

# NOTAS SOBRE EL LENGUAJE CRISTOLÓGICO DE GREGORIO DE NISA

LUCAS F. MATEO-SECO

SUMARIO: I. EL LENGUAJE CRISTOLÓGICO EN LA LITERATURA ESPIRITUAL DEL NISENO. *El nombre de Cristo e la espiritualidad cristiana. El significado del nombre de Cristo. La unidad de Cristo.* II. EL LENGUAJE CRISTOLÓGICO EN LOS ESCRITOS DOGMÁTICOS. *La Oratio Catechetica Magna. El tercer libro del Contra Eunomium. El adversus Apolinarium.*

En un sugerente ensayo, B. Salmona presenta al Niseno situado en el nacimiento de un nuevo lenguaje filosófico y teológico. Estas páginas, escribe «tratan de la imposibilidad de conceptualizar a Dios y del convencionalismo del discurso humano»<sup>1</sup>. B. Salmona se limita a continuación al análisis de importantes textos nisenos en torno a la inefabilidad divina. A la luz de este análisis se destaca vigorosamente una imagen del Niseno, atento a la palabra, pero sin ser su esclavo. La convicción de Gregorio de que Dios está más allá de todo concepto y de toda palabra le conduce a la relativización de todo discurso y de toda palabra en el terreno teológico. Para él, la palabra humana nunca expresará con perfección la riqueza del misterio; al mismo tiempo, esta palabra debe estar siempre al servicio de la verdad revelada, pues puede servirla con verdadera eficacia. Si es necesario dar un significado nuevo a términos ya largamente usados, se les da. La posición de Gregorio en este terreno puede calificarse como de una gran libertad de espíritu. Y sin embargo, al mismo tiempo, él es consciente de la importancia del lenguaje, de que

---

1. B. SALMONA, S. DEPAOLI, *Il linguaggio nella patristica*, Génova 1995, 10.

sea utilizado con exactitud y de que su significado sea entendido por todos<sup>2</sup>.

A pesar de ello, en cristología, la doctrina espiritual y la teología de Gregorio van por delante de sus aciertos lingüísticos. En la época de Gregorio, el lenguaje cristológico no había encontrado aún la exactitud que encontrará en el siglo siguiente. Cuando Gregorio llega a sus años de madurez se está concluyendo apenas el gran debate trinitario que ha ocupado todo el siglo IV. El fin del debate se ha hecho posible, entre otras muchas razones, por el esfuerzo en la clarificación del lenguaje llevado a cabo con acierto por los Capadocios y, en especial, por San Basilio. Me refiero, sobre todo, a la universalización de la fórmula *μία φύσις ὑποστάσεις* con la neta distinción entre sustancia y persona. Esta tipificación de conceptos y esta clarificación del lenguaje darán espléndidos frutos en el terreno cristológico unos años más tarde.

Pero cuando Gregorio escribe, el lenguaje propiamente cristológico, es decir, el que se utiliza para designar la unidad de Cristo, sigue siendo aún impreciso y fluido, pues se encuentra todavía en formación<sup>3</sup>. En este terreno, Gregorio es sólo un eslabón que conduce hacia la clarifica-

---

2. Continué aquí las reflexiones que presenté en un «convegno» celebrado en Trento en diciembre de 1997 sobre el tema de las relaciones entre lenguaje y teología. Cfr. CL. MORESCHINI y G. MENESTRINA (eds.), *Lingua e Teologia nel cristianesimo greco*, Brescia 1999. Mi aportación, titulada *Cristologia e linguaggio in Gregorio di Nissa*, ocupa las páginas 226-249.

3. No son muchos los trabajos que se han realizado sobre la cristología de Gregorio de Nisa desde la óptica precisa del lenguaje que utiliza. J. DANIELOU realizó algunas aportaciones (Cfr. p.e., su estudio del término *νεθόριος* en *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*), y existe un estudio extenso sobre el vocabulario de la unión y la relación entre las dos naturalezas realizado en 1968 por J.R. BOUCHET, (*Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse*, «Revue Thomiste» 68 (1968) 533-582): Cfr. también J. BOUCHET, *La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 52 (1968) 613-643. En esta línea deben citarse, entre otros, algunos trabajos de carácter más general, como los siguientes: S. GONZÁLEZ, *La fórmula mia ousia treis hypostaseis en Gregorio de Nisa*, Roma 1939; M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*, «Mélanges de Science Religieuse», 2 (1945), 5-32; L. ROUGIER, *Le sens des termes ousia, hypostasis et prósopon dans les controverses trinitaires post-nicéennes*, «Revue d'Histoire des Religions», 74 (1966) 48-63; 133=189); G.Ch. STEAD, *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa*, en H. DÖRRIE (ed), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 107-127. También el reciente estudio de B. POTTIER (*Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Paris 1994), centrado en el *Contra Eunomium* dedica numerosos párrafos al estudio de términos y a la filosofía del lenguaje.

ción que culmina en los cuatro adverbios de la definición calcedoniana. No sucede lo mismo ni con la espiritualidad, ni con la visión cristológica del Niseno: ambas son de una gran nitidez y han alcanzado ya una plenitud impresionante. Cristo es el centro de todo, a Él se debe el amor supremo, Él es Dios verdadero y verdadero hombre. En esta concepción cristológica descansa la espiritualidad nisena, como han puesto de relieve, entre otros, H.U. von Balthasar<sup>4</sup>, A. Lieske<sup>5</sup>, Hugo Rahner<sup>6</sup>, W. Völker<sup>7</sup>, J. Daniélou<sup>8</sup>. En esta visión cristológica descansa también la doctrina trinitaria de Gregorio y su refutación de Eunomio, como han mostrado solventemente B. Pottier<sup>9</sup> y Cl. Moreschini<sup>10</sup>.

A este respecto resulta oportuno recordar aquí la observación de Cl. Moreschini cuando comenta la distinción entre *Hijo de Dios* y *Cristo* que se encuentra en el *Contra Eunomium* III, en un pasaje verdaderamente difícil. En la discusión con Eunomio, como observa Moreschini, el Niseno presenta una visión bastante exacta de la doctrina sobre las dos naturalezas, pero la terminología aparece imprecisa<sup>11</sup>.

Al considerar la cristología nisena, en el campo de la unión hipostática, es necesario prestar atención, sobre todo, más que a la terminología usada, a la exactitud con que realiza la comunicación de idiomas. Esta comunicación de idiomas se encuentra aplicada por Gregorio con profundidad y belleza en sus citas de Flp 2, 11 o en sus homilías al *Cantar* 1, 2, es decir, en los textos en que contempla la teología del nombre de Cristo. Es a la luz de esta teología del nombre como el uso niseno del

4. HANS URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988 (reedición efectuada por J.-R. ARMOGATHE) esp. 101-122

5. A. LIESKE, *Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, «Scholastik» 14 (1939) 485-514; *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 70 (1948) 49-93; 129-168; 315-340.

6. H. RAHNER, *Die Gosttesgeburt. Die Lehre der Kirchenvätern von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 59 (1935) 331-418, esp. 331-378.

7. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als mystiker*, Wiesbaden 1955, esp. 269-274, donde analiza la identidad existente en la mente del Niseno entre la unión con Cristo y la unión con Dios.

8. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, esp. 252-258.

9. Cfr. B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Paris 1994, pp. 404-408.

10. Cfr. CL. MORESCHINI, en Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria*, Milán 1994, XL-VIII-LVII.

11. *Ibid.*, LI-LII.

término *θεοτόκος* para designar a Santa María encuentra su más adecuada perspectiva.

Como ha hecho notar J.-R. Bouchet, la visión nisena de la comunicación de idiomas no es estática, sino dinámica. Es distinto su consideración de ella según se trate del Cristo pasible y caminante de nuestra tierra, o según se trate del Cristo exaltado<sup>12</sup>. En efecto, para Gregorio la exaltación de Cristo consiste en que la divinidad —«el elemento divino»— comunica su gloria *en cuanto ello es posible* a la humanidad, comunicación gloriosa que estaba «en suspenso» en el tiempo de la Pasión. Es decir, la aplicación nisena de la comunicación de idiomas tiene presente las diversas etapas de la economía de la salvación.

Indiscutiblemente, el texto cristológico clave en la cristología nisena —como sucederá más tarde en la cristología de San Cirilo— es el de Jn 1, 14: *el Verbo se hizo carne*. Esto otorga a la construcción teológica nisena las características propias de una cristología «desde arriba»: es el Verbo el que «asume» el elemento humano. A este respecto, es elocuente que el término más usado para designar la encarnación «in fieri» sea el verbo *λαμβάνω* y sus compuestos, como anota J.R. Bouchet<sup>13</sup>. Y esto en un contexto de fermentación teológica y de búsqueda de un lenguaje apropiado.

A este respecto son suficientemente elocuentes las divergentes apreciaciones de J. Tixeront. Para el respetado estudioso de la historia de los dogmas, la cristología de Gregorio tendría, al mismo tiempo, rasgos nestorianos y rasgos monofisitas (más rasgos monofisitas en atención a su característica de cristología «desde arriba»)<sup>14</sup>. Tixeront llama «inquietantes» a estos rasgos. A mi parecer, se trata de expresiones menos felices, pero de ningún modo inquietantes, si se leen en el contexto global de los escritos nisenos.

Esto es lo que intentamos hacer en las páginas que siguen. Ofrecer al lector algunos pasajes nisenos sobre cuestiones que le son muy queri-

12. Cfr. J.-R. BOUCHET, *Vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse*, cit., 579.

13. *Ibid.*, 566-570.

14. «[Grégoire de Nysse] paraît en certains passages distinguer deux personnes en Jésus Christ, l'homme dans le Saveur est un tabernacle où le Verbe habite, la divinité est en celui qui souffre. Cependant la tendance monophysite est plus marquée et parfois inquiétante» (J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, II, Paris 1909, 128).

das y en los que Cristo aparece como el centro de su pensamiento: Cristo en el que se unen, sin confundirse «el elemento divino» y el «elemento humano». Es aquí, en la «práctica» de la comunicación de idiomas, donde Gregorio ofrece, quizás sin intentarlo, el mejor punto de vista para captar el equilibrio de su cristología.

## I. EL LENGUAJE CRISTOLÓGICO EN LA LITERATURA ESPIRITUAL DEL NISENO

La grandes obras espirituales de Gregorio de Nisa pertenecen a los últimos años de su vida. Esos años constituyen una época de plenitud intelectual y de fecundidad literaria en la que se percibe claramente que Gregorio, muertos ya Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y su hermana Macrina, siente sobre sí la responsabilidad de transmitir la rica tradición ascética de la que es heredero. Pertenecen a esta época las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* al igual que la *Vida de Moisés* y los tres escritos cortos —verdaderamente preciosos— en torno a la naturaleza del cristianismo: *Qué significa el nombre de cristiano*, *Sobre la perfección*, *La enseñanza cristiana*, que se suelen editar juntos<sup>15</sup>. En estos escritos, Gregorio presenta no sólo una síntesis de su enseñanza espiritual, sino que añade también abundantes *excursus* en los que ofrece la fundamentación teológica, mejor dicho cristológica, de su doctrina espiritual. Centraremos nuestra atención, sobre todo, en la cristología contenida en estos *excursus*.

### *El nombre de Cristo en la espiritualidad cristiana*

Gregorio fundamenta su respuesta a la pregunta sobre la perfección cristiana basándose en el hecho de que el cristiano es partícipe del *nombre* de Cristo:

15. W. JAEGER reunió estos tres escritos —que ya aparecen unidos en el tomo 46 de la edición de Migne— en el volumen dedicado a las obras ascéticas (W. JAEGER, J. CAVARNOS, V.W. CALLAHAN, *Gregorii Nysseni Opera Ascetica*, GNO VIII/I, Leiden 1952). Parece lógico tomarlos como tres escritos complementarios de la época de madurez, que constituyen una síntesis importante de la enseñanza ascética de Gregorio. Los citamos como *De professione*, *De perfectione* y *De Instituto christiano*, respectivamente.

«Nuestro buen Señor Jesucristo nos ha hecho partícipes gratuitamente de su nombre adorado hasta el punto de que ya no somos llamados con otro nombre de los que se nos podrían aplicar (...) sólo existe una denominación propia para aquellos que creen en El: la de cristianos»<sup>16</sup>.

La argumentación es sencilla: el cristiano es portador del nombre de Cristo; su perfección consistirá, pues, en llevar este nombre adecuadamente, haciendo vida propia lo que significa el nombre de Cristo.

Para captar la fuerza de esta argumentación, es necesario tener presente la importancia que la teología del nombre tiene en el pensamiento nisenso. Como escribe M. Canévet, «el nombre de cristiano implica que se vea a Cristo en nosotros, pues no es el nombre el que crea el ser sino, al contrario, es la realidad subyacente la que puede ser reconocida en el nombre. Gregorio ilustra esta proposición diciendo que si uno se empeñase en llamar hombre a un árbol, no por éso el árbol se convertiría en hombre. Es preciso ser antes hombre para poder recibir el nombre de hombre»<sup>17</sup>. Significativamente, la consideración del nombre de Cristo es también la clave del pequeño escrito dedicado a Harmonio<sup>18</sup>. El empeño del cristiano por vivir virtuosamente —argumenta Gregorio— ha de concretarse en vivir conforme al significado del nombre del que es portador<sup>19</sup>. En *De perfectione*, Gregorio concreta aún más lo que significa expresar en la propia vida los rasgos de Cristo. «Según mi juicio, escribe, esta es la perfección en la vida cristiana: estar en comunión

16. *De perfect.*, GNO VIII/I, 173, 15-174, 7.

17. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse. Écrits spirituels*, cit., 8. Las puntualizaciones de Gregorio en torno a la naturaleza del nombre pertenecen al núcleo íntimo de su pensamiento. Cl. Moreschini ha mostrado la importancia que esto tiene en la doctrina de Eunomio y en la lucha de Basilio y Gregorio contra él, en unas páginas muy sugerentes: cfr. CL. MORESCHINI, en GREGORIO DI NISSA: *Contro Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, cit. especialmente XVI-XVIII y XXX. Cfr. también G.C. STEAD, *Logic and the application of names to God*, en L.F. MATEO SECO (ed.), *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 303-320; A. VICIANO, *Algunas leyes lógicas del lenguaje según Gregorio de Nisa*, *ibid.*, 321-327.

18. *De profess.*, GNO VIII/I, 129-142.

19. *Ibid.*, GNO VIII/I, 130, 22, 131, 1. En el *De profess.*, Gregorio toma como eje del desarrollo de su pensamiento el nombre de Cristo en su concreto significado de unción regia (cfr. GNO VIII/I, 133, 21-135, 21), mientras que en el *De perfect.*, entiende el nombre de Cristo en un sentido más amplio (cfr. *De perfect.*, GNO VIII/I, 175, 14-178, 1).

en el alma, en la palabra y en los hechos con todos los *nombres* que *explicitan* el nombre de Cristo»<sup>20</sup>.

Al presentar el nombre de Cristo como norte para la búsqueda de la perfección cristiana, Gregorio ofrece uno de los párrafos más explícitos de su pensamiento en torno a la naturaleza del nombre y del lenguaje humano:

«Pues la naturaleza de las cosas no proviene del nombre que se les da, sino que es la naturaleza real, cualquiera que sea, la que se da a conocer por el significado del nombre con el que se le designa. Por ejemplo, si se llama hombre a un árbol o a una piedra, ¿acaso por llamarlas así la planta o la piedra se convertirán en hombre? De ninguna manera, sino que es necesario que primero sea el hombre y que después sea designado con el nombre adecuado a su naturaleza. Ni siquiera se aplica propiamente el mismo nombre a aquellos seres que sólo guardan entre sí alguna semejanza; como si alguien llama hombre a una estatua de hombre, o caballo a una imitación. Cuando se designa algo con verdad y propiedad es la naturaleza de lo designado la que muestra la verdad de esta designación. En consecuencia, la materia en la que se realiza la imitación lleva el nombre que corresponde a la naturaleza de lo que ella es —bronce, piedra, o algo por el estilo—, y es a ésto a lo que el arte ha dado una semejanza para que represente la otra cosa»<sup>21</sup>.

En el tratado que estamos citando, el nombre de Cristo responde esencialmente a la realidad de Cristo, pues es un nombre dado por Dios; el nombre de cristianos, en cambio, nos lo damos nosotros. De ahí que ese nombre pueda no responder a la realidad. Cuando nos adentremos en la consideración de los tratados dogmáticos, veremos que el lenguaje niseno, a veces, se torna abstracto y genérico; aquí el lenguaje no puede ser más concreto y cercano a la Sagrada Escritura.

### *El significado del nombre de Cristo*

Como es bien sabido, según Gregorio no hay nombre capaz de expresar adecuadamente lo que Dios es; por esta razón necesitamos tantos nombres para hablar de Él. Hay muchos nombres capaces de decir algo

20. *De perfect.*, GNO VIII/I, 212, 17-213, 1.

21. *Ibid.*, GNO VIII/I, 177, 14-178, 1.

sobre Dios; sin embargo nunca se puede decir perfectamente lo que Dios es, porque Él está siempre más allá de todo conocimiento y de toda palabra: la multiplicidad de nombres con que hablamos de Dios proviene de nuestro propio modo de conocer, que es limitado y que, por tanto, no alcanza a la naturaleza divina. Es precisamente esta limitación la que nos fuerza a usar esta multiplicidad de nombres<sup>22</sup>. El *De vita Moysi* es una confirmación contundente de este pensamiento<sup>23</sup>. En forma análoga, el nombre de Cristo es de tal riqueza —argumenta Gregorio en el *De perfectione*— que la Sagrada Escritura lo *explicita* en numerosos nombres. Todos ellos, sin embargo, remiten a este nombre que es como la clave y síntesis de los demás.

El nombre de *Cristo* es, pues, para Gregorio una *crístología abreviada*:

«Pablo nos dio a conocer el significado del nombre de Cristo cuando dijo que Cristo es fuerza y sabiduría de Dios; y cuando le llamó paz y luz inaccesible en la que habita Dios; santificación y redención; gran sacerdote y pascua; propiciación de las almas; esplendor de la gloria y figura de la sustancia y hacedor de los siglos; manjar y bebida espiritual, piedra y agua, fundamento de la fe; piedra angular, e imagen de Dios invisible; Dios grande y cabeza del cuerpo de la Iglesia; primogénito de la nueva criatura, primicia de los que durmieron, primogénito de entre los muertos, y primogénito entre muchos hermanos, y mediador de Dios y los hombres, Hijo unigénito, coronado de gloria y honor, Señor de la gloria y principio de los seres. Y le llama también El que es el principio, rey de justicia, rey de la paz; y además de esto, rey del universo, que ha recibido ilimitadamente el poder del reino»<sup>24</sup>.

Gregorio concluye esta enumeración, diciendo que «si se unen estos nombres entre sí, es posible captar algo del significado de Cristo». No se puede expresar en forma más gráfica y poética la infabilidad del nombre de Cristo. Pensamientos como éste que acabamos de citar son un buen exponente de la agudeza con que Gregorio contempla la unión hipostática, aunque no tenga todavía un lenguaje acuñado para expresarla. Nótese que en el párrafo citado, Gregorio incluye bajo el significado del nombre de Cristo nombres que pertenecen obviamente a la

22. Cfr. p.e., *Contra Eunomium* II, GNOI, 364-366.

23. Cfr. p.e., *De vita Moysi*, II, 166, GNO VIII/I, 88, 5-13.

24. *De perfect.*, GNO VIII /I, 175, 14-176, 11.

Humanidad del señor, y nombres referidos a su ser persona, como los de Dios grande, Hijo y Unigénito. La inefabilidad del nombre de Cristo apunta hacia la inefabilidad del ser personal del Señor, y la unidad con que aplica estos atributos muestra la fuerza con que concibe la unidad en el ser personal de Cristo.

En esta misma línea, es de gran belleza poética y de gran rigor teológico el comentario niseno al dicho de la esposa, *Tu nombre es unguento derramado* (Ct 1, 2):

«Cualquier nombre que pensemos —dice—, en el que se conozca el nombre de tu divinidad, no significa el unguento mismo, sino que con los nombres teológicos indicamos algunas pequeñas reliquias del divino olor (...) El unguento divino, sea cual sea su esencia, supera todo nombre y toda inteligencia»<sup>25</sup>.

Según Gregorio, *Cristo* es un nombre directamente referido a lo humano del Verbo hecho carne, pero que indirectamente se refiere también a lo divino. El nombre es, pues, un simple vestigio, pues el ser de Cristo supera todo nombre y toda inteligencia.

Idéntica argumentación encontramos en su exégesis a Flp 2, 9: *Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre*.

«La naturaleza divina es inabarcable por ningún nombre, pero las dos (naturalezas) se hicieron una cosa por la unión; gracias a esto, Dios puede ser llamado por lo que le corresponde a la humanidad. Pues en el nombre de Jesús se doblará toda rodilla y será un hombre sobre todo nombre (a[nqwpoi u]pe;p pa'n o[noma), cosa que es propia de la Divinidad, que no puede ser esclava de ninguna denominación. De forma que, de igual modo que lo sublime subsiste en la pobreza, así también la pobreza toma la forma de lo sublime. Y así como Dios recibe un nombre por medio del hombre, así también está sobre todo nombre aquello que es elevado desde la pobreza hasta la divinidad»<sup>26</sup>.

En el horizonte de la teología del nombre y de la inefabilidad de Dios, esta exégesis es un testimonio elocuente de la profundidad con que Gregorio entiende la unión hipostática: unión estrechísima, sin que ha-

25. *In Cant I*, GNO VI, 36, 11-40, 12. Idéntica consideración encontramos en su comentario a la primera petición del padrenuestro: *santificado sea tu nombre* (cfr. *De oratione dominica*, 3, GNO VII/II 33-34).

26. *Adv. Apollin.*, 21, GNO III/I, 161, 17-26.

ya mezcla entre las naturalezas. Hay aquí una perfecta aplicación de la comunicación de idiomas hecha por Gregorio, como por instinto: gracias a la unión con lo humano, lo inefable de la divinidad puede ser nombrado con nombre propio, Jesús, al mismo tiempo que el nombre humano es elevado hasta la divinidad.

### *La unidad de Cristo*

Este hermoso lenguaje tiene como finalidad destacar la unidad entre lo divino y lo humano existente en Cristo y, en consecuencia, destacar el hecho de que participar en su nombre lleva consigo entrar en comunión no sólo con su humanidad, sino también con su divinidad. Quizás sea esta la forma más radical y más poética con que Gregorio haya confesado su fe en la divinidad de Jesucristo y, sobre todo, su fe en la unidad existente entre ambas naturalezas. Esto explica también el que Gregorio —que tanta importancia da a la epéctasis<sup>27</sup>— conciba la perfección cristiana como una ascensión sin límites en la identificación con Cristo.

La unidad de Cristo es también la clave teológica para entender las *Homilias al Cantar de los Cantares*. Los lugares en que realiza un *excursum* para tratar de ella son muy numerosos y todos coincidentes en la doctrina<sup>28</sup>. Comentaremos sólo dos de ellos.

El primero es un vibrante comentario a Cant 1, 16-17: *¡Qué hermoso eres, amado mío, qué agraciado! Nuestro lecho es umbroso*. La esposa exalta la belleza del Amado; Gregorio introduce su comentario llamando la atención sobre el hecho de que la esposa no puede pronunciar estas

27. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica? Appunti dalla storia della teologia*, en M. HAUKE, P. PAGANO (eds.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 119-140.

28. Además de las alusiones breves, muy frecuentes, Gregorio trata el misterio de la Encarnación con cierto detenimiento en: *In Cant.*, II, GNO VI, 48, 18-49, 4; *In Cant.*, IV, 107, 9-108, 19 y 125, 18-127, 6; *In Cant.*, V, 140, 8-142, 9 y 163, 16-164, 16; *In Cant.*, VIII, 255, 19-257, 5; *In Cant.*, XI, 338-2-339, 11; *In Cant.*, XIII, 380, 15-382, 6 y 386, 18-390, 8 y 390, 22-391, 9; *In Cant.*, XV, 436, 1-16 y 444, 2-7. Cfr. L.F. MATEO SECO, *La cristología del «In Canticum Canticorum» de Gregorio de Nisa*, en H. DROBNER (ed.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, ed. Brill, Leiden 1990, 173-190.

palabras por sí sola, sino en el Espíritu, ya que *nadie puede decir Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo* (1 Co 12, 3). El arrebato de la esposa por la belleza del Amado responde a la actuación del Espíritu en ella. El alma está fuera de sí, poseída de una sobria ebriedad. En esta situación, comprende que nada tiene consistencia fuera de Cristo. Y exclama:

«Tú eres verdaderamente hermoso; no solamente hermoso, sino que eres de tal forma la misma sustancia de la belleza, que eres siempre lo que eres. No floreces durante un tiempo, ni durante otro pierdes de nuevo las flores, sino que tu belleza es coextensiva a la eternidad de la vida. Tu nombre es amor al hombre. En efecto, habiendo nacido por nosotros de Judá, Cristo, (pues el pueblo judío es hermano de quien a Ti se acerca), a causa de la manifestación de tu divinidad en la carne, justamente eres llamado amante de quien te desea»<sup>29</sup>.

La divinidad de Cristo es expresada aquí con pensamientos inconfundiblemente nisenos: Cristo es la sustancia de la belleza y «es siempre lo que es, carne de Cristo es»<sup>30</sup>, pues, Cristo es una auténtica *epifanía* de la divinidad. La *katábasis* es, en cierto sentido, infinita, como es en cierto modo infinito el abismo existente entre el Creador y lo creado. Pero, a pesar de ello, en Cristo se manifiesta verdaderamente la divinidad, que vela sus rayos con la humildad de la carne para hacerse soportable a los ojos de los hombres. Idéntica doctrina encontramos en el comentario a *Nuestro lecho es umbroso*:

«Esto es: te conoció y te conocerá la naturaleza humana hecho umbroso a causa de la *economía*. Pues —dice— Tú, el bello, el hermoso, el amado, viniste a nuestro lecho ensombreciéndote a ti mismo. Y si no te hubieses velado a Ti mismo, cuando ocultaste los rayos de tu divinidad por medio de *la forma de siervo* (Flp 2, 7) ¿quién hubiese soportado tu aparición? *Nadie verá jamás la faz de Dios y vivirá* (Ex 33, 20). Viniste, pues, hermoso, pero en una forma en que pudiésemos recibirte. Viniste ensombrecidos los rayos de la divinidad con el vestido del cuerpo. Pues ¿cómo hubiera podido la naturaleza mortal y percedera unirse esponsalmente<sup>31</sup> con lo que es simple e inaccesible, si a los que vivimos en tinieblas no se nos hubiese interpuesto entre la luz la sombra del cuerpo?»<sup>32</sup>.

29. *In Cant.*, IV, GNO VI, 106, 20-107, 8.

30. La expresión no puede menos de recordar las palabras de Plotino sobre la perfección y autoposesión de la naturaleza divina: Dios es lo que quiere ser y quiere ser lo que es. Cfr. *Enn.*, VI, 8, 13.

31. La expresión utilizada por Gregorio para expresar la unión del alma con Dios es fuerte: *συζυγία συναρπυσθηναί*.

32. *In Cant.*, IV, GNO VI, 107, 9-108, 9.

La belleza divina está presente en el Amado, aunque velada por la opacidad del cuerpo. De ahí que la esposa, pensando en la divinidad del Hijo, pueda comparar a Cristo con el cervatillo que salta por los montes: Cristo, por ser Dios, está dotado, al igual que el cervatillo, de una vista penetrante, ya que pertenece a la naturaleza de la divinidad que nada se oculte a sus ojos<sup>33</sup>.

En la homilía XIII *In Canticum*, se dedican dos largos *excursus* al desarrollo de la cuestión propiamente cristológica, es decir, a la descripción del misterio personal de Cristo, surgido de la Encarnación. Se encuentran en el comentario a los versos en que las hijas de Jerusalén preguntan a la esposa en qué se distingue su amado de todos los demás (Ct 5, 9).

He aquí cómo contesta la esposa:

«Hay algo de Cristo que es increado y algo que es creado. Decimos que lo increado de Él es eterno, anterior a los siglos, y hacedor de todos los seres; en cambio, lo creado ha sido modelado conforme a la humildad de nuestro cuerpo según el plan salvador sobre nosotros. Quizás sea mejor presentar esta enseñanza utilizando las mismas frases divinas: Llamamos increado al *Verbo, que existía en el comienzo, por medio del cual fueron hechas todas las cosas y fuera del cual no se hizo nada* (Jn 1, 3); llamamos creado a quien *se ha hecho carne y habitó entre nosotros*, en el cual, aún hecho carne, brilla la gloria de Dios e indica que Dios se ha manifestado en la carne, el Unigénito totalmente (*παντῶς* Dios, el que está en el seno del Padre, de quien dice Juan que *Hemos visto su gloria* (Jn 1, 14). Y lo que se veía era el hombre, pero lo que se conocía a través de Él era *la gloria, como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad* (Jn 1, 14). Así pues, lo increado de Él, lo anterior a los siglos, lo eterno, permanece incomprensible e inefable en su naturaleza; lo que se nos ha hecho visible por medio de la carne, puede llegar a ser conocido en alguna medida (...) Este es «el gran misterio de la piedad: que Dios se hizo visible en carne», que «*estando en forma de Dios* (Flp 2, 6), ha convivido en vestido humano con los hombres por medio de la carne», que «*tomó sobre sí de una vez para siempre la naturaleza mortal a través de la virginidad incorrupta*»<sup>34</sup>.

Esta página es de una claridad envidiable. Y, desde luego, no está colocada aquí al azar: muestra la razón por la cual el alma no tiene otro camino hacia Dios que la unión con Cristo, o, mejor dicho, la razón

33. *In Cant.*, V, GNO VI, 141, 1-10.

34. *In Cant.*, XIII, GNO VI, 380, 15-391, 14; 381, 16-21.

por la que al encontrarse con Cristo se encuentra con Dios. Muestra también la razón por la que Cristo merece el amor supremo: Él es *único* y está por encima de todo lo creado. La *communicatio idiomatum* está ajustadamente realizada por Gregorio, incluso la utilización de los géneros: el masculino referido a la persona, el neutro referido a las naturalezas.

En este contexto, Gregorio presenta la encarnación como un descenso del Verbo; el cañamazo sobre el que se estructura su síntesis cristológica está constituido por dos himnos que gusta citar con frecuencia, Jn 1, 1-18 y Flp 2, 5-11<sup>35</sup>. Están presentes en el texto citado subrayados personalísimos del Niseno, que encontramos repetidamente en el resto de su obra: la concepción de la humanidad como un todo que el Verbo toma sobre sí al encarnarse; el cuerpo de Cristo entendido como «las primicias» de esa humanidad a la que santifica y a la que hace partícipe de su incorruptibilidad a través de su mismo cuerpo entregado en la Eucaristía<sup>36</sup>; la mención explícita de la concepción virginal<sup>37</sup>; la irreversibilidad con que el Verbo ha tomado sobre sí su humanidad<sup>38</sup>.

Impresiona el vigor con que Gregorio subraya la existencia en Cristo de las dos naturalezas completas; ambas están descritas con atributos que las hacen inconfundibles: lo divino es eterno, anterior a los siglos —quizás en alusión a Eunomio—, inefable e incomprensible; lo humano es visible, mortal, perecedero. En Cristo se da una perfecta comunión entre la divinidad y la humanidad; la unión en Cristo de lo humano y de lo divino es tal que, al encontrarse con la humanidad del Señor, uno se encuentra con su divinidad. Gregorio afirma intencionadamente que en la misma carne de Cristo brilla la gloria de la divinidad; quien le toca a Él toca a Dios mismo.

35. Cfr. L.F. MATEO SECO, *Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en la exégesis a Flp 2, 5-11 de S. Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 3 (1971) 301-341.

36. Citar *Or. Cat. Magn.*, 37, PG 45, 93 A-97 B.

37. La virginidad de Santa María ocupa un lugar verdaderamente importante en la mariología nisena. Cfr. M. GORDILLO, *La virginidad transcendente de María madre de Dios en san Gregorio de Nisa*, «Estudios Marianos», 21 (1960) 117-155.

38. Así se ve en la forma en que Gregorio analiza el estado de Cristo en la muerte durante el triduo sacro (cfr. p.e., *Ant. ad. Apolinarium*, 17, GNO III/I, 152, 30-154, 27). Cfr. también H. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, esp. 41-170.

## II. EL LENGUAJE CRISTÓLOGICO EN LOS ESCRITOS DOGMÁTICOS

En estos escritos, la sobriedad de expresión sucede al hermoso lenguaje poético con el que Gregorio ha expresado su fe en el misterio de Cristo en los escritos espirituales. Quizás sea imposible encontrar un lenguaje mejor que éste para acercarse al misterio. En cualquier caso, el lenguaje utilizado en las obras dogmáticas tiene también una gran importancia y ha de entenderse en convergencia con ese otro lenguaje más gráfico de los escritos espirituales; a su vez, el lenguaje de los escritos espirituales ha de interpretarse en homogeneidad con estas expresiones más sobrias, que buscan una expresión de mayor exactitud.

### *La Oratio Catechetica Magna*

En los escritos de Gregorio, la *Oratio Catechetica* ocupa un lugar especial. Ella constituye obligado punto de referencia, pues Gregorio intenta presentar aquí una visión coherente (*ἀκουλούθως*) de la economía de la encarnación<sup>39</sup>. La realidad de la encarnación y la unidad de Cristo están tratadas en los capítulos 9-16. Gregorio comienza recordando la trascendencia de Dios, para subrayar que la encarnación no significa que el Logos pierda su trascendencia o quede circunscrito por la carne, sino que la envuelve y trasciende como el fuego trasciende aquello que está quemando. E inmediatamente puntualiza que, a pesar de su trascendencia, la unión del Verbo con la carne es auténtica y estrechísima. Se trata de una auténtica unión (*ἔνωσις*) de lo divino con lo humano, de un auténtico acercamiento (*προσέγγις*). El acercamiento no borra la diferencia existente entre ambas naturalezas, de forma que aunque lo divino (*τὸ θεῖον*) está en el hombre, lo trasciende, pues permanece inabarcable para cualquier naturaleza creada.

«La naturaleza humana es pequeña y circunscrita. La Divinidad es inmensa (*ἄπειρον*). ¿Cómo puede ser abarcado lo inmenso por lo pequeño (*ἀτο-*

39. Gregorio utiliza generosísimamente expresiones como la economía según lo humano, (*κατὰ ἄνθρωπον*), la economía según la carne (*κατὰ σάρκα*), la economía encarnada (*ἢ ἔνσαρκος οἰκονομία*), la economía humana (*ἢ ἀνθρώπινη οἰκονομία*). Cfr. J.H. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956, 20, nt. 2.

mo)? Pero ¿quién ha dicho que la inmensidad de la Divinidad sea comprendida por los límites de la carne como por un vaso?»<sup>40</sup>.

Gregorio utiliza el lenguaje abstracto; también utiliza repetidamente el sustantivo *ἄνθρωπος*; por la unión, la naturaleza divina *está* en el hombre. Para subrayar la unidad de Cristo, el Niseno utiliza el símil de la unión del alma con el cuerpo. Tras insistir en la diferencia de naturalezas y en la unidad de Cristo, Gregorio advierte que el modo de la unión (*τῆς ἀνακράσεως τρόπος*) excede nuestro conocimiento, pero que se trata de una unión profunda y real, puesto que, a causa de esta unión, se puede decir que Dios es engendrado en la naturaleza del hombre (*γενεῖσθαι θεὸν ἐν ἀνθρώπου φύσει*).

Este lenguaje es genérico, pero la perfecta aplicación que hace Gregorio de la *communicatio idiomatum* le permite darle el sentido deseado. En el fondo está ya presente la cuestión de la maternidad divina —la *θεοτόκος*— y su decisiva repercusión en cristología. En efecto, decir que Dios es engendrado en la naturaleza humana equivale a decir que lo engendrado es Dios. Toda la mariología nisena es una reafirmación del realismo de la encarnación y una firme defensa de la unidad de Cristo<sup>41</sup>.

Antes hemos sugerido que la espiritualidad y la coherente personalidad de Gregorio eran la razón de su claridad cristológica: la espiritualidad cristocéntrica —el amor supremo otorgado a Cristo— le llevaba a la reafirmación de la divinidad de Jesús; su coherencia y su gran vigor intelectual le llevaron a utilizar la teología como fundamentación teórica de su espiritualidad. Al considerar los capítulos dedicados al modo de la unión hipostática se destaca otra consideración: la claridad de pensamiento de Gregorio. En un lenguaje que está comenzando a hacerse, esta claridad de pensamiento se debe, quizás, a la experiencia adquirida en su lucha contra Eunomio. En efecto, la trascendencia de Dios, tan firmemente defendida, y los atributos divinos tan conscientemente subrayados facilitan a Gregorio defender la perfecta unidad de Cristo, sin caer en la tentación del monofisismo: Dios ni puede metamorfosearse, ni puede confundirse con ningún otro ser: la naturaleza di-

40. SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna*, 10, GNO III/IV, 38, 5-9.

41. Cf. L.F. MATEO SECO, *La mariología de San Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 10 (1978) 409-466.

vina y la humana deben estar unidas sin *confundirse*. Cristo es uno, pero sus naturalezas no se han unido por medio de la confusión, sino de una forma inefable (ἄρρητοι) e inexplicable (ἀνερμηνεύτοι).

Según el argumento niseno, en el hombre, lo espiritual está unido íntimamente a lo material, dándole la vida; pero al mismo tiempo lo trasciende, pues el conocimiento del alma no está circunscrito por el cuerpo: el alma puede vagar con su pensamiento por el infinito. Algo parecido sucede en la unión del Verbo con la naturaleza humana. Está unido a ella íntima y vitalmente, como el alma está unida al cuerpo, pero al mismo tiempo la trasciende. En la *Oratio Catechetica*, Gregorio decide quedarse aquí: en el umbral del misterio:

«Confesamos que la naturaleza divina es diferente en majestad y magnificencia de la naturaleza mortal y efímera; no somos capaces de ver el modo de la unión (τῆς ἀνακράσεως τρόπος) de lo divino con lo humano»<sup>42</sup>.

Los conceptos y los términos utilizados son los mismos que en las demás obras. La encarnación pertenece al Verbo: Él es quien se encarna. Se trata de una bajada hacia la humildad (ταπεινότης) de lo humano: lo inefable e inmenso se mezcla (καταμίγνυται) con la limitación de lo humano hasta el punto de que se puede decir que Dios ha sido engendrado entre los hombres<sup>43</sup>. Él toca nuestra naturaleza —Gregorio utiliza aquí el verbo ἄπτω— y, por tanto toca también el nacimiento y la muerte, hasta convertirse en confín (μεθόριος) entre la muerte y la vida<sup>44</sup>.

### *El tercer libro del Contra Eunomium*

La polémica con Eunomio enriqueció notablemente a Gregorio. En primer lugar, le forzó a proseguir el camino abierto por Basilio, con lo que eso implicaba de perfección en el uso de términos y de conceptos filosóficos. Le ayudó también a perfilar su pensamiento en torno a la

42. SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna*, 11, GNO III/IV, 39, 19-23.

43. *Ibid.*, 14 y 15, GNO III/IV, 43 3-15.

44. *Ibid.*, 16, GNO III/IV, 45-48.

trascendencia divina y a la distinción entre *οὐσία* e *ὑπόστασις*; le obligó a precisar su pensamiento en torno a la naturaleza de la filiación divina de Cristo y, en consecuencia, le obligó a precisar su pensamiento en torno a la relación entre filiación divina y sustancia divina. Todo ello se convertía en luz inmediata para los planteamientos cristológicos, pues la cuestión clave de la cristología es la unión en Cristo del elemento divino con el elemento humano. Las páginas que Gregorio dedica en el *Contra Eunomium* a las cuestiones propiamente cristológicas son de un gran valor. Señalemos algunos argumentos.

Casi en el comienzo de este libro, Gregorio acepta sin ninguna reticencia la afirmación eunomiana de que el mismo Señor es Hijo del Dios viviente e hijo del hombre<sup>45</sup>. Como es natural, el Niseno acepta la afirmación eunomiana para apoyarse en las coincidencias esenciales a ambas filiaciones desvelando así las contradicciones internas de Eunomio. Cristo se llama hijo del hombre —argumenta—, porque recibe la *sustancia* del hombre. En consecuencia, se llamará Hijo de Dios, porque recibe la *sustancia* de Dios. Esta afirmación —continúa gozoso— constituye el argumento más poderoso de la verdad. Y añade dos interesantísimas consideraciones: una en torno a la mediación de Cristo, y otra al uso correcto de los nombres.

Es clara la gran diferencia existente entre el pensamiento de Gregorio y el de Eunomio, y, en definitiva, el de Arrio. Esta diferencia se hace especialmente palpable al considerar cómo conciben la naturaleza de la mediación de Cristo. Eunomio concibe esta mediación como la de un ser cuya naturaleza es intermedia entre Dios y el hombre; Gregorio la concibe como la mediación que tiene lugar *en* y *por* la unidad personal de Cristo:

«De hecho, que el Hijo es mediador entre Dios y los hombres (...) lo muestra sobre todo el nombre de Hijo, porque tal nombre se adapta igualmente a ambas naturalezas, a la divina y a la humana. En efecto, el mismo es Hijo de Dios e hijo del hombre según la economía, a fin de que, siendo común a una realidad y otra, pudiese unir en sí mismo las realidades separadas por naturaleza»<sup>46</sup>

45. Id., *Contra Eunomium*, III, 91, GNO I/II, 35.

46. *Ibid.*, ed. cit., 362.

La discusión en torno a Hch 2, 36 —*Dios lo hizo Señor y Cristo*— da ocasión a Gregorio para presentar un esbozo de su cristología; le permite incluso desarrollar una incipiente especulación en torno a las reglas de la *communicatio idiomatum*: la palabra *hecho*, argumenta Gregorio, ha de atribuirse a lo humano de Jesús. Pero lo humano y lo divino no constituyen dos Cristos, sino un solo Cristo. El lenguaje técnico, por así decirlo, es aún impreciso, pero la idea emerge con claridad: es el Hijo eterno el que ha asumido el dolor de la pasión. El misterio está aquí, en la unidad de Cristo que permite al Verbo la comunión con los padecimientos del siervo:

«Aquel que no puede ser abarcado por nada excepto por sí mismo, y el Padre y el Espíritu Santo a causa de su inexpresable e inaccesible majestad, tuvo fuerza para descender, para entrar en comunión con la naturaleza débil»<sup>47</sup>.

La encarnación viene concebida como una iniciativa del Verbo, el cual toma sobre sí a la naturaleza humana, comunicándole en forma inefable a su propio ser y entrar así en comunión con lo humano. Las expresiones nisenas se suceden buscando recalcar la unidad de un solo Cristo a partir de la *communicatio idiomatum*:

«Él tomó sobre sí la entera sustancia humana en la cual había habitado, y unió su poder vivificador a la naturaleza mortal y efímera»<sup>48</sup>. «Se ha anonadado, en efecto, la naturaleza divina para hacerse comprensible a la naturaleza humana, y ha sido renovado el elemento humano convertido en divino gracias a su mezcla con el elemento divino»<sup>49</sup>.

### *El adversus Apolinarium*

Los textos especulativos más extensos sobre la encarnación del Verbo y la unidad de Cristo se encuentran en el *Adversus Apolinarium*. En efecto, la refutación de Apolinar no sólo comportaba la defensa de la perfecta humanidad de Cristo, sino que incluía también el perfilar la noción de encarnación. En el *Adversus Apolinarium*, el lenguaje cristológico-

47. SAN GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium*, III, 37, GNO I/II, 120-121.

48. *Ibid.*, III, 52, GNO I/II, 126.

49. *Ibid.*, III, 67, GNO I/II, 131.

co de Gregorio se ha vuelto más preciso que en los escritos anteriores. Y, sobre todo, Gregorio aparece seguro de su pensamiento en lo que respecta a los atributos de la Divinidad y a las consecuencias que implican al hablar de la encarnación. En muchos pasajes del *Adversus Apolinarium*, Gregorio prosigue y amplía la argumentación cristológica que ha utilizado en el *Contra Eunomium* III<sup>50</sup>.

Los capítulos 20-21 constituyen uno de los pasajes más significativos del *Adversus Apolinarium*. Gregorio presenta aquí una síntesis cristológica siguiendo paso a paso el himno de Filipenses 2, 5-11. Ofrece un magnífico ejemplo de cristología descendente: el Verbo es perfecto Dios, toma sobre sí un hombre perfecto, y forma con él una estrecha unidad; se hace obediente hasta la muerte, y recibe un nombre que está sobre todo nombre<sup>51</sup>.

La divinidad es descrita con los atributos ya enumerados en el *Contra Eunomium*. Antes de la κένωσις, el Verbo ya existía en la plenitud de la divinidad (ἐν τῷ πλερώματι τῆς θεότητος), es decir, ya era inaccesible e inabarcable, inefable, perfecto. Al encarnarse, tomó sobre sí nuestra naturaleza, pequeña, débil y limitada, abajando su gloria al unirse a una naturaleza de igual medida que nuestra naturaleza. Para referirse a la iniciativa del Verbo en la encarnación, Gregorio utiliza casi en exclusiva el verbo λαμβάνω. No tiene nada de extraño: es el verbo que utiliza el texto paulino que está comentando. Para referirse a la unión como tal, Gregorio utiliza el término *henosis* con abundancia. He aquí un párrafo elocuente:

«Ahora, pues, el Altísimo se humilló a sí mismo por medio de la unión (ἐνώσεως) con la pobreza de nuestra naturaleza. Habiéndose unido (ἐνωθεὶς) a la forma de siervo que tomó (ἔλαβε), y habiéndose hecho uno (ἐν) con ella, se hace habitante (οἰκειοῦται) de los padecimientos del siervo (...). No porque fuese herida la divinidad, sino porque el hombre, cuya naturaleza era capaz de ser herida, había sido adherido (προσφύεις) a la divinidad por medio de la unión (ἐνώσεως)»<sup>52</sup>.

50. Gregorio encuentra cierta relación entre las posiciones de Eunomio y Apolinar. Cfr. p.e, *Ant. adv. Apolinarium*, 28, GNO III/I, 174.

51. Estudié hace años este pasaje en *Kénosis, exaltación de Cristo y apokatástasis en la exégesis a Filipenses 2,5-11 de San Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 3 (1971) 301-340.

52. SAN GREGORIO DE NISA, *Ant. adv. Apolinarium*, 21, GNO III/I, 160.

El movimiento de la encarnación está perfectamente descrito: es el Verbo quien une a sí mismo la naturaleza humana. Gregorio insiste en defender al mismo tiempo la unidad y la distinción en Cristo.

El texto paulino prosigue hablando de que Dios da a Cristo el nombre que está sobre todo nombre (Flp 2, 9). Este verso permite a Gregorio subrayar la unidad de Cristo practicando una vez más la *communicatio diomatum* en una de las cuestiones más personales y queridas para él: la cuestión del nombre. La unidad de Cristo hace realidad esta paradoja: en Cristo, lo divino, que está por encima de todo nombre, recibe un nombre; al mismo tiempo, lo humano —que puede ser definido— es elevado hasta el punto de estar sobre todo nombre. La razón de esta paradoja estriba en que lo divino y lo humano se han convertido en uno a causa de la unión: *ἔν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε*. Pero este texto ya lo hemos mencionado al hablar de la importancia del nombre para Gregorio de Nisa. No insistamos más en él.

Uno de los avances cristológicos más importantes tendrá lugar mediante los cuatro adverbios utilizados por el Concilio de Calcedonia para dejar fuera de duda que, en Cristo, la unión de naturalezas se produce con una total intimidad, pero sin que ambas naturalezas se confundan entre sí. El Concilio de Calcedonia buscó en los adverbios el equilibrio necesario entre la tendencia alejandrina y la antioquena: hay un solo Cristo, sin que la diferencia entre las naturalezas sea borrada por la unión (*ἔνωσις*), pero sin que la diferencia sea obstáculo para una estrechísima unidad personal, porque ambas naturalezas están unidas sin confusión y sin división.

Gregorio utiliza estos términos —y sobre todo estos pensamientos— en el *Adversus Apolinarium*, aunque no todos en su forma adverbial. La encarnación tiene lugar sin que exista una mezcla entre lo humano y lo divino: no hay confusión entre ambas naturalezas, porque la unión entre lo divino y lo humano tiene lugar sin que ninguna cambie, *ἀτρέπτως*:

«Y de este modo se humilló a sí mismo, viniendo a ser hombre sin mutación (*ἀτρέπτως*)»<sup>53</sup>.

53. SAN GREGORIO DE NISA, *Ant. adv. Apolinarium*, 21, GNO III/I, 160.

Podría parecer entonces que la unión de las dos naturalezas consiste en una yuxtaposición, ya que están unidas sin *mutación* alguna. Gregorio corrige esta visión con los otros dos adverbios que utilizará Calcedonia. En Cristo, las naturalezas no se confunden, pero están unidas inseparablemente. Trata el asunto al hablar de la muerte y resurrección de Cristo. La muerte es *separación* (*χωρισμός*) del alma y del cuerpo; sin embargo, la divinidad no se separa ni del alma ni del cuerpo de Cristo, sino que por la indivisibilidad (*τῶ ἀδιαιρέτῳ*) que le es propia conduce hacia la unidad a lo que se había separado por la muerte<sup>54</sup>.

Para defender esta inseparabilidad, Gregorio utiliza el mismo argumento escriturístico que utilizará la teología posterior: los dones de Dios son sin arrepentimiento (cfr. Rm 11, 29). La observación nisena tiene lugar describiendo la muerte de Cristo: el Verbo,

«uniéndose a sí mismo a ambos, al cuerpo y al alma, no se separa (*χωρίζεται*) de ninguno (...) sino que, aún estando separada el alma del cuerpo, no se separa (*χωρίζεται*) de ninguno de los dos»<sup>55</sup>.

El mismo tema vuelve a aparecer al final del *Adversus Apolinarium*:

«La naturaleza divina, habiéndose unido al alma y al cuerpo, y hecha una con ambos (*ἐν πρὸς ἑκάτερου εἰνομένη*), puesto que los dones de Dios son sin arrepentimiento (Rom 11, 29), no se separa (*ἀποχωρεῖ*) de ninguno de los dos, sino que permanece constantemente junto a ellos»<sup>56</sup>.

Concluyamos nuestro recorrido por el *Adversus Apolinarium* citando el comienzo del capítulo 54, donde Gregorio resume y formula con brevedad su pensamiento:

«Quienes dicen que nosotros decimos que padeció el hombre, no Dios, oigan qué es lo que decimos: confesamos que la divinidad estaba en aquél que padecía, no que la naturaleza impassible se haya convertido en pasible»<sup>57</sup>.

Esta es la cuestión a expresar con el lenguaje más claro posible: padece Dios en el hombre sin que la naturaleza divina se haya convertido

54. SAN GREGORIO DE NISA, *Ant. adv. Apolinarium*, 17, GNO III/I, 154.

55. *Ibid.*, 17, GNO III/I, 153-154.

56. *Ibid.*, 54, GNO III/I, 224.

57. *Ibid.*, 54, GNO III/I, 223.

en pasible: hay unidad de sujeto, no confusión de naturalezas. Gregorio intentó explicarlo con su gran riqueza de imágenes y de vocabulario. Quizás haya sido más feliz en los textos de tan vigor poético que en los más estrictamente especulativos, pero en unos y en otros manifiesta igual claridad en las líneas fundamentales de su cristología.

\* \* \*

La cristología nisena brilla más por su perfección teórica que por su precisión terminológica. La consideración de los atributos divinos y la teología apofática que ya se encuentran vigorosamente presentes en Gregorio, influyen decisivamente en su concepción de la unión hipostática. Esta unión no ha podido acontecer mediante una mezcla de lo humano y lo divino. Tampoco puede concebirse como si lo humano limitase o circunscribiese a lo divino. Los capítulos de la *Oratio Catechetica* dedicados a la encarnación son elocuentes a este respecto.

No es de extrañar que los párrafos más elocuentes sobre la unión hipostática aparezcan precisamente en sus escritos espirituales y al hilo de hermosísimas citas de la Sagrada Escritura. Le siguen los párrafos que dedica al asunto en las obras dogmáticas, equilibrados, pero con menos vigor expresivo. También en estos escritos es más clara la descripción del hecho y la argumentación aducida que los términos utilizados. El aspecto técnico del lenguaje cristológico está aún en sus comienzos. Gregorio utiliza el término *πρόσωπον* con el concreto significado de persona<sup>58</sup>, pero sin que sobre este término descansa el peso de su doctrina cristológica. Lo mismo sucede con el término *ὑπόστασις*<sup>59</sup>.

La cristología nisena descansa sobre su doctrina espiritual y sobre su gran sentido de la trascendencia divina. También sobre el pensamiento tan

---

58. Así p.e., en el *Ant. adv. Apolinarium*, 35, GNO III/I, 185, 1 (Apolinar afirma que nosotros decimos que hay dos personas (dúo prósopa). Cfr. también *Ant. adv. Apolinarium*, 37 (GNO III/I, 190, 29), referido a la persona de Apolinar. También utiliza el término *hypóstasis* aplicándolo a la cristología.

59. La aplicación del término *hypóstasis* en el terreno cristológico se insinúa ya en el *Ant. adv. Apolinarium*, 54: la naturaleza humana recibe su subsistencia (*τῆν ὑπόστασιν*) de la unión del alma y el cuerpo; la fuerza del Altísimo obra en la Virgen María por medio del Espíritu que da la vida, el cual toma la materia de este cuerpo virginal, y de esta forma «fue hecho el hombre verdaderamente nuevo, el primero y el único que recibió este modo de subsistencia (*τρόπος τῆς ὑποστάσεως*)» (GNO III/I, 223, 25-224, 1). Pero obviamente esto no significa que el término *hypóstasis* haya sido significativo en el Niseno para clarificar la unidad de Cristo.

enérgicamente defendido por su amigo el de Nacianzo de que lo que no fue tomado no fue curado. Este pensamiento le llevaba a aceptar la encarnación en toda su radicalidad y en toda su plenitud<sup>60</sup>. Así se ve en su lucha contra Apolinar. De ahí que su lenguaje cristológico, a veces imperfecto desde el punto de vista técnico, deba ser leído desde su pensamiento, y no al revés. Y el pensamiento niseno es claro, pues se deduce con facilidad del modo en que pone en práctica la *communicatio idiomatum*.

Y sin embargo, Gregorio es consciente de que la perfección en el lenguaje es importantísima también en cristología. Buena muestra de ello es la forma en que recrimina a Apolinar el uso intencionado del término *σάρκωσις* como si Apolinar quisiese encerrar ya toda su doctrina en esta sola palabra<sup>61</sup>. Sin embargo, como es lógico, incluso en este libro, Gregorio utiliza también el término *σάρκωσις* para referirse a la encarnación, sobre todo en su forma verbal. Lo utiliza muy pocas veces<sup>62</sup>. Utiliza también el verbo *ἐνανθρωπήω* que, polemizando con Apolinar, designa mejor el hecho de que el Verbo toma sobre sí al hombre entero —cuerpo y alma—, es decir, que la encarnación es una auténtica humanación<sup>63</sup>.

El uso cristiano de los términos y conceptos filosóficos encuentra en Gregorio un buen ejemplo. Gregorio profesa un gran aprecio por la filosofía y una atención esmerada a las cuestiones del lenguaje. Gregorio se entiende a sí mismo como un cristiano que ha recibido una doctrina revelada que debe transmitir en una sucesión ininterrumpida de *paradoxis*; la filosofía ha de estar al servicio de la claridad de pensamiento y del rigor con que se explica la doctrina de la fe. Lo mismo sucede con el lenguaje. Tiene una gran importancia, porque la palabra está al servicio de la realidad que intenta reflejar. El saber usarla es vital para el teólogo. Pero cuando ese uso se convierte en coartada para adular la verdad, semejante forma de proceder le parece despreciable. Por eso echó en cara a Eunomio que no era un auténtico filósofo, sino sólo un *tecnólogo*. Y es que, para Gregorio, mucho más importante que el nombre es el ser de

60. La argumentación era sencilla y eficaz: el hombre tenía necesidad de ser curado en todas las dimensiones de su ser. Ha sido curado en todas ellas. Luego ha sido asumido en todas ellas (cfr. San Gregorio de Nacianzo, *Epistola* 101, 32).

61. Así se ve en el comienzo del *Ant. adv. Apolinarium*, 2 y 3, GNO III/I, 132-135.

62. Cfr. p.e., *Ant. adv. Apolinarium*, 44, GNO III/I, 205, 4. Cfr. también, *ibid.*, 143.

63. Cfr. p.e., *ibid.*, 9, GNO III/I, 143, 7-12.

las cosas, pues es éste —y no su denominación por el lenguaje humano— lo que las hace inteligibles<sup>64</sup>.

Quizás nada mejor para comprender la postura de Gregorio que recordar que él es ante todo un hombre de Iglesia, dotado de una magnífica cultura y de un gran vigor intelectual, que le permiten realizar una síntesis coherente de sus vastos conocimientos y de la cultura de su época con la fe cristiana. Él intenta ser un hombre de Iglesia, que pone al servicio de la fe su formación retórica y su cultura filosófica.

La diferencia que separa a Gregorio de Eunomio es, pues, abismal. Pero el lenguaje cristológico de Gregorio está todavía en formación. Eso explica el que este lenguaje haya causado inquietud algunas veces. Me refiero a que algunos le han tachado de nestorianismo, mientras que otros lo han considerado peligrosamente cercano al monofisismo. Se trata sencillamente de los malentendidos inevitables que provoca un vocabulario imperfecto sacado de contexto. J.R. Bouchet lleva razón cuando advierte que si se considera el vocabulario nicensino en su verdadero contexto, es fácil captar la fuerza con que Gregorio contempla el dinamismo del misterio del Salvador<sup>65</sup>. Indiscutiblemente esta fuerza se muestra en toda su plenitud en los escritos espirituales.

En el itinerario que va desde Nicea a Calcedonia, Gregorio ofrece una visión bien precisa de la doctrina cristológica, aunque use una terminología que resulta fluctuante e imprecisa. La visión teológica es más equilibrada que su terminología. A esta visión teológica seguirá más tarde un lenguaje más apropiado. Y ese lenguaje más adecuado ayudará a su vez a una más profunda visión cristológica.

Lucas F. Mateo-Seco  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

---

64. Cfr. J.L. ILLANES, *Sofística y verdad en el comienzo del Contra Eunomio*, en L.F. MATEO SECO (ed.), *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona, 237-246.

65. Cfr. J.R. BOUCHET, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse*, «Revue Thomiste» cit., 582.