówi o tym wyraźnie w *Ex in Luc*:

„Si igitur generationem utramque cognovimus et utriusque unum et causam qua venit advertimus, ut pereuntis mundi peccata suscipiens peccati labem et omnium mortem in se, qui vinci non posset, aboleret, consequens est ut nunc quoque sanctus Lucas evangelista non doceat et vias domini secundum carnem crescentis ostendat”²⁶³.

Egzegeta wspomina powody wcielenia również w wielu innych miejscach. Motyw ten znajdujemy na przykład w lapidarnym wyrażeniu „creatus est, ut redimeret creaturas”²⁶⁴. Według Ambrożego, sam Chrystus jest powodem, dla którego wszystko zostało stworzone, oraz wszystko znajduje w Nim swoją pełnię i zbawienie²⁶⁵. Zbawienie, które Chrystus przyniósł wszystkim tym, którzy w Niego wierzą, jest bezpośrednim owocem Jego męki, śmierci i zmartwychwstania.

Słowa Księgi Rodzaju 49, 11: „alligans ad vitem asinum suum et cilicio pullum asinae suae” wskazują, zdaniem Ambrożego, na Jezusa, który, jak opisuje Ewangelista Łukasz, polecił przyprowadzić sobie źrebię oślicy, aby je dosiąść i udać się

na nim do Jerozolimy, na miejsce swojej męki. Wyrażenie: „lavabit in vino stomam suam” zapowiada w sposób symboliczny chrzest Chrystusa w Jordanie, podczas którego Duch Święty zstąpił i spoczął na Nim w postaci gołębicy. Oznacza to, iż w Chrystusie znajdowała się niepodzielna pełnia Ducha Świętego, która Go nigdy nie opuściła. Dlatego również Ewangelista mówi, że „plenus spiritu sancto dominus lesus regressus est ab iordane” (Lc 4, 1). Wyrażenie zaś „in sanguine uvae anoboladium suum” zapowiada mękę Zbawiciela. On obmył ludy własną krwią, ponieważ są one płaszczem Słowa, jak to jest napisane u proroka Izajasza: „Vivo ego, dicit dominus, nisi omnes eos induam sicut vestimentum” (Is 49, 18), albo w Psalmie: „Sicut amictum mutabis eos, et mutabuntur” (Sal 102, 27). Chrystus nie obmył więc swoją krwią własnych grzechów, których nie miał, ale obmył nią winy popełnione przez nas. Według Ambrożego, Jakub słusznie mówił o „winogronie”, ponieważ Jezus podobnie jak winogrono zawisł na drzewie krzyża. On jest jednocześnie winnym krzewem, winogronem oraz winoroślą przywiązaną do krzyża. Chrystus jest winogronem, ponieważ z Jego boku, który żołnierz przebił włócznią, wypłynęła krew i woda. Zdaniem Biskupa z Mediolanu, to właśnie ta woda nas obmyła a krew odkupiła²⁶⁶.

Ambroży, komentując ostatni werset błogosławieństwa, które Jakub wypowiedział w stosunku do Judy, zauważa, iż słowa: „Hilares oculi eius a vino” wskazują na proroków, którzy przewidywali i zapowiadali przyjście Chrystusa. To o nich mówi zresztą sam Chrystus: „Abraham diem meum vidit et gavisus est” (Gv 8, 56). Jeden zaś z proroków mówi: „Vidi dominum Sabaoth” (Is 6, 1). Prorocy widząc Chrystusa napełnieni byli duchową radością. Wyrażenie: „dentes candidiores quam lac”, odnosi się do Apostołów, których Pan obmył z wszelkiej zmały grzechu i dlatego stali się oni bielsi od mleka. Według Biskupa z Mediolanu, Apostołowie przygotowali dla nas pożywienie duchowe i niebiańskie, którym nakarmili najskrytsze pragnienia duszy²⁶⁷.

Analizując dzieła Ojców Kościoła, w szczególności zaś świętego Ambrożego, zauważamy, iż tekstem na którym wszyscy oni bazują, interpretując Patriarchę Judę jako typ Chrystusa, jest fragment Księgi Rodzaju 49, 8-12. Biskup mediolański, będąc wiernym kontynuatorem wcześniejszej tradycji, zauważa, że Juda symbolizował wcielenie, mękę i zmartwychwstanie Zbawiciela. Poddając analizie typologicznej błogosławieństwo jakiego Jakub udzielił Judzie, w sposób jasny akcentuje absolutną równość Chrystusa z Ojcem, podkreślając w Nim jedność tej samej natury i mocy. Doktryna ta miała ogromne znaczenie szczególnie w ostrej walce przeciw arianom wspomaganym polityką dworu cesarskiego.

6. Inni synowie Jakuba: Issachar, Gad, Aser

Błogosławieństwo Issachara, Gada i Asera opisuje fragment Księgi Rodzaju 49, 14-15. 19-20.

W tradycji patrystycznej, poprzedzającej świętego Ambrożego, Patriarchowie Issachar, Gad i Aser byli przedstawiani jako figury Chrystusa jedynie przez Hipolita. Interpretację taką ukazuje on przede wszystkim w dwóch dziełach: *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis*²⁶⁸ i w *In Genesim*²⁶⁹.

Według Hipolita, fragment Księgi Rodzaju 49, 14-15 zapowiada w Issacharze przede wszystkim Zbawiciela pragnącego od wieku dziecięcego jedynie dobra. Ponadto wersety te stanowią zapowiedź Chrystusa, który będzie dźwigał krzyż²⁷⁰.

W błogosławieństwie Gada Hipolit widzi natomiast zapowiedź Zbawiciela, który wystawiony zostanie na próbę przez arcykapłanów i starszych ludu. Zeznali oni fałszywie przeciw Niemu, aby Go oskarżyć i skazać na śmierć (Mt 26, 4; J 8, 6). On jednak znając ich zamiary objawił swoją sprawiedliwość i skazał ich na śmierć z powodu popełnionych przez nich grzechów (J 8, 24)²⁷¹.

Według Egzegety, słowa zapisane w Księdze Rodzaju 49, 20 odnoszą się w tajemniczy sposób albo do Apostołów, którzy mieli za zadanie dostarczać i rozdzielać chleb życia, albo też do Zbawiciela, który mówił o sobie i dał się poznać jako chleb zstępujący z nieba oraz pokarm i napój dla świętych. Zdaniem Hipolita „Aser” znaczy „bogactwo”, ponieważ tylko on był tak bogaty, iż mógł nakarmić wszystkich zgłodniałych przychodzących do niego. Stąd jest on figurą Chrystusa, który jest prawdziwym chlebem życia²⁷².

Wiernym kontynuatorem Hipolita w interpretacji typologicznej Patriarchów Issachara, Gada i Asera był święty Ambroży. Istotnie, we fragmencie dzieła *De Patriarchis* 6, 30 czytamy:

„Isachar merces dicitur et ideo refertur ad Christum, qui est merces nostra, quod eum nobis ad spem salutis aeternae non auro et argento, sed fide et devotione mercemur. Unde et David de ipso dicit: «Ecce hereditas domini filii, merces fructus ventris» (Sal 126, 3). Et Moyses de eo dicit: «Merces circa mare inhabitantium» (Dt 33, 19)²⁷³.

Issachar znaczy „nagroda”²⁷⁴. W fakcie tym Doktor z Mediolanu widzi aluzję do Chrystusa, który jest naszą nagrodą, ponieważ pragniemy ją pozyskać dla naszego zbawienia nie za pomocą złota lub srebra, ale wiary i pobożności. To właśnie Chrystus jest tym, który zawsze pragnął dobra, a nigdy zła. Zdaniem Ambrożego, Chrystus ukazując się między Mojżeszem i Eliaszem chciał przypomnieć, iż Jego pokój znajduje się w słowach tych, którzy poprzez swoje dzieła nawrócili wielu i stali się w ten sposób świadkami Jego zmartwychwstania²⁷⁵.

We fragmencie dzieła *De Patriarchis* 8, 35 Doktor z Mediolanu interpretuje błogosławieństwo jakiego Jakub udzielił Gadowi. Zapowiedziane przez Jakuba napady zbójców na Gada (Rdz 49, 19) symbolizują, zdaniem Ambrożego, podstępna działalność arcykapłanów i starszych ludu, wystawiających Chrystusa na próbę odnośnie płacenia podatków Cesarowi (por. Mt 22, 17-22) i chrztu Janowego (por. Mt 21, 25)²⁷⁶.

Według Ambrożego, Chrystus został zapowiedziany w sposób symboliczny również poprzez imię „Aser”, które w języku łacińskim znaczy „bogactwa”²⁷⁷. Jak zauważa nasz Autor, tylko Chrystus jest Bogiem posiadającym nieskończone bogactwa wiedzy i mądrości. On, który był bogatym, stał się ubogim i przyszedł na ten świat. Opuszczony przez wszystkich, wszystkich ubogacił. Dla Ambrożego, Chrystus w swoim dobrowolnym ubóstwie uwolnił wszystkich od nędzy, ponieważ Jego sława karmi; Jego śmierć ożywia, a Jego pogrzeb wskrzesza. Prawda ta była już jasno zaakcentowana przez św. Pawła Apostoła (2 Kor 8, 9).

Następnie Chrystus ukazany jest przez Ambrożego jako drogocenny skarb oraz jako Ten, który ofiaruje pożywny chleb. Każdy, kto Go spożywa, będzie syty na zawsze²⁷⁸.

Konkludując, możemy stwierdzić, iż Biskup z Mediolanu, naśladując Hipolita, widzi w trzech synach Jakuba figury Chrystusa. Według Ambrożego, Issachar

jest figurą Zbawiciela, który poprzez krzyż przyniósł wszystkim zbawienie; Gad zapowiada kuszenie Chrystusa przez arcykapłanów i starszych ludu w sprawie płacenia podatku Cezarowi; Aser symbolizuje Tego, który ofiarując pożywny chleb zaspokaja każdy rodzaj głodu.

7. Zerach

Patriarcha Zerach, bliźniak Peresa, jest synem Judy i Tamar. Jego narodziny opisane w Księdze Rodzaju 38, 28-30 są interpretowane przez Ojców Kościoła według klucza typologicznego. Pierwszym w tradycji patrystycznej, który widział w Patriarsze Zerachu figurę Chrystusa, był święty Ireneusz.

Według niego Zerach, na którego rączce położna zawiązała czerwoną tasiemkę, i który narodził się jako drugi, symbolizował mękę Chrystusa. Męka ta, najpierw zapowiedziana przez Abła i opisana przez proroków w ostatnich czasach, stała się udziałem Syna Bożego²⁷⁹.

Zdaniem Komodiana, narodziny Patriarchy Zeracha zapowiadały w sposób symboliczny narodziny Chrystusa:

„Deinde Thamar partum geminorum adite... In fratris saevite qui fuit mactatus a fratre. Sic ergo percipite iuniores Christo probatos”²⁸⁰.

Autorem, który interpretował typologicznie fragment Księgi Rodzaju 38, 28-30 i na którym przede wszystkim bazował święty Ambroży, był Euzebiusz z Cezarei. W dziele *Quaestiones evangelicae ad Stephanum* widzi on w narodzinach bliźniaków Peresa i Zeracha figury dwóch ludów. Zerach jest figurą ludu żyjącego według Ewangelii. Peres zaś jest figurą ludu żydowskiego, żyjącego według prawa Mojżeszowego²⁸¹. Zerach jest typem królestwa łaski, które jest wcześniejsze od królestwa prawa. Patriarcha ten w czasie porodu wyciągnął rękę jako pierwszy, ponieważ działanie łaski objawiło się już w Hiobie, Melchizedeku, Abrahamie, Izaaku i Jakubie. Dzięki wierze żyli oni bez konieczności posiadania prawa. Istotnie, Patriarchowie przewidując pojawienie się prawa, wolni od ciężaru przepisów prawnych, promieniowali wolną łaską ewangeliczną podobną do tej, którą i my zostaliśmy obdarzeni. Zerach, który otwiera przejście Peresowi, symbolizuje Chrystusa, który, według autora Listu do Efezjan 2, 14-16, zburzył rozdzielający mur, to jest dominację prawa²⁸².

Święty Ambroży, naśladując Euzebiusza, prezentuje Zeracha jako typ Chrystusa przede wszystkim w *Ex in Luc*. W narodzinach bliźniaków opisanych w Księdze Rodzaju 38, 28-30 dostrzega on wielką tajemnicę:

„Vides quanta aenigmata mysterium prodant: manus praemissa, coccum ligatum, reducta manus, vox obstetricis gemina quod prior alter exiret, saepem alter incidere”²⁸³.

W Zerachu, którego imię tłumaczy się jako „blask” (blask jutrzeńki poprzedzającej dzień), i w jego bracie Peresie, którego imię tłumaczy się jako „wyłom”²⁸⁴, Ambroży widzi typy dwóch Przymierzy i dwóch ludów. Zerach jest figurą Nowego Przymierza i Kościoła. Peres jest natomiast figurą Starego Przymierza i ludu żydowskiego. Według Biskupa z Mediolanu, Zerach wyciągając w czasie porodu z łona matki rączkę jako pierwszy, symbolizuje życie ludu według łaski, którą obdarzeni byli już Hiob, Melchizedek, Abraham, Izaak i Jakub. Natomiast, jego

brat Peres, który rodzi się jako pierwszy, symbolizuje życie ludu według prawa, które było późniejsze od łaski²⁸⁵. Ponadto Zerach reprezentuje królestwo łaski, które istniało przed królestwem prawa, oraz królestwo łaski Chrystusowej²⁸⁶.

W *Apol I*, 3, 11 czytamy:

„... ipse dominus Iesus natus ex tribu Iuda (Mt 1. 3. 6. 20; Eb 7,10; Lc 1, 27. 32; 3, 31-33; Ap 5, 5) opera sua ante praemisit quam nobis ex virgine nasceretur?”²⁸⁷.

P. Hadot zauważa, iż według świętego Ambrożego, działalność zbawcza Chrystusa zapowiedziana była symbolicznie jeszcze przed Jego narodzeniem się z Dziewicy, w osobach Świętych poprzedzających prawo²⁸⁸. Biskup z Mediolanu podejmuje ten argument również w *Ex in Luc III*, 22:

„Prior enim Zara, qui interpretatione significatur oriens; lux enim pietatis veri splendor orientis est, illius utique qui dixit: «oriens nomen est mihi» (Zc 6, 12), cuius in patriarchis primitus radius lucis inluxit”²⁸⁹.

Zerach, którego imię znaczy „wschód”, pojawił się jako pierwszy. Według Ambrożego, światłem miłosierdzia jest jasne promieniowanie prawdziwego Wschodu, to jest Chrystusa.

Z fragmentu *Ex in Luc III*, 29 wynika, iż narodziny Zeracha są figurą narodzin Chrystusa, które stanowią decydujące wydarzenie w chrześcijańskiej ekonomii zbawienia. Patriarcha zapowiada Zbawiciela, który wywodzi się z tego samego szczepu i z tego samego rodu. Dla Doktora z Mediolanu Zerach symbolizował także Chrystusa, który poprzez przelanie swej krwi wyzwolił wszystkich będących w niewoli prawa i przywrócił im w ten sposób wolność, którą kiedyś obdarowany był Adam²⁹⁰.

W kontekście typologii narodzin Zeracha należy wspomnieć jeszcze jeden bardzo ważny szczegół. Fragment *Apol I*, 3, 11 przypomina, że „ipse dominus Iesus natus ex tribu Iuda”²⁹¹. Ambroży czyni tutaj wyraźnie aluzję do genealogii Chrystusa przedstawionej w Ewangelii św. Mateusza 1, 3 i do Listu do Hebrajczyków 7, 14, gdzie jest wyraźnie mowa o tym, iż Chrystus „wyszedł z pokolenia Judy”. Zdaniem P. Hadot, sens kontekstu w Liście do Hebrajczyków potwierdza egzegezę Biskupa z Mediolanu i Euzebiusza z Cezarei, dotyczącą figury Zeracha. Ród Judy nie jest rodem kapłańskim²⁹². Chrystus jest więc kapłanem na wzór Melchizedeka²⁹³. Z tego powodu, Ambroży w *Ex in Luc III*, 21-22 przeciwstawia Peresa, który utożsamia życie kapłańskie mojżeszowe, Zerachowi, który utożsamia łaskę wolności nie związanej z prawem²⁹⁴.

We fragmencie *Apol I*, 311 Ambroży pisze:

„... duos populos esse generandos, quorum posterior in crucis signo saepem omnem ac munitionem populi superioris incideret”²⁹⁵.

Zerach, mający w czasie porodu zawiązaną na rączce czerwoną tasiemkę, był typem męki i śmierci Chrystusa. Zapowiadał on Tego, który poprzez śmierć na krzyżu i wylanie krwi przywrócił blask ludzkim czynom²⁹⁶. Pokonanie wszelkich ograniczeń i przeszkód jest aluzją do słów położnej, która po narodzeniu się Peresa pytała zdziwiona: „quid incisa est per te saepis?” (Gen 38, 29)²⁹⁷. Cały ten kontekst pozwala nam przypuszczać, iż słowa położnej Ambroży odnosił do Zeracha, który otworzył drogę wyjścia Peresowi. Zdaniem F. Lucidi²⁹⁸, Biskup Mediolanu w *Apol I* pragnął ukazać, iż lud chrześcijański narodzony jako drugi, pokonuje w znaku

krzyża przeszkodę prawa i w pewnym sensie otwiera drogę ludowi żydowskiemu, który narodził się jako pierwszy. Koncepcja według której Chrystus usuwa „gruzy”, rozumiane jako mur reprezentowany przez prawo i rozdzielający dwa ludy, jest jednakże dużo wcześniejsza od Ambrożego i pojawia się już u świętego Pawła w Liście do Efezjan 2, 14-16.

Podsumowując należy stwierdzić, iż święty Ambroży poprzez interpretację typologiczną narodzin Zeracha pragnął przede wszystkim ukazać jedność Bożego planu zbawienia, obecnego także w czasach Patriarchów. Interpretując relacje między braćmi przedstawił on relację pomiędzy chrześcijanami a Żydami oraz pomiędzy prawem a Ewangelią.

W wyniku wszystkich powyższych analiz dochodzimy do wniosku, iż święty Ambroży zajmuje bardzo ważne miejsce w tradycji patrystycznej przedstawiającej typologię chrystologiczną Patriarchów. W swojej egzegezie jest on kontynuatorem przede wszystkim Justyna, Ireneusza, Tertuliana, Orygenesesa i Hipolita. Jako gorliwy Pasterz czuje szczególną potrzebę ukazania wiernym właściwej interpretacji Pisma świętego. Motywem przewodnim będzie tutaj ciągle podkreślanie jedności historii zbawienia. W swoich dziełach egzegetycznych, odwołując się do epoki Patriarchów, widzi w nich figury rzeczywistości chrześcijańskiej, ponieważ ich życie było już „według Ewangelii”²⁹⁹. Według L. F. Pizzolato³⁰⁰, termin „*signaculum*” wydaje się doskonale wskazywać na rolę symboliczną Patriarchów u świętego Ambrożego.

PRZYPISY

1. Por. G. Francesconi, *Storia e simbolo*, Brescia 1981, s. 271.
2. Por. Ambrosius, *De Joseph* 14, 85: CSEL 32/2, 122, 19.
3. Por. G. Foot-Moore, *Judaism*, t. I, London 1927, s. 538.
4. Por. J 8, 39.
5. Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 25, 1: SCH 100, 704-706.
6. Origenes, *Homiliae in Genesim* IV, 2: PG 12, 184-185.
7. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, s. 99.
8. Odnośnie katechezy moralnej dla neokatechumenów por: V. Monachino, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Milano 1973, ss. 63-68; B. Parodi, *La catechesi di Sant’Ambrogio. Studio di pedagogia pastorale*, Genova 1957, ss. 98-109.
9. Ambrosius, *De Abraham* I, 5, 40: CSEL 32/1, 532, 12-533, 3.
10. Por. F. Gori, *Ambrogio. Abramo*, Roma 1982, s. 81, przyp. 18.
11. Ambrosius, *Abr* II, 11, 86-87: CSEL 32/1, 636, 20-637, 4.
12. Tamże II, 11, 86: CSEL 32/1, 636, 26-29.
13. Odnośnie doktryny Biskupa mediolańskiego dotyczącej wcielenia por: J. Gapp, *La doctrine de l’union hypostatique chez saint Ambroise*, Issoudun 1938; G. Bardy, *Sur une citation de saint Ambroise dans les controverses christologiques*, RHE 40 (1944-45) 171-176; H. M. Diepen, L’ „*Assumptus homo*” patristique 3. „*Serviteur dans l’homme*” (S. Ambroise), RT 63 (1963) 363-377.
14. Por. Rdz 22, 2.
15. Por. Rz 8, 32.
16. Hbr 11, 17-19.
17. Por. Barnaba, *Epistola Catholica* VII, 2-3: PG 2, 743-744.

18. Por. Irenaeus, *Adv. haer.* IV, 5, 4: SCH 100, 432-434.
19. Por. Melito Sardensis, *Homilia de pascha*: SCH 123, 60-126.
20. Por. P. Nautin, *Une Homélie pascale inspirée d'Hippolyte de Rome*, SCH 27, Paris 1950; *Six Homélie pascales inspirée d'Origene*, SCH 36, Paris 1953.
21. Por. B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953, ss. 15-16.
22. Por. Melito Sardensis, *Hom. de pascha* 59: SCH 123, 92.
23. Por. tamże 69: SCH 123, 98.
24. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I, 5,40: PG 8, 278.
25. Tenże, *Stromata* I, 5, 122 : PG 8, 726.
26. Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, ss 286-288.
27. Tertulianus, *Adversus Marcionem* III, 18, 2: CCL I, 531-532; *Adversus Iudaeos* X, 6: CCL 2, 1376.
28. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, dz. cyt., s. 106.
29. Tertulianus, *Iud.* XIII, 20-21: CCL 2, 1388-1389.
30. Por. tenże, *Marc.* III, 18, 3: CCL 1, 532.
31. Cyprianus, *De bono patientiae* X: CCL 3 A,123: „Et Isaac ad hostiae dominicae similitudinem praefiguratus quando a patre immolandus offertur patiens invenitur”.
32. Origenes, *Hom. in Gen.* VIII, 6: PG 12, 206.
33. Tamże VIII, 8: PG 12, 208: „Vide Deum magnifica cum hominibus liberalitate certantem. Abraham mortalem filium non moriturum obtulit Deo, Deus immortalem Filium pro omnibus tradidit morti. Quid nos ad haec dicemus? «quid retribuemus Domino pro omnibus quae retribuit nobis» (Psal 115, 12)”.
34. Origenes, *Homiliae in Leviticum* III, 8: PG 12, 433.
35. Por. tenże, *Hom. in Gen* VIII, 9: PG 12, 208-209.
36. Tamże VIII, 1: PG 12, 204.
37. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, dz. cyt., s. 122.
38. Por. Hippolytus Romanus, *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis* 9: PO 27, 39
39. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, dz. cyt., s. 110.
40. Por. Gregorius Nyssenus, *Homiliae in Christi Resurrectionem* I: PG 46, 601.
41. Por. Joannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim* XLVII, 3: PG 54, 431-434.
42. Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, dz. cyt., s. 115.
43. Por. Origenes, *Hom. in Gen.* VII, 1: PG 12, 198.
44. Por. tamże XII, 2-3: PG 12, 225-226.
45. Por. Gregorius Nazianzenus, *Homiliae in laudem Basilii Magni* XLIII: PG 36, 592.
46. Por. Gregorius Nyssenus, *Homiliae in baptismum Christi*: PG 46, 588.
47. Ambrosius, *De Isaac et anima* 1, 1: CSEL 32/1, 641, 9-15.
48. Por. C. Moreschini, *Ambrogio. Isacco o l'anima*, Roma 1982, s. 33, przyp. 3.
49. Ambrosius, *Isaac* 1, 1: CSEL 32/1, 641, 2-7.
50. Tenże, *De Sacramentis* IV, 17: CSEL 73/7, 53, 37-38.
51. Tenże, *De Paradiso* 3, 20: CSEL 32/1, 278, 3-10.
52. Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 13: CSEL 32/4, 19, 5-7.
53. Tenże, *De Incarnationis Dominicae Sacramento* 2, 11: CSEL 79/9, 229, 27-29.
54. Tenże, *De Cain et Abel* I, 2, 7: CSEL 32/1, 343, 3-10.
55. Tenże, *Abr* I, 3,20: CSEL 32/1, 516, 5-11.
56. Tamże, CSEL 32/1, 549, 3.
57. Tamże, CSEL 32/1, 549, 3-7.
58. Por. F. Gori, *Ambrogio. Abramo*, dz. cyt., s. 107, przyp. 7.
59. Tenże, *Abr* I, 8, 72: CSEL 32/1, 549, 16-18.
60. Tamże I, 8, 72: CSEL 32/1, 549,18-550, 3.
61. Por. F. Gori, *Ambrogio. Abramo*, dz. cyt., s. 109, przyp. 9.

62. Ambrosius, *Abr I*, 8, 77: CSEL 32/1, 552, 5-19: „«Et respiciens Abraham vidit, et ecce aries unus haerens in virgulto» (Gen 22, 13). Quia ratione arietem? Quasi praestantem utique gregi. Qua ratione suspensum? Ut adverteres hostiam illam non esse terrenam. Qua causa cornibus suspensum, nisi quod carnem suam virtute superiore a terris levaret? Iuxta quod scriptum est: «Cuius principium super umeros eius» (Is 9, 5). Quis utique significatur nisi ille de quo dictum est: «Exaltavit cornu populi sui?» (Sal 148, 14). Cornu nostrum Christus est, qui praestitit omnibus, sicut legimus: «Speciosus forma prae filiis hominum» (Sal 44, 3) solus elevatus et exaltatus a terris, quemadmodum ipse nos docet, cum loquitur: «Ego non sum de hoc mundo, ego de supernis sum» (Gv 8, 23). Hunc vidit Abraham in isto sacrificio, huius passionem aspexit. Et ideo ipse ait dominus de eo: «Abraham diem meum vidit et gavisus est» (Gv 8, 56)».
63. Tamže I, 8, 78: CSEL 32/1, 552, 24.
64. Ambrosius, *Isaac* 1, 1: CSEL 32/1, 641, 6-9.
65. Por. tenže, *Cain* I, 8, 29: CSEL 32/1, 364, 5-16.
66. Por. tenže, *Abr II*, 3, 10: CSEL 32/1, 571, 22-572, 11.
67. Por. tenže, *Expositio Psalmi CXVIII* 19, 21: CSEL 62/5, 432, 26-433, 6.
68. Por. J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, w: *Biblia* 28 (1947) 393.
69. Por. J. Huhn, *Bewertung und Gebrauch der Heiligen Schriften durch Kirchenvater Ambrosius*, Freiburg 1958, s. 391.
70. Por. J. Daniélou, *La typologie d'Isaac*, art. cyt., s. 393.
71. Ambrosius, *Isaac* 1, 1: CSEL 32/1, 642, 3-5.
72. Por. Ef 5, 31-32.
73. Według Schenkla etymologia słowa „Rebeka” pochodzi od Filona aleksandryjskiego: por. *De Cherubim* 13, 47; *De congressu quaerendae eruditionis gratia* 7, 37.
74. Por. Ambrosius, *Abr I*, 9, 80-94: CSEL 32/1, 553, 19-564, 2; *Exp. ps. CXVIII* 4, 14: CSEL 62/5, 74, 21-26: „Rebecca veniebat - typus in ea praefigurabatur ecclesiae - parabantur nuptiae, «in quibus sacramentum foret magnum» (Ef 5, 22). «Videns patriarcha ista mysteria exivit in campum diffundens acrimoniam suae mentis et deambulans in innocentia cordis sui» (Sal 100, 2)».
75. Por. tenže, *Abr I*, 9, 91-94: CSEL 32/1, 561, 6-564, 2; *Isaac* 1-7: CSEL 32/1, 641, 1-647, 3.
76. Por. G. Toscani, *Teologia della Chiesa in Sant'Ambrogio* w: *Vita e Pensiero*, Milano 1974, s. 43.
77. Por. Ambrosius, *De Tobia* 19, 63: CSEL 32/1, 556, 19 - 557, 4; *Abr II*, 10, 71: CSEL 32/1, 625, 16-24.
78. Por. G. Toscani, *Teologia della Chiesa*, dz. cyt., s. 43.
79. Por. Ambrosius, *De Spiritu Sancto II*, 101: CSEL 79/9, 125, 3-126, 10.
80. Por. tenže, *Abr I*, 9, 92-93: CSEL 32/1, 562, 14-563, 13.
81. Por. tenže, *Isaac* 1, 2: CSEL 32/1, 642, 13-643, 13.
82. Tamže 3, 7: CSEL 32/1, 646, 16-25.
83. Por. G. Lazzati, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, w: *AA* 11 (1960), s. 81.
84. Ambrosius, *Isaac* 3, 7: CSEL 32/1, 646, 25-647, 2.
85. Tamže 3, 7, 8: CSEL 32/1, 647, 3-7.
86. Por. J. Daniélou, *La typologie d'Isaac*, dz. cyt., s. 393.
87. Justinus Philosophus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100: PG 6, 710.
88. Tamže, 140: PG 6, 795.
89. Tamže, 134: PG 6, 787.
90. Tamže, 86: PG 6, 679.
91. Por. J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, tłum. włoskie, Bologna 1974, ss. 377-381.

92. Justinus Philosophus, *Dial.* 134: PG 6, 786-787.
93. Por. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1952, ss. 80-83.
94. Justinus Philosophus, *Dial.* 125: PG 6, 767.
95. Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, dz. cyt., s. 254.
96. Por. Irenaeus, *Adv. haer.* IV, 21,3: SCH 100, 680-684.
97. Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, dz. cyt., s. 271.
98. Por. R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, London 1957, s. 83. „Ireneusz nie zadowolili się interpretowaniem figur Starego Testamentu jako symboli Chrystusa. On na bazie takiej egzegezy opracował teologię historii”.
99. Por. Irenaeus, *Adv. haer.* IV, 9, 1: SCH 100, 476-478.
100. Tertulianus, *Marc.* IV, 39, 6: CCL 1, 652.
101. Por. Origenes, *Commentarium in Iohannem* I, 34: PG 14, 82.
102. Por. tenże, *Hom. Gen.* X, 5: PG 12, 219-220.
103. Por. M. Simonetti, *Ippolito. Le benedizioni di Giacobbe. Traduzione, introduzione e note*, Roma 1982, s. 35.
104. Por. Hippolytus Romanus, *Ben. Is.* 3: PO 27, 10.
105. Por. M. Simonetti, *Ippolito. Le benedizioni*, dz. cyt., s. 52, przyp. 15.
106. Por. Hippolytus Romanus, *Ben. Is.* 4: PO 27, 14.
107. Por. tamże, 6: PO 27, 20.
108. Por. tamże, 7: PO 27, 22-30.
109. Ambrosius, *De Jacob et vita beata* II, 2, 6: CSEL 32/2, 35, 5-12.
110. Tenże, *De Paradiso* 14, 72: CSEL 32/1, 330, 11-14: „«...ille qui per gulam primitias suas ante vendiderat» (Gen 25, 27. 30) et studio venationis agrestis gratiam benedictionis amiserat credit se ipsum futurum esse meliorem, si typum Christi veneraretur in fratre”.
111. Tenże, *Jac* II, 2, 8: CSEL 32/2, 36, 6-12.
112. Por. tenże, *Jac* II, 4, 16-19: CSEL 32/2, 41, 19-43, 3; *Exp. ps. CXVIII* 16, 23-24: CSEL 62/5, 365, 7-28.
113. Por. tenże, *Ex in Luc* VII, 48-53: CSEL 32/4, 301, 13-303, 21. Tekst wskazuje na działalność arian, którzy, aby łatwiej zapanować nad kościołami chrześcijańskimi, usiłowali zabić lub posłać na wygnanie biskupów wiernych nicejskiemu „credo”.
114. Por. tenże, *Exameron* IV, 4, 17: CSEL 32/1, 213, 16-214, 10. Wydaje się, iż św. Ambroży zwraca się tu w szczególny sposób do kapłanów.
115. Por. R. Palla, *Ambrogio. Giacobbe e la vita beata*, Roma 1992, s. 289, przyp. 78.
116. Por. Ambrosius, *Jac* II, 5, 24: CSEL 32/2, 45, 24-46,11; *En ps. XXXVII* 27: CSEL 64/6, 204, 20-25.
117. Tenże, *Jac* II, 5, 25: CSEL 32/2, 46, 13-24.
118. Por. tamże, II, 3, 10-13; 5, 20: CSEL 32/2, 37-40; 43.
119. Por. Ambrosius, *Exp. ps. CXVIII* 19, 24: CSEL 62/5, 434, 11-26.
120. Por. tenże, *En. ps. XXXVII* 10: CSEL 64/6, 143, 23-144, 15.
121. Por. tenże, *Jac* II, 1, 3: CSEL 32/2, 32-34.
122. Tamże, II, 6, 27: CSEL 32/2, 47, 18-48, 2: „Quid sibi etiam vult quod septies adoravit? Haereret absolutio, nisi illud occurreret, quod Petro in evangelio interroganti: «si frater meus in me peccaverit, quotiens remittam ei? Usque septies?» (Mt 18, 21). «respondit dominus Iesus: Non solum septies, sed etiam septuagies septies» (Mt 18, 22). Hoc igitur prophético spiritu sanctus patriarcha significat in advenientem respiciens, qui non solum usque septies, sed usque septuagies septies veniam fratri relaxari iuberet”.
123. Por. tamże, II, 7,30: CSEL 32/2, 49, 21-50, 1.
124. Por. Ambrosius *En. ps. XLIII* 6: CSEL 64/6, 263, 24-27.

125. Tamže, CSEL 64/6, 263, 27-264, 3.
126. Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, dz. cyt., ss. 312-313.
127. Por. Melito Sardensis, *Hom. de pascha* 59; 69: SCH 123, 92; 98.
128. Por. Irenaeus, *Fragmenta deperditorum operum XVII*, wyd. W. Wigan Harvey, t. II, Cantabrigiae 1857, s. 487.
129. Tertulianus, *Marc.* III, 18, 3: CCL 1, 532.
130. Origenes, *Hom. in Gen.* XV, 7: PG 12, 245-246: „Videamus autem quid etiam inde sentiendum sit quod dicit: «Et Ioseph ponet manus suas super oculos tuos» (Genes 46, 4). Multa quidem intra huius sermonis velamen arcanae intelligentiae contegi arbitror sacramenta, quae contingere et pulsare alterius temporis est. Nunc interim non videbitur absque ratione dici, quod et prioribus nostris quibusdam visum est, prophetiam quamdam in hoc designatam videri... Sed si quis forte neget debere ea quae sub specie pietatis futura a Deo dicta sunt, ad partem vituperabilem flecti, dicemus quia et verus Ioseph Dominus et Salvator noster, sicut corporalem manum suam posuit super oculos caeci, et reddidit ei visum quem perdidit» (Joan 9)».
131. Por. tenze, *Hom. in Ex.* I, 4: PG 12, 300-301.
132. Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, dz. cyt., s. 313.
133. Por. Hippolytus Romanus, *Ben. Is.* 2: PO 27, 4-6.
134. Por. M. Simonetti, *Ippolito. Le benedizioni di Giacobbe*, dz. cyt., s. 49, przyp. 5.
135. Por. Ambrosius, *Jos* 2, 6-8: CSEL 32/2, 75-76.
136. Por. Hippolytus Romanus, *Ben. Is.* 26: PO 27, 102.
137. Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, dz. cyt., s. 320.
138. Por. A. d'Alès, *Théologie de Saint Hipolyte*, Paris 1906, s. 120.
139. Por. M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, s. 62.
140. Por. Asterius Sophista, *Hom. in Psalm XI*, 5, w: *Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae*, wyd. M. Richard, Osloae 1956, ss. 77-78.
141. Por. tamže, ss. 78-81.
142. Por. Gregorius Elibertanus, *Tractatus V*, w: *Opera omnia*, wyd. P. Angelus C. Vega, Escorial 1944.
143. Tamže, ss. 45-46: „Sed quid haec varietas indicat, nisi variarum gentium nationes in Christo credituras eiusque corpori per fidem adunandas? Varietas enim tunicae Ioseph diversarum, ut dixi, gentium in Christo credentium nationes, diversorum etiam meritorum ac varia charismatum dona in Ecclesia convenientium per imaginem iudicabat».
144. Tamže, s. 47: „Et quia, ut iam dictum est, per omnia hic Ioseph figuram Salvatoris induerat, ideo sic a fratribus distractus est, sicut Christus a Iudaeis, secundum carnem, et a Iuda proditore».
145. Tamže: „Deinde tunica eius sanguine conspargitur ut interfectus a bestia putaretur: sic et caro Christi, quae tunica appellatur, passionis cruore perfunditur, et qui mortuus devoratus putabatur a morte, postea resurrexit et vivit et regnat».
146. Tamže: „Speciosus quoque dictus est Ioseph: sic et de Christo David ait: «Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis» (Sal 44, 3)».
147. Tamže: „Mulier itaque illa figura erat Synagogae, quae saepe sicut scriptum est, moechata est post deos alienos».
148. Tamže, s. 48: „licet tunica coorporis eius in sepultura teneretur a Synagogae adulterae custodia: posuerunt enim ad hoc sepulcri custodes».
149. Tamže, s. 49: „Qui utique duo spadones duorum populorum figuram evidenti rationi liniabant, qui conclusi sub peccato Adae et rei transgressionis atque obnoxu tenebatur... solutus est a peccatis suis populus credentium et de inferni carcere liberatus, et in ministerio summi regis fidelis et innocens revocatur; incredulus autem

et impius populus Iudaeorum, quia in conversionis ligno non crederat, transgressionis ligno suspenditur, ut illi alteri contingit eunucho qui Iudaeorum imaginem indicabat".

150. Tamže, ss. 49-50: „Septem sunt charismatum spiritalium dona, quae per Esaiam (Is 11, 2) vatem inclitum Ecclesiae, quae Christi caro est, promittuntur, idest spiritus sapientiae, spiritus intelligentiae, spiritus consilii, spiritus virtutis, spiritus agnitionis, spiritus pietatis, spiritus timoris Dei. Hi sunt ergo septem spiritus velut septem anni quibus ubertas larga fidei pietatis fruge redundat. Septem e contra steriles et ieiuniae famen veritatis et iustitiae novissimus, temporibus futurum certissime portendebant... ut fidei sanctorum horreis per ista septem charismata spiritus quasi per annos septem congregare deberet, ut, cum iniquitas illa septem capitalium criminum, quibus quasi per alios septem annos omnis iniquitas recapitulata, sub Antichristo regnaret et famis fidei et salutis esse coepisset”.
151. Tamže, s. 51: „Habuit sane et praeconem Johannem Baptistam, qui iter eius praecedens praeconabat dicens: «Parate vias Domini, rectas facite semitas Dei nostri» (Mt 3, 3). Habebit et alium praeconem, tubam angeli, quia ipse Deus, inquit, veniet in tuba angeli (1 Ts 4, 15)”.
152. Tamže: „Habuit Joseph anulum regalem; sed et Christus principalem fidei anulum tenet, quo credentes animae salutis signo signatur. Indutus est Joseph byssum et stolam; sic et Christus carnem sanctam bysso splendidiorem et stolam immortalitatis in resurrectione adsumpsit, sicut ipse dixit: «Ut Pater habet in se vitam, sic et Filio vitam dedit habere in se» (Gv 5, 26)”.
153. Tamže: „Elegit Joseph parentibus et fratribus suis meliorem terram Gessen, et mensus est eis frumentum sufficienter, quia fames invaluerat super terram et defecerat terra fame; sic et Dominus elegit meliorem terram parentibus et fratribus suis, idest patriarchis, de quibus Apostolus ait: «Quorum patres ex quibus Christus secundum carnem» (Rm 11, 5): sed et fratribus, idest apostolis atque omnibus sanctis, de quibus ait propheta: «Narrabo nomen tuum fratribus meis» (Sal 21, 23) terram scilicet repromissionis, quod est regnum Dei, de qua terra scriptum est: «Placebo Domino in terra viventium» (Sal 116, 9)”.
154. Por. Ambrosius, *Patr* 11, 47: CSEL 32/2, 150, 18-19; Jos 2, 6: CSEL 32/2, 75, 8-15
155. *En. ps. XLIII* 19: CSEL 64/6, 276, 12-277, 4.
156. Tenze, *Jos* 2, 6: CSEL 32/2, 75, 11-16: „Denique et Iacob illum plus amabat, in quo maiora virtutum insignia previdebat, ut non tam filium pater praetulissee videatur quam propheta mysterium, meritoque variam tunicam fecit ei (Gen 37, 3), quo significaret eum diversarum virtutum amictu fratribus praefendum”.
157. Tenze, *Patr* 11, 53-54: CSEL 32/2, 156, 1-3: „Cuius typum praefrens pulchre benedicatur sanctus Ioseph, ut honorificetur inter fratres”; zob. takže: *En. ps. XLIII*, 15: CSEL 64/6, 273, 6-13.
158. Por. V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster 1969, s. 168.
159. Ambrosius, *En. ps. XLIII*, 16: CSEL 64/6, 274, 13-16: „Utique non Ioseph erat primogenitus (Gen 29, 32; 30, 24) inter filios Iacob, sed Ruben; nam Ioseph post plurimos erat. Sed primogenitus dicitur qui venturus erat, ut nationum populos congregaret”.
160. Por. tenze, *Patr* 11, 55: CSEL 32/2, 156, 8n.
161. Tenze, *Jos* 2, 7: CSEL 32/2, 75, 17-21; por. takže *En. ps. XLIII* 16: CSEL 64/6, 274, 1-16.
162. Tenze, *Jos* 2, 7: CSEL 32/2, 75, 21-26: „In quo utique futura domini Iesu resurrectio revelata est, «quem et Hierosolymis cum vidisset, undecim adorare discipuli» (Mt 28, 16-17) et omnes sancti, cum risurrexerint, adorabunt fructus bonorum operum”.

- praefereutes, sicut scriptum est: «Venientes autem venient cum exultatione tollentes manipulos suos» (Sal 125, 6)».
163. Tenze, *En. ps. XLIII* 16: CSEL 64/6, 274, 5-6; Exam III, 7, 29: CSEL 32/1, 78, 7-8: „illa herba et flos faeni figura est carnis humanae”; *Sp. S II*, 107: CSEL 79/9, 128, 58-59: „In illis generibus quadrupedum... figura erat condicionis humanae”; *Par 5*, 29: CSEL 32/1, 285, 14-15: „homo ergo... in umbra vitae erat propter figuram”..
 164. Por. G. Francesconi, *Storia e simbolo*, dz. cyt., ss. 258-259.
 165. Ambrosius, *Jos 2*, 7: CSEL 32/2, 75, 26-76, 3.
 166. Tamze, CSEL 32/2, 76, 3-4: „Regem enim venturum visio illa significabat, quem omnis caro generis humani inflexo adoraret genu (Fil 2, 10)”.
 167. Tamze, 2, 8: CSEL 32/2, 76, 4-10.
 168. Tamze, CSEL 32/2, 76, 10-22: „Quis est ille quem parentes et fratres adoraverunt super terram nisi Christus Iesus, quando eum Ioseph et mater cum discipulis adorabant, deum verum in illo corpore confitentes, de quo solo dictum est: «Laudate eum, sol et luna; laudate eum, omnes stellae et lumen?» (Sal 148, 3). Obiurgatio autem patris quid significat nisi duritiam populi Israel, ex quibus Christus secundum carnem, quem hodieque deum esse non credunt nec volunt adorare quasi dominum, quia ex se natum esse cognoscunt? Audiunt itaque responsa eius, et non intellegunt: legunt ipsi quod eum sol et luna laudant, sed nolunt credere dictum esse de Christo. Itaque Iacob typo fallitur alieno, sed suo amare non fallitur. Pietas in eo paterna non deerrat sed erratae plebis adfectus exprimitur”.
 169. Por. G. Francesconi, *Storia e simbolo*, dz. cyt., ss. 38-39.
 170. Ambrosius, *Jos 3*, 9: CSEL 32/2, 77, 2-3.
 171. Tenze, *Patr 11*, 48: CSEL 32/2, 151, 13-19.
 172. Por. tenze, *De Apologia prophetae David* 8, 12: CSEL 32/2, 307, 6-12.
 173. Por. tenze, *De Spiritu Sancto II*, 59-60: CSEL 79/9, 109, 99-110, 114.
 174. Tenze, *Exp. ps. CXVIII* 5, 34: CSEL 62/5, 101, 7-9.
 175. Tamze, 13, 20: CSEL 62/5, 294, 7: „...dignitas coepit esse quae ignobilitas videbatur”
 176. Ambrosius, *De fide IV*, 164: CSEL: 78/8, 214, 53-58; zob. także: tamze IV, 158: CSEL 78/8, 213, 15: „sacramentum salutis publicae”.
 177. Por. tenze, *En. ps. XXXVII* 5: CSEL 64/6, 140, 12-13.
 178. Tenze, *Fid II*, 85: CSEL 78/8, 88, 8-9.
 179. Tamze, II, 50: CSEL 78/8, 126, 32-35.
 180. Ambrosius, *Vid 20*: PL 16, 241: „ostenditur etiam in mysterio, quod ad instaurandam ecclesiam, dei filius humani corporis sacramenta suscepit”.
 181. Tenze, *Fid V*, 54: CSEL 78/8, 237, 27-38.
 182. Por. G. Francesconi, *Storia e simbolo*, dz. cyt., s. 79.
 183. Ambrosius, *Jos 3*, 9: CSEL 32/2, 77, 6-9.
 184. Również według Filona „Sychem” znaczy „bark”: *Quod det. pot. insid.* 9, wyd. Feuer, s. 28; *Migr 221*, wyd. Cazeaux, s. 240 i *Leg. Alleg.* III, 25, wyd. Mondésert, s. 182. U Ambrozego porównaj także *Abr I*, 2, 5 i II, 3, 8 gdzie nazwa „Sychem” jest tłumaczona przez słowa „umerus” lub „cernix”. Analogicznie w odniesieniu do fragmentu Księgi Rodzaju 48, 22 Biskup mediolański pisze: „interpretari tamen possumus per Sicimam umeros significari” (*Patr 3*, 11).
 185. Ambrosius, *Jos 3*, 10: CSEL 32/2, 78, 6.
 186. Por. tamze, 3, 11-12: CSEL 32/2, 78, 23-79, 9.
 187. Por. tamze, 3, 14: CSEL 32/2, 80, 18-20.
 188. Por. tamze: CSEL 32/2, 80, 20-82, 16; *En. ps. XLIII* 44: CSEL 64/6, 293, 18-29.
 189. Ambrosius, *Jos 3*, 14: CSEL 32/2, 81, 10-11.
 190. Tamze, CSEL 32/2, 81, 11-12; R. Palla, *Giuseppe*, dz. cyt., s. 355, przyp. 14: Józef był sprzedany za dwadzieścia denarów (złota, według wersji Septuaginty i Vetus

Latina; srebra według tekstu hebrajskiego i Wulgaty), Jezus za trzydzieści monet srebra. W Księdze Rodzaju 37, 28 cena Józefa jest trzydzieści, a nie dwadzieścia denarów (por. *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier. Neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*. 2. Genesis, wyd. Fischer, Freiburg 1951-1954, ss. 390-391) i jest prawdopodobne, iż wersja ta miała za cel uczynić bardziej ewidentną analogię pomiędzy sprzedażą Józefa i tą Chrystusa. Jeśli zaś chodzi o cenę dwudziestu pięciu denarów, nie wydaje się być ona potwierdzona (ani w stosunku do Józefa, ani w stosunku do Chrystusa) nigdzie indziej, jak tylko poprzez ten fragment dzieła świętego Ambrożego.

191. Por. Ambrosius, *Jos* 3, 14: CSEL 32/2, 81, 12-23.
192. Tamże, CSEL 32/2, 81, 23-82, 8; R. Palla, *Giuseppe*, dz. cyt., s. 357, przyp. 18: Dwadzieścia lub trzydzieści otrzymuje się rzeczywiście mnożąc przez dwa lub przez trzy liczbę dziesięć, uważaną za doskonałą już przez pitagorejczyków. Na temat liczby 10 i jej wielokrotności w dziełach Ambrożego zob. V. Hahn, *Das wahre Gesetz*, dz. cyt., s. 92.
193. Por. Ambrosius, *Jos* 3, 14: CSEL 32/2, 82, 8-9; R. Palla, *Giuseppe*, dz. cyt., s. 357, przyp. 19: Liczba pięćdziesiąt jest liczbą oznaczającą odpuszczenie grzechów także w *Noe* 33, 123 i w *Apol.* I, 8, 41-42.
194. Por. tenże, *Jos* 3, 14: CSEL 32/2, 82, 10-15; R. Palla, *Giuseppe*, dz. cyt., s. 357, przyp. 20: Słowa przypisane tu Judzie były w rzeczywistości wypowiedziane przez Rubena.
195. Tenże, *Patr* 11, 47: CSEL 32/2, 151, 7-12.
196. Tenże, *Jac* II, 9, 41: CSEL 32/2, 57, 20-21.
197. Tenże, *Jos* 3, 15: CSEL 32/2, 82, 19-21; *Ex in Luc* V, 107: CSEL 32/4, 226, 3-10: „«Denique et Ioseph tunica ad speciem dominici corporis cruentata est» (Gen 37, 31) et apostolicum illud: «exuens se carnem principatus et potestates omnes traduxit» (Col 2, 15) quid aliud ostendit nisi vice indumenti corpus fuisse, quo se ita exspoliavit dominus in passione, ut divinitas libera immunisque maneret iniuriae? Totus igitur hic locus exemplo nos propheticum ad virtutem subeundae passionis hortatur”.
198. Por. tenże, *Jos* 6, 31: CSEL 32/2, 95, 1-11.
199. Por. tenże, *Ex in Luc* III, 47: CSEL 32/4, 135, 17-22.
200. Tenże, *Jos* 7, 40: CSEL 32/2, 101, 2-8.
201. Por. G. Toscani, *Teologia della chiesa*, dz. cyt., s. 69.
202. Por. E. H. Maly, *Genesi*, w: *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, s. 53.
203. Por. Ambrosius, *Jos* 7, 40: CSEL 32/2, 101, 3-8.
204. Tenże, *Exp. ps. CXVIII* 3, 27: CSEL 62/5, 57, 11-13: „Conicere possumus veri Hebraei typum in Ioseph, qui portavit servitutis iugum, sed eum culpa non cepit, non carcer inclusit, non Aegyptus coloravit”.
205. Por. tenże, *Jos* 7, 41: CSEL 32/2, 101, 9-102, 23.
206. Tamże, 8, 44-9, 45: CSEL 32/2, 103, 12-22: „Nec omnes hanc negotiationem suscipiunt nisi filii Iacob et ipsi provectoris aetatis. Ideo decem pergunt, non pergit iunior. Non misit eum pater, ne contingat, inquit, eum infirmitas. Adhuc obnoxius erat infirmitati Benjamin iunior. Patriarcha quidem legitur Benjamin, sed ille ex tribu Benjamin Paulus praefigurabatur... sine Benjamin patriarchae primo perrexerant, sine Paulo apostoli...”.
207. Tamże, 9, 47: CSEL 32/2, 106, 8-11.
208. Tamże, CSEL 32/2, 106, 3-6.
209. Por. tamże, 10, 52: CSEL 32/2, 108, 17-18; *Isaac* 4, 14: CSEL 32/1, 562, 12-14: „In meridiano, quia mysticum, siquidem meridie Ioseph cum fratribus suis in convivio constitutus futurorum temporum mysteria revelabat” (Gen 43, 15).
210. Por. Ambrosius, *Jos* 10, 53: CSEL 32/2, 108, 18-19.

211. Por. G. Francesconi, *Storia e simbolo*, dz. cyt., s. 311.
212. Por. tamże, ss. 316-317.
213. Por. R. Palla, *Giuseppe*, dz. cyt., s. 391, przyp. 4.
214. Ambrosius, *Jos* 12, 67: CSEL 32/2, 113, 22-114, 2.
215. Por. tamże, CSEL 32/2, 114, 4-18.
216. Por. tamże, 12, 68-69: CSEL 32/2, 114, 25-115, 3.
217. Tamże, 12, 69: CSEL 32/2, 114, 25-115, 3.
218. Por. tamże, CSEL 32/2, 115, 3-19.
219. Tamże, 12, 70: CSEL 32/2, 115, 23-25.
220. Por. tamże, CSEL 32/2, 116, 1-2.
221. Por. tamże, 12, 71: CSEL 32/2, 116, 7-9.
222. Por. tamże, 12, 72: CSEL 32/2, 116, 12-15.
223. Tamże, 13, 74: CSEL 32/2, 116, 22-117, 2.
224. Por. tamże, CSEL 32/2, 117, 3-7.
225. Ambrosius, *Exp. ps. CXVIII* 7, 5: CSEL 62/5, 129, 18-130, 1: „... potest etiam populi credentis electis adloquium istud aptare, cui per typum Ioseph primo in tribum eius nominis, deinde per tribum in primae electionis heredes transfusa est divina promissio, dicente Moysse: Primogenitus tauri decus eius, cornua unicornui cornua eius: in ipsis gentes ventilabit simul usque ad summitatem terrae (Dt 33, 17); unicum enim verbum dei hoc prophetatur oraculo toto per gentes orbe fundendum”.
226. Por. tenże, *Jos* 13, 78: CSEL 32/2, 118, 14-22.
227. Por. tamże, 13, 79: CSEL 32/2, 119, 15-120, 1.
228. Por. Justinus Philosophus, *Dial.* 52: PG 6, 590.
229. Por. tamże, 53: PG 6, 591.
230. Por. tamże, 54: PG 6, 594-595.
231. Por. tenże, *Apologia I pro Christianis* 32: PG 6, 378-379.
232. Por. Tertulianus, *Marc.* IV, 40, 6: CCL 1, 657.
233. Cyprianus, *Epist.* 63, 5: CSEL 312, 705, 1-10.
234. Por. tenże, *Test.* I, 21: CCL 3, 22, 22-30.
235. Por. Origenes, *Io. Com.* I, 23: PG 14, 59-71.
236. Por. tamże, VI, 37: PG 14, 298-302.
237. Por. tamże, VI, 57: PG 14, 299; por. także *Lev. Hom.* VII, 2: PG 12, 478-482; tamże, IX, 5: PG 12, 513-516.
238. Por. Hippolytus Romanus, *Ben. Is.* 15: PO 27, 70-72.
239. Por. tamże, 16: PO 27, 74-76.
240. Por. tamże, 16: PO 27, 76.
241. Por. tamże, 17: PO 27, 80.
242. Por. tamże, 18: PO 27, 80-82.
243. Por. tamże, 19: PO 27, 82-84.
244. Por. tenże, *Antichr.* I, 8 i 14: GCS 1, 2, 9-11.
245. Ambrosius, *Patr* 4, 16: CSEL 32/2, 133, 2-8: „... ideo Matthaëus ex tribu Iuda describit eius familiam (Mt 1, 3). Et apostolus ait: «Quoniam de Iuda ortus est dominus noster» (Eb 7, 14)... ut ex tribu autem Iuda, ex qua David et Salomon et reliqui reges fuerunt, regalis successionis splendor effulgeat, ut idem rex et sacerdos scripturarum testimonio demonstretur”.
246. Tenże, *Jos* 3, 13: CSEL 32/2, 79, 16-80, 3; por. także *Patr* 4, 16: CSEL 32/2, 133, 8-19.
247. Por. tenże, *Patr* 4, 17: CSEL 32/2, 133, 19-134, 4.
248. Por. tamże, 4, 18: CSEL 32/2, 134, 16-20.
249. Tamże, CSEL 32/2, 134, 20-135, 8.
250. Por. tamże, 4, 19: CSEL 32/2, 135, 8-18.

251. Ambrosius, *Ex in Luc* III, 47: CSEL 32/4, 135, 16-18.
252. Por. tenże, *Patr* 4, 18-20: CSEL 32/2, 134, 22-135, 22.
253. Tenże, *Jos* 9, 46: CSEL 32/2, 104, 16-19.
254. Por. tenże, *Patr* 4, 20: CSEL 32/2, 136, 1-6.
255. Por. tamże, 4, 21-22: CSEL 32/2, 136, 7-137, 7.
256. Por. Ambrosius, *Apol* I, 17, 81: CSEL 32/2, 352, 8-353, 3.
257. Por. tenże, *Patr* 11, 51-52: CSEL 32/2, 154, 2-18.
258. Por. tenże, *Int* III, 28: CSEL 32/2, 265, 6-266, 3.
259. Por. tenże, *Exp. ps. CXVIII* 5, 3: CSEL 62/5, 83, 16-84, 6; *En. ps. XL* 1: CSEL 64/6, 230, 8-231, 2; *Epist* 24, 13: CSEL 82/1, 175, 120-126.
260. Tenże, *Abr* II, 7, 40: CSEL 32/1, 595, 20-22 „... suavitatem vitae, incunditatis gratiam, splendorem gloriae, cuius primus heves factus est primogenitus a mortuis dei filius dominus Iesus...”.
261. Por. tenże, *Ex in Luc* VI, 109: CSEL 32/4, 281, 6-18; *En. ps. XLIII*, 18-19 CSEL 64/6, 275, 20-277, 18.
262. Por. tenże, *Patr* 4, 22: CSEL 32/2, 136, 21-137, 7.
263. Tenże, *Ex in Luc* II, 40: CSEL 32/4, 63, 11-16 por. tamże, IV, 6: CSEL 32/4, 141, 19-142, 8.
264. Por. tenże, *Exp. ps. CXVIII* 5, 25 : CSEL 62/5, 95, 1-11; *Ex in Luc* X, 56 CSEL 32/4, 476, 23-477, 15.
265. Por. tenże, *Exam* I, 4-5; 15-19: CSEL 32/1, 13, 4-16, 17.
266. Por. tenże, *Patr* 4, 23-24: CSEL 32/2, 137, 7-138, 18.
267. Por. tamże, 4, 25: CSEL 32/2, 138, 18-139, 4.
268. Por. Hippolytus Romanus, *Ben. Is.* 21; 23-25: PO 27, 86-90; 92-100.
269. Por. tenże, *In Gen.* 32; 37-39: GCS I, 2, 63; 65-66.
270. Por. tenże, *Ben. Is.* 21: PO 27, 86-90.
271. Por. tenże, *Ben. Is.* 23: PO 27, 92-94; *In. Gen.* 37-38: GCS I, 2, 65-66.
272. Por. tamże, 24: PO 27, 96-98.
273. Ambrosius, *Patr* 6, 30: CSEL 32/2, 141, 21-22.
274. Por. P. E. Testa, *Genesi. Introduzione. Storia dei Patriarchi*, t. II, Torino 1974, s. 101
275. Ambrosius, *Patr* 6, 30: CSEL 32/2, 141, 22-142, 8: „Hic est qui bonum concupivit ab initio et quod malum est desiderare nesciunt... Requievit inter sortes veteris et novi testamenti vel in medio prophetarum. Ideoque inter Moysen et Heliam medius apparuit (Mt 17, 3), ut ostenderet nobis quod eorum sermonibus requiem habeat, per quos plerique peccatis renuntiantes credunt in deum vivum vel quod ipsi sint testes resurrectionis eius et beatae quietis”.
276. Por. tamże, 8, 35: CSEL 32/2, 145, 11-22.
277. Tamże, 9, 38: CSEL 32/2, 146, 11: „Aser interpretatione Latina significat divitias; zob. także P. E. Testa, *Genesi*, dz. cyt., s. 603.
278. Por. tamże, CSEL 32/2, 146, 12-23.
279. Por. Irenaeus, *Adv. haer.* IV, 25, 2: SCH 100, 706.
280. Commodianus, *Instructiones* I, 39, s. 32.
281. Por. Eusebius Caesariensis, *Quaestiones evangelicae* VII, 3-6: PG 22, 908-909.
282. Por. tamże, VII, 4-7: PG 22, 908-912.
283. Ambrosius, *Ex in Luc* III, 20: CSEL 32/4, 113, 9-11.
284. Por. G. Coppa, *Ambrogio. Esposizione del vangelo*, dz. cyt., s. 261, przyp. 2.
285. Por. Ambrosius, *Ex in Luc* III, 21: CSEL 32/4, 113, 11-23.
286. Por. P. Hadot, *Ambroise de Milan. Apologie de David*, Paris 1977, s. 60 287.
287. Ambrosius, *Apol* I, 3, 11: CSEL 32/2, 307, 3-5.
288. Por. P. Hadot, *Ambroise de Milan*, dz. cyt., s. 60.

289. Ambrosius, *Ex in Luc III*, 22: CSEL 32/4, 114, 6-9.
290. Tamže, III, 29: CSEL 32/4, 119, 25-120, 6: Hic est dominus, cuius in Zara typus ante praecessit, eo quod ex tribu et ex semine illius Zarae dominus Iesus secundum carnem non solum a femina, sed etiam sub lege generatus est ut eos qui sub lege erant redimeret (Gal 4, 4 s) pretio sui sanguinis (1 Pt 1, 18 s). Cuius figura ideo in manu illius Zarae praecessit, ut promitteret nobis quia venturus erat qui veteris vitae revocaret usum et libertatem quam tribuerat primo illi Adam novissimo (1 Cor 15, 45) reformaret, ut iam genus hominum sine lege sit servitutis (Rm 8, 15)".
291. Por. Ambrosius, *Apol*, 3,11: CSEL 32/2, 307, 3-4.
292. Por. P. Hadot, *Ambroise de Milan*, dz. cyt., s. 60.
293. Por. Hbr 7, 15-17.
294. Por. Ambrosius, *Ex in Luc III*, 21-22: CSEL 32/4, 113, 11-114, 18.
295. Tenže, *Apol*, 3,11: CSEL 32/2, 306, 22-307, 2.
296. Tenže, *Ex in Luc III*, 24: CSEL 32/4, 115, 18-21: „Quid sibi vult quod coccum in manu eius ligavit nisi quia typus eius erat qui crucis indicio suae et sanguinis fusione actum inlustravit humanum?"
297. Por. tamže, III, 20: CSEL 32/4, 113, 6-11.
298. Por. F. Lucidi, *Ambrogio. Apologia del profeta David*, Roma 1981, s. 69, przyp. 6.
299. Ambrosius, *Ex in Luc III*, 23: CSEL 32/4, 114, 18-115, 2: „Prima igitur disciplina pietatis secundum evangelium, quia per crucem et sanguinem credimus Christi, cuius Abraham diem vidit et gavisus est, cuius Noe gratiam in typo ecclesiae figuram spirituali cognitione praesensit, cuius Isaac..., quem Iacob..., - nam secundum evangelium vita etiam prophetarum est".
300. Por. L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica*, dz. cyt., s. 62.