

# LA CRISTOLOGÍA DE GREGORIO DE NISA DESDE LA PERSPECTIVA DEL II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA

GIULIO MASPERO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. EL II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA. 3. EL NISENO JUSTINIANO. 4. LOS DOS HIJOS. 5. *THEOLOGIA* Y *OIKONOMIA*. 6. CRISTO HOMBRE Y SU VIDA TERRENA. 7. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA. 8. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* La cristología de Gregorio de Nisa es generalmente considerada correcta en la substancia, pero deficiente en la forma, en cuanto su terminología sería todavía demasiado primitiva. Sin embargo, desde la perspectiva del II concilio de Constantinopla, se descubre que el pensamiento niseno ha ejercido una clara influencia sobre Justiniano, como se desprende de un análisis de las citas patrísticas en las obras del emperador. En concreto, la afirmación de la posibilidad de distinguir las dos naturalezas en la unión hipostática sólo con la razón (*theôria*) otorga a la cristología de Gregorio una admirable perfección, incluso a nivel terminológico.

*Palabras clave:* Cristología, Gregorio de Nisa, Justiniano.

*Abstract:* Gregory of Nyssa's Christology is generally considered correct in its content, but insufficient in its terminology, seeming primitive and unrefined. But the viewpoint of the Second Council of Constantinople is different, since it becomes clear that Gregory's thought had a great influence over Justinian thought, as shown by an analysis of the patristic quotations in the Emperor's works. A high level of perfection (even terminological), is bestowed upon Gregory's Christology by the clear affirmation that distinguishing the hypostatic union of the two natures with reason (*theôria*) alone is possible.

*Keywords:* Christology, Gregory of Nyssa, Justinian.

## 1. INTRODUCCIÓN

La cristología de Gregorio de Nisa ha sido criticada por su terminología y su imprecisión<sup>1</sup>. En defensa del Niseno han salido diversos estudiosos expertos en su obra y su pensamiento<sup>2</sup>. La cristología de Gregorio es difícil porque se sitúa al comienzo de las disputas teológicas sobre la unión hipostática y por eso utiliza vocablos como *mixis* y *anakrasis*, que más tarde adquirirán un sentido monofisita<sup>3</sup>. Pero, en el contexto niseno, estos mismos términos deben ser interpretados desde la perspectiva de la afirmación clara de la *communicatio idiomatum* y de la posibilidad de distinguir en la unión hipostática las dos naturalezas sólo con la razón (*theôria*).

1. Cfr. J. TIXERONT, *Histoires des dogmes*, II, Paris 1909, 128-130 y A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 540-541.

2. Cfr. J.R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse», *RThom* 68 (1968) 533-582; L.F. MATEO-SECO, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», *ScrTh* 35 (2003) 89-112 e IDEM, «Cristología e Linguaggio in Gregorio di Nissa», in C. MORESCHINI y G. MENESTRINA (eds.), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Trento 11-12 dicembre 1997, Brescia 1999, 227-249. Por ejemplo, B. Duvick ha escrito: «Gregory's mediation between the Monophysitism of Apollinarius and the two-nature Christology of the Antiochene school is preparatory to the reconciliation of Cyrill's and Nestorius' position» (B. DUVICK, «The Trinitarian Tracts of Gregory of Nyssa», in H.R. DROBNER y A. VINCIANO (eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, Brill, Leiden 2000, 584-585, n. 17). Sobre la cristología nisena, en general, véase, L.F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, EUNSA, Pamplona 1978; E. MOUTSOULAS, *Hê sarkôsis tou Logou kai hê theôsis tou anthrôpou*, Culture et Vérité, Atenas 1965 y B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Culture et Vérité, Brepols 1994. El problema de la interpretación de la teología de Gregorio ha sido recientemente revitalizado por el grupo coordinado por S. Coakley, de la Harvard Divinity School (S. COAKLEY [ed.], *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Malden 2003, reedición del n. 18 de la revista *Modern Theology*, de octubre 2002), en particular el artículo de B.E. DALEY, titulado «Divine Transcendence And Human Transformation: Gregory Of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology» (497-506 de la revista).

3. Gregorio utiliza esta terminología para expresar la indisolubilidad de la unión de las dos naturalezas, de manera semejante a cómo en la física la mezcla de dos líquidos es un proceso irreversible. Los monofisitas utilizarán más tarde *mixis* y *anakrasis* para afirmar que Cristo es sólo de dos naturalezas, y no en dos naturalezas, como dirá el símbolo de Calcedonia. La posición herética es que en Cristo la naturaleza humana desaparece en la unión con la divina. Mientras que el concilio declara que la diferencia de las naturalezas no es suprimida por la unión (cfr. Concilio de Calcedonia, *Definitio*, DS 301-303). Posteriormente el II Concilio de Constantinopla afirmará que las dos naturalezas que permanecen en la unión pueden ser distinguidas sólo por la razón, en cuanto que cada una de las dos sigue con sus propiedades específicas, pero de forma inseparable en la unidad concreta de Cristo.

Preocupación principal de Gregorio es dejar claro que las propiedades pasan dinámicamente de una naturaleza a la otra. De hecho el juicio sobre la cristología nisena cambia radicalmente si se toma la perspectiva del final de las disputas cristológicas, en concreto del II concilio de Constantinopla<sup>4</sup>. En este contexto la concepción de Gregorio se revela extremadamente equilibrada y acertada, incluso paradójicamente a nivel terminológico. Este mismo adelantarse a su tiempo es la fuente tanto de la complejidad como de la profundidad de la cristología nisena.

El presente estudio nace de un análisis extenso del uso de la terminología relativa al concepto de *oikonomia* en las obras de Gregorio<sup>5</sup>. Como era de esperar, ese análisis ha proporcionado de forma natural un esbozo y una visión de conjunto de la cristología de Gregorio. En este trabajo se intentará mostrar su directa influencia sobre el II concilio de Constantinopla, mediante un análisis de las citas nisenas en las obras del emperador Justiniano, para esbozar, después, una exposición de los elementos fundamentales de la concepción gregoriana de la unión hipostática, enmarcados en su contexto, poniendo así de manifiesto su equilibrio.

## 2. EL II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA

La clave de lectura principal de la cristología de Gregorio debe ser su concepción dinámica de la unión de las dos naturalezas en Cristo, que se explicita en la afirmación de la posibilidad de distinguirlas sólo con la razón (*theôria*). Si esto es verdad, sería plausible esperar una influencia directa de la cristología nisena en las discusiones del II concilio de Constantinopla<sup>6</sup>. Debido a la complejidad del período histórico en

4. Sobre el VI siglo y las disputas sucesivas al Concilio de Calcedonia véase A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II/2, Herder, Freiburg im Breisgau 1986, junto con el artículo Ch. MOELLER, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle», in A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon*, I, Würzburg 1951, 637-720, mientras una visión sintética se encuentra en B. SESBOUË y J. WOLINSKI, *Le Dieu du Salut*, Paris 1994, 417-428.

5. G. MASPERO, *ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ e ΙΣΤΟΡΙΑ: la teologia della storia di Gregorio di Nissa*, Tesis *pro manuscripto*, Pamplona 2003 (Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologiae, 45 [2003] 383-451).

6. El comienzo del siglo VI puede ser definido como el verdadero inicio de la *escolástica*, porque entonces empezó a utilizarse el argumento patrístico y se multiplicaron los florilegios (cfr. Ch. MOELLER, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle», in A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon*, I, Würzburg 1951, 637-638).

cuestión<sup>7</sup>, un método de verificación rápido y eficaz puede ser el estudio de las citas patrísticas de Justiniano, verdadero promotor e inspirador del concilio<sup>8</sup>. El papel del emperador no ha sido meramente político, como se refleja en sus escritos: aquí se nota el trabajo de sus teólogos y expertos en la doctrina de los Padres<sup>9</sup>.

El análisis se facilita con los índices del trabajo de Amelotti, que abarcan también los textos contenidos en la clásica edición de los tres principales escritos dogmáticos de Justiniano, obra de E. Schwartz<sup>10</sup>.

Se nota inmediatamente que Justiniano cita autoridades latinas junto a las griegas. Entre éstas, destaca Cirilo, que es lógicamente el más citado. Siguen Atanasio acompañado por los tres Capadocios: Gregorio de Nisa es citado once veces.

El interés por la teología de los Capadocios es inevitable después de Nestorio, que introdujo en el ámbito cristológico la terminología trinitaria de estos autores<sup>11</sup>. Además el examen de las citas patrísticas en la obra de Justiniano muestra que sólo Cirilo y los Capadocios son citados como autoridades para probar la afirmación de la posibilidad de distinguir las dos naturalezas en la unión hipostática sólo intelect-

7. El período está atrayendo cada vez más el interés y los esfuerzos de los estudiosos, encaminados a lograr una síntesis y una presentación satisfactoria de esta compleja época (cfr. F. CARCIONE, «La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia in Oriente tra V e VI secolo», in A. DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano 2003, 74). C. Dall'Osso subraya la falta de ediciones críticas de la mayoría de las obras incluso de los autores más importantes y la necesidad de profundizar en los estudios (cfr. C. DALL'OSSO, «La cristologia nella teologia bizantina del secolo VI», in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazaret ... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Milano 2000, 208). Véase también P.T.R. GRAY, *The defense of Chalcedon in the East, 451-553*, Brill, Leiden 1979.

8. Cfr. K.H. UTHEMANN, «Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe», *Augustinianum* 39 (1999) 5-83.

9. «Come teologo resterebbe personalmente un dilettante, mentre i suoi scritti non sono affatto diletantistici» (M. AMELOTI y L. MIGLIARDI ZINGALE (eds.), *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano 1977, xxix).

10. E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, Milano 1973 (segunda edición a cargo de M. Amelotti, R. Albertella y L. Migliardi Zingale).

11. Cfr. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 265. Ch. Moeller parece introducir, a este propósito, una falsa oposición entre *theologia* y *oikonomia*, que es ajena a la concepción de los Capadocios (cfr. Ch. MOELLER, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI-me siècle», in A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon*, I, Würzburg 1951, n. 51, 658).

tualmente (*kat'epinoian*). El análisis teológico revela, luego, que Justiniano vuelve a los Capadocios para reinterpretar la doctrina de Cirilo en sentido realista. De hecho la *theôria monê* puede ser leída en dos maneras muy distintas: como distinción puramente abstracta y no real o como distinción real, pero en una unidad concreta tan profunda que sólo el pensamiento llega a distinguir las propiedades de las dos naturalezas.

M. Simonetti afirma que Justiniano reinterpreta las afirmaciones de Cirilo en sentido neocalcedoniense, aprovechándose de la incertidumbre terminológica de éste para entender la distinción en sentido no puramente abstracto, sino real<sup>12</sup>.

El estudio detenido de las citas sugiere que es justo la teología capadocia lo que permite a Justiniano y a sus teólogos esta reinterpretación. En efecto, de las veintisiete citas atanasianas ninguna es relativa al tema de la *theôria monê*, mientras la autoridad principal es, naturalmente, Cirilo, que es citado sesenta veces, de las cuales por lo menos tres son relativas al tema<sup>13</sup>. Los escritos de Basilio aparecen ocho veces en las obras de Justiniano y sólo un texto se refiere a la cuestión en examen<sup>14</sup>. Gregorio de Nazianzo es citado dieciseis veces y entre éstas se encuentra un texto del *De Filio*, que es utilizado en dos ocasiones y se refiere a la necesidad de distinguir las dos naturalezas intelectual (*tais epinoiais*) y terminológicamente<sup>15</sup>.

Extremamente significativa es la página 142 del *Edictum rectae fidei* donde el *kata monên tèn theôrian diaireisthai* de Cirilo, citado en 142, 25 (cfr. n. 13), es seguido inmediatamente por los textos de Basi-

12. Cfr. M. SIMONETTI, *Il Cristo*, II, Milano 1986, n. 21, 628. Justiniano cita la epístola 45 de Cirilo (*Acta conciliorum oecumenicorum* I/1, 6, 153, 23-154, 3, Berlin 1965) en el *Contra monophysitas* (17, 1-18, 1; E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Iustiniens*, Milano 1973, 12, 30-32) interpretando inmediatamente las afirmaciones cirilianas en sentido realista (*ibid.*, 12, 33-39).

13. Se trata del texto ya visto en la nota anterior, acompañado por otra cita contenida en la misma obra (SCHWARTZ, 22, 5-8) y por el famoso «*kata monên tèn theôrian diaireisthai*» del *Edictum rectae fidei* (SCHWARTZ, 142, 25).

14. Se trata del *Adversus Eunomium*, PG 29, 704C, citado inmediatamente después del último texto ciriliano de la nota anterior, en *Edictum rectae fidei* (SCHWARTZ, 142, 28).

15. Es el *De Filio* 8, 8 (J. BARBEL, *Die fünf theologischen Reden*, Düsseldorf 1963, 170-216), que aparece en el mismo *Edictum rectae fidei* (SCHWARTZ, 142, 34) y en el *Contra monophysitas* (SCHWARTZ, 50, 10).

lio en 142, 28 (cfr. n. 14) y de Gregorio de Nazianzo en 142, 34 (cfr. n. 15). Toda la argumentación culmina con el texto más largo de la serie: la afirmación de que sólo el pensamiento (*epinoia*) divide en dos lo que se ha convertido en una única realidad por amor de los hombres (*philanthrôpia*) de *Contra Eunomium* II, GNO I, 138, 28-139, 17 (142, 37-144, 10).

Y para que no se atribuya la pasión de la cruz a la naturaleza inmaculada (*akêratos*), con otras expresiones (Pablo) rectifica más claramente semejante error, llamándole *mediador entre Dios y los hombres* (1 *Tm* 2, 5) y hombre y Dios, para que, puesto que las dos afirmaciones se refieren a la única realidad (*ta duo peri to hen*), se pueda entender lo que es conveniente con respecto a la una y a la otra: la impassibilidad en el caso de la Divinidad y la economía de la pasión (*hê kata to pathos oikonomia*) en el caso de la humanidad. Puesto que es el pensamiento (*epinoia*) que divide en dos lo que se ha convertido en una única realidad por amor de los hombres (*philanthrôpia*) y que es distinto por la razón (*logos*), (Pablo), proclamando lo que es superior y que está por encima de toda mente, ha utilizado los más elevados de los nombres, llamándole *por encima de todas las cosas Dios* (*Rom* 9, 5), *gran Dios* (*Tit* 2, 13), potencia y sabiduría de Dios (cfr. 1 *Cor* 1, 24) y con los atributos de la misma especie. Y cuando describe toda experiencia de los dolores, asumida por las necesidades de nuestra debilidad, nombra a los dos en el mismo tiempo a partir de lo nuestro, llamándolo hombre, sin extender a la otra naturaleza lo que es manifestado por el término, sino de manera que quedara salvaguardado lo que corresponde a la piedad a propósito de los dos<sup>16</sup>.

Este texto es especialmente relevante para Justiniano, porque su parte más significativa (GNO I, 138, 28-139, 6) es citada también en el *Contra monophysitas* (54, 10-13): sólo el pensamiento (*epinoia*) y la razón (*logos*) pueden dividir lo que se ha convertido en una única realidad por amor de los hombres. En el interior de la unidad absoluta de las dos naturalezas, la mente puede distinguir las propiedades de cada una, que a su vez se reflejan en los nombres utilizados por Pablo. Como siempre el razonamiento niseno procede de la Escritura.

16. *Contra Eunomium* III, 14, 6-15, 12; GNO II, 138, 28-139, 17.

### 3. EL NISENO JUSTINIANO

Así la página 142 del *Edictum rectae fidei* hace evidente, incluso a la vista, el papel de la cristología capadocia, y nisena en particular, en la reinterpretación en clave neocalcedonense de Cirilo por parte de Justiniano.

Para la argumentación teológica de este último es esencial la afirmación de la distinción entre naturaleza e hipóstasis, porque sólo a partir de ella se puede entender la unión hipostática. Por eso el primer paso se sitúa a nivel de inmanencia trinitaria, con una cita nisena, que acompaña otros textos de Basilio y de Gregorio de Nazancio:

En efecto la propiedad de las hipóstasis hace clara e inconfusa (*asygchyton*) la distinción (*diastolên*) de las personas (*prosôpôn*), pero un único nombre, prescrito en la exposición de la fe, nos expone claramente la unidad de la esencia de las personas (*prosôpôn*) en la fe, esto es el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De hecho mediante estos términos no aprendemos una diferencia de naturaleza, sino sólo las propiedades que proporcionan conocimiento de las hipóstasis<sup>17</sup>.

Nótese que aparece, aquí, el adjetivo *asygchyton*, que se verá más adelante en un contexto cristológico<sup>18</sup>. De hecho Gregorio utiliza los cuatro adjetivos retomados después en forma adverbial por el símbolo de Calcedonia (*asygchyton*, *atreptos*, *adiaretos*, *achôristos*) tanto en ámbito cristológico como trinitario<sup>19</sup>.

Justiniano se apoya en la doctrina trinitaria de los Capadocios para afirmar la distinción entre naturaleza e hipóstasis. Sólo en este marco terminológico se puede entender la necesidad de distinguir las dos naturalezas en Cristo, cuya unidad es fundamentada en la unicidad de la Persona. La disputa sobre el monofisismo es así puesta en relación directa con las discusiones entre Gregorio de Nisa y Apolinar. Éste enseñaba que era imposible que Cristo fuese perfecto Dios y perfecto hom-

17. *Refutatio confessionis Eunomii*, 12, 4-13, 2; GNO II, 317, 20-27; SCHWARTZ, 70, 3-7.

18. Cfr. n. 57 en la página 20 del presente trabajo.

19. Cfr. las voces correspondientes en F. MANN, *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Brill, Leiden 1999-2001.

bre, porque de esta forma no hubiera podido ser uno: «si un Dios perfecto se hubiese unido a un hombre perfecto, serían dos» (*ei anthrôpôi teleiôi synêphthê theos teleios, duo an êsan*)<sup>20</sup>.

Para aclarar la cuestión, Justiniano introduce en el *Contra monophysitas* (72, 6-74, 2) una larga cita nisena, sacada del *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, (GNO III/1, 194, 6-196, 5). Su comienzo es una cáustica confutación de la *aritmética* de Apolinar:

¿No ha visto, ese noble hombre, a los niños cuando a veces cuentan los dedos de la mano? Ellos, contando el pequeño junto con el más grande, llaman uno al que es de dimensiones menores y uno al que sobresale en tamaño, pero dicen que son dos, si calculan los dos uno junto con el otro. En efecto, todo número es una síntesis de unidades (*monadôn*) y significa como suma el resultado de la composición de éstas<sup>21</sup>.

Gregorio demuestra que dos realidades individuales se cuentan siempre como dos, aunque exista entre ellas una diferencia cualitativa. Con más razón eso vale si las realidades son iguales. El hereje, al contrario, enseñaba que una realidad perfecta y una imperfecta o incompleta deben ser contadas como una única realidad. En cambio, para Gregorio, justo en el caso de la unión de dos realidades opuestas e inconciliables, como ocurre en la unión hipostática, es más evidente que hay que contar las dos, sin poderlas considerar una unidad.

El fondo de la cuestión es que Apolinar, como Eunomio, se queda en una consideración únicamente *cuantitativa* de la relación entre criatura y Creador, entre tiempo y eternidad. La raíz de las discusiones es la confusión entre *theologia* y *oikonomia*. En efecto Gregorio se puede apoyar en una concepción esencialmente *cualitativa* de la diferencia entre la eterna inmanencia divina y su creación y su actuar en el tiempo. Por esta misma comprensión *cualitativa* el Niseno es capaz de distinguir las dos naturalezas en Cristo, sin separarlas, en cuanto en Cristo es la se-

20. Se trata del fragmento n. 81 (H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, New York 1970, 224), citado en el *Contra monophysitas* (SCHWARTZ, 72, 63). La lección seguida es la citada por Justiniano.

21. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, GNO III/1, 194, 6-12; citado en SCHWARTZ, 72, 6-9.

gunda Persona de la Trinidad eterna la que se une a la naturaleza humana del hombre creado, como suma manifestación de ese Amor que constituye el mismo ser de Dios.

Es evidente, por la continuación de la cita nisena, que la médula de la cuestión se encuentra en la unión de lo eterno con lo temporal. En efecto Apolinar, según lo que relata el Niseno, no quiere reconocer que Cristo posee un intelecto humano precisamente porque el pensamiento del hombre es mudable. Gregorio responde que, si fuera así, el hereje debería rechazar también la carne de Cristo:

En efecto el mismo escritor no puede negar que (la carne) es mudable, esa carne que cambia como vestiduras las edades de la vida, desde la juventud hasta la edad adulta. Cómo podía no ser mudable aquel que al principio fue llevado en brazos por la madre, luego pasó a estar entre los niños, y después entre los muchachos, avanzando así, poco a poco, hacia la edad adulta, hasta llegar a la medida perfecta de la edad del hombre? Entonces, si el intelecto es rechazado por la mutabilidad, por la misma causa no sea atribuida ni siquiera la carne por él (a Cristo), y así se demostrará según su razonamiento que todo el Evangelio es falso, vacía la predicación y vana la fe<sup>22</sup>.

La conclusión es que como Cristo no se contaminó tomando la carne mudable, tampoco se contaminó asumiendo el intelecto. Pero Apolinar insiste en su razonamiento, diciendo que la naturaleza humana no ha sido salvada por la asunción de un intelecto y de un hombre completo, sino por la asunción de la carne, a cuya naturaleza corresponde dejarse guiar: para la naturaleza divina lo natural es gobernar, para la naturaleza de la carne lo natural es ser gobernada. Esta afirmación permite a Gregorio desenmascarar la falacia del hereje, en cuanto éste dice que las dos realidades son una sola, mientras acaba de afirmar su diversidad de naturaleza:

¿Entonces, si se considera en las propiedades opuestas la naturaleza de cada una de las dos, quiero decir de la carne y de la divinidad, cómo es posible que las dos naturalezas sean una sola?<sup>23</sup>

22. *Ibid.*, 195, 1-10; citado en SCHWARTZ, 72, 22-28.

23. *Ibid.*, 196, 3-5; citado en SCHWARTZ, 73, 1-2.

Justiniano se apoya en la autoridad del Niseno para dejar clara la diferencia de las naturalezas, concebidas en términos de relación entre eternidad y tiempo. Se nota siempre la perspectiva soteriológica: si Cristo no ha entrado verdaderamente en el tiempo con su carne y su intelecto, la salvación no es real y la fe es inútil.

Para afirmar la unidad de las dos naturalezas en Cristo, Justiniano acude a la teología de la filiación y a la unicidad del Hijo, características de Gregorio, cuando cita el *Contra Eunomium* II en el *Contra monophysitas* (48, 7-8). La substancia del Padre es, en efecto, la misma del Hijo:

El nombre *hijo* indica la igual comunión (*koinônia*) de la naturaleza en ambos sentidos. De hecho, como (a Cristo) se le dice *hijo de hombre* por el parentesco (*suggeneia*) de su carne con la carne (de la Virgen) de la cual ha sido engendrado, así se le considera también sin duda alguna *hijo de Dios* por la unión (*synapheia*) de su *ousia* con la *ousia* de la cual ha recibido la subsistencia (*hypestê*)<sup>24</sup>.

Y la misma idea se repite poco después (48, 33-36), cuando se cita el admirable texto del *Contra Eunomium* III (1, 92, 5-93, 1; GNO II, 35, 12-19):

Justo esta palabra es la más fuerte defensa (*hoplon*) de la verdad. De hecho, ningún otro nombre indica tanto al *Mediador* (*mesitên*) entre Dios y los hombres<sup>25</sup> —así lo llama el gran Apóstol— como el nombre de *Hijo*, porque éste se aplica de igual forma (*kata to ison*) a las dos naturalezas, bien a la divina, bien a la humana. En efecto el mismo ser es Hijo de Dios y se ha hecho Hijo del hombre en la economía (*kat' oikonomian*), para reunificar en sí, por la comunión (*koinônia*) con ambas (naturalezas), lo que por la naturaleza había sido separado<sup>26</sup>.

24. *Contra Eunomium* III, 1, 91, 7-92, 5; GNO II, 35, 7-12 (citado en SCHWARTZ, 48, 7-9). Ésta es la única cita nisena utilizada por Justiniano donde las variantes entre el original y el texto recibido por los teólogos del emperador son relevantes: al comienzo se habla de la *tên tôn physeôn koinônian*, con naturaleza en plural (SCHWARTZ, 48, 7), y al final se explicita la Persona de la cual el Hijo recibe la subsistencia, con la expresión *tên ek patros synapheian* (SCHWARTZ, 48, 9). Las variantes no aparecen en los códigos de la obra nisena (cfr. aparato crítico en GNO II, p. 35).

25. 1 *Tm* 2, 5.

26. *Contra Eunomium* III, 1, 92, 5-93, 1; GNO II, 35, 12-19.

Es la Filiación lo que une las dos naturalezas. Las citas de Justiniano son fieles a la cristología nisena, en cuanto el razonamiento parte de la diferencia de las naturalezas, para individuar en la Persona del Hijo lo que las reúne en una unidad concreta tan perfecta que el hombre es verdaderamente divinizado y las propiedades de una naturaleza pasan a la otra. En esto se fundamenta la adoración al crucificado, cuya gloria y divinidad hay que reconocer precisamente en su anonadamiento voluntario y misericordioso, como se expone en la cita del *Contra Eunomium II* (GNO 120, 23-121, 7), que aparece en la *Epistula contra tria capitula* (106, 1-8):

Eso es lo que hemos creído a propósito del Crucificado y por esto no dejamos de exaltarlo sobre todas las cosas en la medida de nuestra posibilidad, porque justo Él, que por su grandeza inefable e inaccesible en nada es abarcable (*chôrêtos*) excepto en sí mismo y en el Padre y en el Espíritu Santo, fue incluso capaz de bajar a la comunión (*koinônia*) con nuestra debilidad. Pero ellos (los eunomianos) se fabrican esta prueba de la diversidad según la naturaleza del Hijo con respecto al Padre, esto es el hecho de que el Señor ha sido manifestado en la carne y en la cruz, de tal forma que, mientras la naturaleza del Padre permanece pura en la impassibilidad y de ninguna manera puede asumir la participación (*koinônia*) en la pasión, el Hijo, cambiando la naturaleza en lo que es inferior, fue capaz de llegar hasta la experiencia (*peiran*) de la carne y de la muerte<sup>27</sup>.

La Cruz es gloriosa y las distintas propiedades pueden ser atribuidas a la correspondiente naturaleza, como Gregorio escribe en el *Contra Eunomium III*, (3, 66, 8-67, 6; GNO II, 131, 8-22), texto citado por Justiniano en la *Epistula contra tria capitula* (106, 9-13):

Por eso se dice que la cruz es del Señor de la Gloria<sup>28</sup> y toda lengua proclama que *Jesucristo es el Señor, a gloria de Dios Padre* (*Fil 2*, 11). Y si se deben dividir también las demás realidades de la misma forma, examinemos qué es lo que muere y qué es lo que disuelve la muerte, qué es lo que es renovado (*anakainoumenon*) y qué es lo que se ha anonada-

27. *Contra Eunomium III*, 3, 37, 1-38, 8; GNO II, 120, 23-121, 7; citado en Schwartz, 106, 1-8.

28. Cfr. 1 *Cor 2*, 8.

do (*kenoumenon*). De hecho la Divinidad se anonada, para hacerse abar-cable (*chôrêtê*) por la naturaleza humana, mientras la humanidad es re-novada, hecha divina (*theion*) mediante la unión (*anakraseôs*) con lo Di-vino (*theion*)<sup>29</sup>.

La concepción nisena de la unión hipostática queda, así, reflejada en toda su dinamicidad por las citas del emperador Justiniano, que acu-de a la teología de los Capadocios, y de Gregorio de Nisa específica-mente, para reinterpretar en sentido realista el *theôria monê* de Cirilo y fundamentar la cristología del II Concilio de Constantinopla.

#### 4. LOS DOS HIJOS

Una vez perfilado el influjo niseno en la obra justiniana, queda por analizar el conjunto de la cristología de Gregorio en relación a las críticas sobre su imprecisión terminológica. Por eso se presenta a conti-nuación un esbozo del conjunto de la doctrina gregoriana sobre la unión hipostática, empezando exactamente por el origen de esa teología de la Filiación que es el centro de todo el pensamiento niseno.

Gregorio debe oponerse a Apolinar, que niega la integridad de la naturaleza humana de Cristo: el hereje afirma que Cristo no puede ser perfecto hombre, porque, si fuera así, habría que creer en la existencia de dos hijos. Por eso el Niseno tiene que profundizar en la comprensión del modo en que se realiza la unión y subrayar con extremo vigor su perfección. Si en Cristo la naturaleza humana no resultase perfectamente unida a la divina, la objeción de Apolinar sería correcta:

Y si lo divino que vino en lo humano, lo inmortal que fue engen-drado en lo mortal, la potencia que vino en la debilidad y lo inmutable e incorruptible que vino en lo mudable y mortal hubiese dejado que la mortalidad permaneciera en lo mortal o que la corruptibilidad permaneciera en lo corruptible, y de la misma manera cada una de las otras prop-iedades, con razón se consideraría una duplicidad en el Hijo de Dios, enumerando en sí cada una por su cuenta las propiedades observadas con respecto a la opuesta. Pero si el mortal que vino en lo inmortal se con-

29. *Contra Eunomium* III, 3, 66, 8-67, 6; GNO II, 131, 8-22.

virtió en incorruptibilidad y de manera semejante todas las otras características fueron transformadas en impasibilidad y divinidad, ¿qué argumento queda para los que dividen el único ser (*to hen*) en una doble diferencia?<sup>30</sup>

La respuesta de Gregorio a Apolinar es la perfecta divinización de la humanidad de Cristo: Él es indivisible en su unidad (*to hen*), en cuanto perfecto hombre y perfecto Dios. Pero lo que de verdad resulta inaceptable para Apolinar es que Dios pueda seguir siendo Dios en la unión con la materia por la encarnación:

En efecto el Verbo es y era Verbo tanto antes como después de la economía de la carne (*tên ensarkon oikonomian*); y Dios quedó Dios tanto antes como después de la forma de siervo (*Fil 2, 7*); la luz verdadera es luz verdadera tanto antes como después de haber brillado en las tinieblas (cfr. *Gv 1, 5.9*)<sup>31</sup>.

Todo el fundamento de la posición nisena es la fe en que la naturaleza humana ha sido salvada por la unión con el Verbo en el Misterio (*sôthênai men tên anthrôpinên physin henôtheisan tô logô para tou mystêriou*)<sup>32</sup>. El Hijo Unigénito tomó sobre sí, por la encarnación, la debilidad del hombre, pero no le dejó en la debilidad que le era propia:

Pero el mortal fue absorbido (*katēpothê*) por la vida y aquel que fue crucificado por la debilidad vivió por la potencia, la maldición fue transformada en bendición y todo lo que es débil y mortal en nuestra naturaleza se convirtió en lo que la Divinidad es, cuando fue unido indisolublemente (*anakrathen*) a la Divinidad. Por eso, ¿cómo es posible concebir una dualidad de hijos, igual que si fuéramos llevados por una necesidad lógica a semejante conclusión a partir de la economía de la carne (*dia tês kata sarka oikonomias*)?<sup>33</sup>

El Hijo es único y no habrá jamás otro y el Padre siempre es en Él y Él es en el Padre<sup>34</sup>.

30. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, GNO III/1, 124, 21-125, 10.

31. *Ibid.*, 125, 11-15.

32. Cfr. *ibid.*, 125, 22-24.

33. *Ibid.*, 126, 7-13.

34. Cfr. *ibid.*, 126, 14-17.

5. *THEOLOGIA Y OIKONOMIA*

Toda la discusión gira alrededor de la relación entre el tiempo de la encarnación (*kata anthrôpon hê tou kyriou oikonomia*)<sup>35</sup> y la eternidad. En efecto Apolinar enseñaba que Cristo era un hombre *divino* (*ton Christon henthëon anthrôpon*)<sup>36</sup>, que existía desde siempre en Dios. Gregorio le contesta desde la perspectiva trinitaria, explicitando la relación de Cristo con el Padre y poniendo al hereje ante la disyuntiva de negar el hecho histórico de la resurrección o separar la potencia del Hijo de la del Padre. El Verbo encarnado es, en efecto, la potencia de Dios, como los mismos apolinaristas admiten. Pero si, en el momento de la economía de la pasión (*en tô kairô tês tou pathos oikonomias*)<sup>37</sup> esta potencia se hubiese perdido, ¿cómo se explicaría la resurrección? La única respuesta posible es reconocer que existían dos potencias, una mortal y la otra inmortal. Pero de esta manera la potencia del Hijo ya no sería la del Padre. Por lo contrario, el Hijo, sencillo y ajeno a toda división, debe ser perfectamente inmortal como el Padre.

Se nota que Gregorio desarrolla su razonamiento cristológico en íntima conexión con su concepción trinitaria: clave para entender al Hijo es la actuación económica de las Personas divinas, con su unidad de acción y de potencia. Punto de fuerza del Niseno es justo la capacidad de desarrollar en paralelo, incluso terminológicamente, el razonamiento trinitario y cristológico: por eso su teología, junto con la aportación de los otros Capadocios, resultará tan útil para la comprensión de la doctrina de Calcedonia, fruto de la disputa con Nestorio y sus discípulos, que, como ya se ha dicho, habían introducido los términos trinitarios en la discusión cristológica.

El Niseno puede atreverse a esto, porque todo su pensamiento se apoya sobre la clarísima distinción entre *theologia* y *oikonomia*, que es elevada a eje fundamental de la estructura dogmática de su pensamiento. Tiempo y eternidad son perfectamente distintos, porque sólo la Trinidad es eterna en sí, pero tiempo y eternidad a la vez no están desconectados, porque en Cristo la unión hipostática los ha unido para siempre:

35. Cfr. *ibid.*, 134, 31.

36. Cfr. *ibid.*, 135, 24-25.

37. Cfr. *ibid.*, 137, 20.

Juzgue aquel que es más capaz de estimar con atención si es más correcto considerar que la gloria se ha establecido sobre nuestra tierra en la economía (*oikonomikôs*), como nosotros decimos, o si, como él (Apolinar) afirma, la carne no es adquirida por la Divinidad para provecho de la carne, sino que es consustancial y connatural a la Divinidad misma<sup>38</sup>.

Así, para Gregorio, la herejía de Apolinar es incluso peor que la de Arrio, porque los dos rebajan la naturaleza del Unigénito; pero Arrio, por lo menos, le hace de la misma naturaleza que los ángeles. El Niseno explica que el Dios eterno, inmaterial por esencia, quiso asumir la carne por amor:

En efecto nosotros afirmamos que Dios, inmaterial, invisible e incorporeal por esencia (*kat'ousian*), por una disposición de amor para con los hombres (*oikonomia tini filanthrôpôi*), hacia el final del cumplimiento del universo, cuando el mal ya había crecido en máximo grado, justo entonces se unió a la naturaleza humana para destruir el pecado, como un sol que penetra en una oscura cueva y con su presencia dispersa las tinieblas mediante la luz<sup>39</sup>.

La clara referencia es a la luz que resplandece en las tinieblas (cfr. *Jn* 1, 5) y a la gruta de Belén<sup>40</sup>. Apolinar rechaza lo que es el verdadero fundamento de todo el edificio teológico niseno: la separación entre creado e increado. Para el hereje Cristo ha existido siempre en el seno del Padre con su humanidad y ha nacido en el tiempo de María. Luego ha crecido, alimentándose, aunque existiera desde siempre. Claramente lo que aquí está en juego es la perfecta humanidad de Cristo. Por eso la disputa se centra en el sentido del *no se haga mi voluntad, sino la tuya* en *Lc* 22, 42:

Y la verdadera confesión del misterio (*hê alêthê tou mystêriou homologia*) sería suficiente como único remedio contra la falta de fundamentos del discurso (de Apolinar): el asustarse ante la pasión es propio

38. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, GNO III/1, 154, 23-27.

39. *Ibid.*, 171, 11-17.

40. Véase el interesante artículo de W. Blum, donde se pone en evidencia la influencia no sólo platónica, sino también aristotélica, en este aspecto del pensamiento niseno: W. BLUM, «Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa», *VigChr* 28 (1974) 43-49.

de la debilidad humana. Como dice el mismo Señor: *el espíritu está pronto, pero la carne es débil* (Mt 26, 41). Soportar la pasión por amor (*ex oikonomia*)<sup>41</sup>, por lo contrario, es propio de la voluntad y potencia divinas. Puesto que, entonces, una cosa es la voluntad humana y otra cosa la voluntad divina, Aquel que ha hecho suyos nuestros sufrimientos pronuncia lo que corresponde a la debilidad de (nuestra naturaleza). Pero añade la segunda parte de la frase (en Lc 22, 42), queriendo que se cumpla la suprema y divina voluntad más bien que la voluntad humana (*to anthrôpinon*), para la salvación de los hombres. En efecto, diciendo *no la mía*, significó con la palabra la voluntad humana (*to anthrôpinon*), mientras añadiendo *sino la tuya*, indicó la unión de Su Divinidad con el Padre. Divinidad en que no hay ninguna diferencia de voluntad por la comunión de la naturaleza: de hecho, diciendo *la voluntad del Padre*, indicó también la del Hijo<sup>42</sup>.

La voluntad humana de Cristo es esencial para la recta confesión del misterio: Cristo es verdadero hombre con una auténtica voluntad humana, que se une libremente a la única voluntad divina del Padre y del Hijo. Sólo así la obra de Cristo puede ser un verdadero acto de amor, cuyo fruto es la salvación de todo hombre. Y la única voluntad del Padre y del Hijo no es otra cosa que la salvación universal (cfr. 1 Tm 2, 4). Es aquí evidente cómo el razonamiento del Niseno ancla la argumentación cristológica a la concepción trinitaria, por la cual la economía mana directamente de la teología, en cuanto expresión de Dios como Amor de las tres Personas en unidad de naturaleza y voluntad.

## 6. CRISTO HOMBRE Y SU VIDA TERRENA

En la discusión entre Gregorio y Apolinar juega, además, un papel fundamental la maternidad divina de María<sup>43</sup>. El Niseno afirma con gran fuerza que el linaje humano no tuvo su origen en el Cielo, sino en la tierra, y que lo que carece de origen no puede ser verdadero y real. La posición del hereje es absolutamente inconsistente: por un lado acepta la

41. La traducción de *ex oikonomia* con «por amor» tiene en cuenta el *oikonomia tini filanthrôpô* del texto anterior.

42. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, GNO III/1, 181, 12-28.

43. Cfr. G. MASPERO, «El misterio de la Virgen toda limpia en Gregorio de Nisa», *Scripta de Maria* 183-205, 2004.

maternidad de la Virgen y el valor salvífico de la encarnación; por otro niega de hecho la realidad de la vida de Cristo y de su concepción, porque reduce la encarnación a la manifestación de un hombre que preexistía desde la eternidad en Dios, esto es un hombre divino. Por lo contrario, las palabras de la Escritura son muy distintas: hablan de la Virgen, del nacimiento, de la carne y de la verdadera humanidad de Cristo<sup>44</sup>.

El problema es explicar en qué sentido Cristo ha existido siempre, tanto antes como después de la encarnación (*pro tês kata anthrôpon oikonomias kai meta touto*)<sup>45</sup>. La solución apolinarista es puesta en crisis precisamente por la realidad de la Humanidad de Cristo durante su vida terrena: o Cristo no ha comido y bebido verdaderamente y su existencia en la tierra no ha sido otra cosa que mera apariencia; o se afirma que Cristo se ha alimentado verdaderamente como cualquier ser humano y se niega, de esta manera, su divinidad, porque lo que es del Cielo no se puede nutrir de realidades terrenas.

Apolinar niega directamente el principio económico (*ouk oikonomikôs*), afirmando que el Verbo no ha asumido nuestra naturaleza en la *oikonomia*, cuando llegó la plenitud de los tiempos, sino que Él siempre ha existido en su condición divina<sup>46</sup>. De este modo niega que la encarnación haya sido un acto libre y un acto de amor. El error apolinarista tiene, por eso, un origen esencialmente antropológico, pues se fundamenta en el convencimiento que en el hombre el libre albedrío ha sido totalmente aniquilado. Los hombres serían esclavos que no pueden administrar libremente su propio destino (*mê autexousiôs oiknomeitai para ton bion*)<sup>47</sup>.

Es la exacta y clara distinción entre *theologia* y *oikonomia* lo que permite a Gregorio contrastar eficazmente las desviaciones heréticas. Su punto de partida es que la doctrina de la verdadera fe enseña que sólo la Trinidad es eterna (*monên gar proaiônion tên hagian triada ho tês eusebeias paradidôsi logos*)<sup>48</sup>. Sobre este seguro principio el Niseno construye su claro razonamiento:

44. Cfr. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, GNO III/1, 182, 29-183, 2.

45. Cfr. *ibid.*, 183, 9-13.

46. Cfr. *ibid.*, 196, 5-9.

47. Cfr. *ibid.*, 208, 5-6.

48. *Ibid.*, 222, 14-15.

En efecto está escrito que *Dios ungió con el Espíritu Santo* (Hch 10, 38) a Jesús de Nazareth. Por eso no se calumnie nuestro discurso, como si dijéramos que Cristo no es siempre el unigénito de Dios: por lo contrario Cristo es siempre, tanto antes como después de la economía (*kai pro tês oikonomias kai meta touto*). Pero hombre (*anthrôpos*) no lo es ni antes ni después de ella, sino sólo en el tiempo (*kairos*) de la economía. De hecho ni era hombre antes de la Virgen, ni su carne permanece todavía en sus propiedades después de la ascensión a los cielos. Por eso está escrito: *Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así* (2 Cor 5, 16). En efecto la carne no se ha quedado inmutable por el hecho de que Dios se haya manifestado en la carne. Más bien, puesto que lo que es humano está sujeto al movimiento, mientras que lo que es divino no lo está, la Divinidad no es susceptible de cambio y no se transforma ni para peor ni para mejor —en efecto, no admite lo peor, mientras lo mejor no existe. La naturaleza humana en Cristo, por otra parte, está sujeta al cambio para mejor: convirtiéndose de corruptible en incorruptible, de mortal en inmortal, de temporal en eterna, de corporal y figurada en incorporeal y no limitada por una figura<sup>49</sup>.

El texto es especialmente denso e importante teológicamente. Su clave de lectura debe ser la concepción histórica de la naturaleza humana<sup>50</sup>, que caracteriza la concepción nisena y que es consecuencia de la afirmación de la distinción entre Dios y la criatura en base a la oposición entre eternidad y temporalidad: para el Niseno *hombre* significa aquí toda la vida terrena de Cristo, en alma y cuerpo, desde su concepción hasta la ascensión. Esta vida es convertida en eterna y divina justamente por la perfecta unión de lo humano y de lo divino. En efecto, para Gregorio, la encarnación llega a su cumplimiento con la muerte y resurrección de Cristo. Él tuvo que pasar por todos los estadios y los momentos de la vida de un hombre, para redimirlos. Sólo al final de la historia humana de Cristo, en el momento de la resurrección, tiene lugar la divinización de toda la naturaleza humana.

Gregorio expresa estos conceptos mediante la analogía de la caña partida en dos y nuevamente recompuesta:

49. *Ibid.*, 222, 22-223, 10.

50. Cfr. M. CANÉVET, «La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV<sup>e</sup>me siècle», *QFI* 15-16 (1982) 71-92; B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Turnhout, Brepols 1994; G. MASPERO, cit., 461-471.

Si se parte en dos secciones una caña —porque nada impide explicar el misterio de la economía de la resurrección con un ejemplo material— y se vuelven a juntar en un único trozo las dos extremidades de la caña, necesariamente la pieza entera será reunida integralmente por la conexión y la atadura en un único trozo, reuniéndose al otro trozo<sup>51</sup>.

Luego el texto explica que, como Cristo reunió en su resurrección el alma y el cuerpo que la muerte había separado, de la misma manera la reunificación se extiende a toda la naturaleza humana, en la cual la muerte había entrado por el pecado de Adán. Condición, para que eso se realice, es la unión sacramental con la muerte de Cristo en el bautismo: no se trata, pues, de un proceso necesario y automático<sup>52</sup>. Se da así un paralelismo entre la vida de Cristo y la historia de todo hombre. Éste, según la idea fundamental de Gregorio, tras la resurrección, es verdaderamente divinizado, en Cristo, y su carne ya no está sujeta a las limitaciones que son propias de la naturaleza humana.

Cristo-Hombre es para el Niseno el verdadero Hombre nuevo, el único y el primero que recibió semejante forma de la hipóstasis (*ton toiouton tropon tês hypostaseôs*), conformada divina y no humanamente, porque la potencia divina penetró en todo su ser, de manera que tanto el cuerpo como el alma son verdaderamente divinos<sup>53</sup>. Se podría divisar aquí la afirmación de la hipóstasis como punto de unión y continuidad entre el Verbo eterno y la vida terrena de Cristo, en el sentido de que es la hipóstasis la que recibe una nueva forma, un nuevo aspecto. Pero esta forma es configurada según la divinidad y por eso todo en Cristo es divino. En todo caso, para Gregorio lo fundamental es que las dos naturalezas se unen en el *Hijo*. La discusión con Eunomio aporta, en efecto, ulteriores luces sobre la comprensión nisena del misterio de la unión hipostática y revela su pensamiento como una auténtica teología de la «Filiación», como ya se ha visto en el texto del *Contra Eunomium* III (1, 92, 5-93, 1; GNO II, 35, 12-19) utilizado por Justiniano y citado en nota a p. 8, donde el nombre *Hijo* es definido como la más fuerte defensa de la verdad, porque Cristo —Hijo de Dios e Hijo del hombre— reunifica en sí, como único Mediador, las dos naturalezas.

51. *Antirrheticus Adversus Apolinarium*, GNO III/1, 226, 6-12.

52. Gregorio lo dice explícitamente, cfr. *ibid.*, 226, 6-227, 9.

53. Cfr. *ibid.*, 223, 30-224, 5.

La vida terrena del Hijo de Dios es así norma y camino para que todo hombre se convierta en hijo de Dios y la Filiación se coloca en el centro de la teología de Gregorio, porque en el único Hijo se unen para siempre tiempo y eternidad. La vida terrena de Cristo es, así, *explicación* al hombre de la Filiación misma: explicación en el doble sentido de despliegue temporal y de educación del hombre para que pueda aprender a ser hijo. En el ser Hijo, en la Persona divina, se unen, de este modo las dos naturalezas y se distinguen sin separarse la *theologia* y la *oikonomia*.

## 7. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

En el tercer libro del *Contra Eunomium* III Gregorio se defiende de nuevo de la acusación de creer que existan dos Cristos y dos Señores. Su argumentación se fundamenta en el *ho logos sarx egeneto* de Jn 1, 14:

En efecto nosotros vemos claramente los hechos acontecidos en la economía de la carne (*ta dia sarkos oikonomêthenta*) y consideramos la potencia de Dios en sí misma y así él (Juan) dice de forma casi parecida a nosotros que se ha manifestado en la carne el Logos que era *en principio*<sup>54</sup>.

Pero nadie acusa a Juan de enseñar que existan dos Cristos. De hecho su afirmación fundamental es que precisamente el *Logos* que se ha manifestado en la carne es idéntico al Logos que está junto a Dios<sup>55</sup>. Y como ya se ha visto en la discusión con Apolinar, la carne no ha estado siempre unida a la Divinidad:

La carne no era idéntica a la Divinidad antes de ser convertida ella misma en la Divinidad, así que necesariamente algunas cosas son propias del Logos Dios, otras de la forma de siervo<sup>56</sup>.

Y justo en la formulación de la indivisible unión entre la naturaleza divina y humana de Cristo, Gregorio llega al vértice de su cristología anticipándose claramente, con su equilibrio, a los sucesivos desarrollos y a las mismas conclusiones de las disputas de los siglos V y VI:

54. *Ibid.*, 3, 62, 1-4; GNO II, 129, 23-26.

55. Cfr. *ibid.*, 3, 62, 7-8; GNO II, 130, 1-2.

56. *Ibid.*, 3, 62, 8-63, 1; GNO II, 130, 2-5.

La naturaleza divina es siempre una y la misma e igual a sí misma, mientras que la carne es en sí misma lo que la razón y los sentidos de ella conocen. Pero una vez unida a lo Divino, (la carne) no se queda dentro de sus limitaciones, sino que es asumida en lo que es predominante y superior, aunque la consideración intelectual (*hê theôria*) de las propiedades de la carne y de la divinidad queda ajena a toda confusión (*asygchytos*), si cada una de las dos es considerada en sí<sup>57</sup>.

Es notable aquí la presencia del adjetivo *asygchytos*, que aparecerá en forma adverbial en el símbolo de Calcedonia, acompañado en el texto niseno por la afirmación de la posibilidad de distinguir las dos naturalezas sólo intelectualmente *después* de la unión. El texto de Gregorio recuerda inmediatamente la fórmula del *theôria monê* aplicada en el séptimo canon del II Concilio de Constantinopla a las dos naturalezas de Cristo, en el año 553.

Según este principio el sufrimiento es de la carne, mientras el acto creativo pertenece al Verbo; en efecto, por naturaleza la carne no puede crear y la Divinidad no puede sufrir<sup>58</sup>. De la misma forma, hay que distinguir durante la vida de Cristo entre lo que es signo de la divinidad y lo que es signo de la humanidad: en efecto, no es la naturaleza humana la que resucita a Lázaro, ni la divina la que llora sobre su cadáver, ni es propio de la naturaleza humana la multiplicación de los panes, ni de la divina el cansancio por el andar<sup>59</sup>. Entonces, está claro que:

Las heridas son del siervo en el cual está el Señor, mientras los honores son del Señor, en conexión con el cual está el siervo (*peri hon ho doulos*). De manera que, por la conexión y la connaturalidad (*dia tèn synapheian te kai symphuian*) se convierten en comunes a ambos los efectos de la una y de la otra, porque el Señor toma sobre sí los cardenales del siervo y el siervo es glorificado con el honor del Señor<sup>60</sup>.

57. *Ibid.*, 3, 63, 7-14; GNO II, 130, 11-18. Este texto muestra especialmente la dinamicidad de la concepción nisena de la unidad de Cristo y de la *communicatio idiomatum*, ya evidenciada por J.R. Bouchet (cfr. J.R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse», RThom 68 [1968] 579).

58. Cfr. *Contra Eunomium* III, 3, 64, 4-65, 1; GNO II, 130, 22-27.

59. Cfr. *ibid.*, 3, 65, 1-8; GNO II, 130, 27-131, 5.

60. *Ibid.*, 3, 66, 3-8; GNO II, 131, 8-13.

La afirmación de la *communicatio idiomatum* no puede ser más clara y explícita. Gregorio muestra aquí que la unión hipostática es la razón por la cual la cruz de Cristo es gloriosa. Precisamente porque lo Divino ha asumido el dolor y la indigencia del hombre, lo eterno irrumpe en lo humano, convirtiendo en eterno el tiempo del hombre, como ya se ha visto en el texto utilizado por Justiniano y citado en la p. 11.

Para Gregorio no es posible tratar de cristología sin referirse a la perspectiva soteriológica, que es su enfoque constante. Eso es evidente en el siguiente texto, donde el principio de la distinción en la atribución de las propiedades de Cristo a las dos naturalezas es reafirmado con fuerza:

Y como muchas veces el fuego en la madera, ocultándose bajo la superficie, se esconde a los sentidos de la vista y hasta del tacto, pero cuando vuelve a prender se manifiesta, así también en la muerte que eligió por sí mismo con poder Aquel que ha separado el alma del cuerpo, Aquel que dijo al Padre suyo *en tus manos pongo mi espíritu* (Lc 23, 46) y que, como dice, tenía *poder para darla y poder para recobrarla de nuevo* (Jn 10, 18); Él, despreocupado de lo que es vergonzoso entre los hombres por el hecho de ser el Señor de la gloria, casi velando la brasa de la vida (*zôês*) con la naturaleza corporal en la economía de la muerte (*kata ton thanaton*), de nuevo la encendió y la inflamó con la potencia de la propia Divinidad, calentando lo que había muerto y vertiendo así esa pequeña primicia (*aparchê*) de nuestra naturaleza en la infinidad de la potencia divina. Y convirtió también lo que había muerto en lo que Él era, porque hizo Señor la forma del siervo e hizo Cristo al hombre nacido de María y Vida (*zôê*) y Potencia a aquél que fue crucificado por (su) debilidad y realizó todo lo demás que se contempla según la piedad (*kata to eusebes*) en el Verbo Divino en aquél que fue asumido por el Verbo. De tal manera que estas propiedades no parecen estar cada una por su cuenta según cierta división, sino la naturaleza mortal reconstituida en la unión con lo Divino en base a la naturaleza dominante (*to epikratoun*), recibe la potencia de la divinidad. Como si se dijera que la mezcla (*mixis*) convierte en agua marina la gota de vinagre disuelta en el mar, porque la cualidad natural de este líquido no permanece en la infinidad del elemento dominante (*tou epikratountos*)<sup>61</sup>.

61. *Ibid.*, 3, 68, 1-69, 1; GNO II, 132, 7-133, 4.

La divinización de la naturaleza humana en Cristo no puede ser afirmada con más radicalidad. Hasta el punto que la imagen de la gota de vinagre que se disuelve en el mar puede resultar chocante y sospechosa. Esta imagen aparece tres veces en las obras de Gregorio<sup>62</sup> y es especialmente interesante y delicada. Autores importantes la han leído como señal de una tendencia al monofisismo en Gregorio o como manifestación de la imperfección de su cristología<sup>63</sup>. Pero el atento análisis de J.R. Bouchet ha revelado su verdadero sentido<sup>64</sup>, despejando el peligro de atribuir impropriamente al Niseno contradicciones internas a su mismo pensamiento. Las fuentes de este símil son aristotélicas y estoicas<sup>65</sup>, pero hay unas diferencias muy importantes: Gregorio es el único que prefiere el término *stagôn* a *stalagmos*, y es el único que considera exclusivamente la mezcla de vinagre, y no de vino, con el agua salada. J.R. Bouchet ha encontrado la causa probable de la primera peculiaridad en una cita implícita de *Sir* 18, 10. Mucho más interesante es la razón de la segunda: de hecho la mezcla de vinagre y agua marina era considerada un remedio medicinal en la tradición hipocrática y en la literatura médica, tan estudiada por el Niseno<sup>66</sup>. La función de la imagen es por eso claramente soteriológica y no se refiere a la confusión de las propiedades de las dos naturalezas. Todo tiende a manifestar la realidad de la perfecta divinización.

La concepción nisena es expresada con toda claridad por el texto del *Contra Eunomium* III (14, 6-15, 12; GNO II, 138, 28-139, 17) citado en la p. 6 y utilizado por Justiniano, donde se afirma claramente la posibilidad de distinguir las dos naturalezas *después* de la unión sólo mediante la razón (*theôria*), como hizo Pablo.

62. Además del texto citado, aparece en *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, GNO III/1, 126, 19 y en *Antirrheticus adversus Apollinarium* III/1, 201, 11.

63. Cfr. la nota n. 1.

64. Cfr. J.R. BOUCHET, «A propos d'une image christologique de Grégoire de Nyse», *RThom* 67 (1967) 584-588.

65. Aristóteles en la *Metaphysica*, se pregunta si el agua es en potencia vino y vinagre (cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1044b; W.D. ROSS, *Aristotle's metaphysics*, II, Oxford 1970).

66. Cfr. J.R. BOUCHET, *A propos d'une image ...*, cit., 586-587. Sobre los conocimientos médicos de Gregorio: J. JANINI CUESTA, *La antropología y la medicina pastoral de san Gregorio de Nisa*, CSIC, Madrid 1946 y M.E. KEENAN, «St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession», *BHMed* 15 (1944) 150-161.

En este texto, la *epinoia* y el *logos* se ponen al lado de la *theôria* como términos equivalentes. Sólo intelectualmente se puede dividir, en la consideración ajena a toda confusión (*asygchytos*) de las propiedades de las dos naturalezas, lo que se ha convertido en una única realidad por amor de los hombres (*philanthrôpia*). Siempre la unión hipostática es considerada desde la perspectiva soteriológica y dinámica.

Eso sugiere que esta comprensión tan profunda e intensa de la unión de las dos naturalezas debe ser la clave hermenéutica de la terminología de la *mixis* y de la *anakrasis*, que tomará después una derivación esencialmente monofisita. Pero, a la vez, esta misma terminología es expresión de un aspecto de la cristología nisena, quizá poco estudiado, que no sólo no resulta primitiva, sino que se adelanta claramente con respecto a sus tiempos, formulando ya con gran claridad esos aspectos de la unión hipostática que serán reafirmados al final de la época de las disputas cristológicas por el II concilio de Constantinopla. Y esta consonancia es incluso terminológica.

En síntesis, el análisis de las citas nisenas<sup>67</sup> en las obras de Justiniano muestra que los teólogos del emperador siguen el mismo esquema de la cristología capadocia y en concreto de la nisena para reinterpretar en sentido realista la concepción ciriliana de la distinción de las dos naturalezas en la unión hipostática. Los textos más significativos para entender la originalidad y especificidad de la cristología de Gregorio de Nisa son citados por Justiniano y es lógico pensar que influyeron directamente en el II Concilio de Constantinopla<sup>68</sup>. Pero parece interesante señalar que el texto gregoriano más cercano a la fórmula del VII

67. A las ocho citas analizadas hay que sumar tres textos sin conexión directa con la cuestión en examen. Se trata de dos citas del *De hominis opificio* (PG 44, 229 e 232-233), que aparecen en los escritos contra Orígenes (88, 22 e 88, 32 de M. AMELOTI y L. MIGLIARDI ZINGALE (eds.), *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano 1977) y un texto de *In diem natalem Christi* (PG 46, 1129), que aparece en la versión georgiana de los últimos escritos de Justiniano (*ibid.*, 175, n. 2).

68. Los principales textos nisenos son citados también en la obra de Leoncio de Bisanio, como demuestra el análisis de las citas nisenas en sus obras (cfr. C. DELL'OSSO, *Leonzio di Bisanzio. Le opere*, Città Nuova, Roma 2001): los textos en n. 46 a p. 16, n. 26 a p. 10, n. 60 a p. 20 y, sobre todo, la afirmación de que sólo el intelecto puede distinguir las dos naturalezas en n. 16 en la p. 6 (cfr. 89 y 146 del libro de Dell'Osso, junto con PG 86, 1380A). El Niseno era una fuente primaria de Leoncio (Cfr. E. DOBLER, *Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2001, 9; J.H. SRAWLEY, *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956, xv).

canon del II Concilio di Constantinopla<sup>69</sup> (cfr. la cita relativa a la n. 57 en la p. 16), donde el Niseno utiliza explícitamente la terminología de la *theôria*, no es citado en el dossier justiniano. Entender el porqué de esta ausencia requeriría un estudio detenido de los florilegios patrísticos que estaban en circulación en la primera mitad del siglo VI, pero eso va más allá de la intención de estas páginas<sup>70</sup>.

## 8. CONCLUSIÓN

En este rápido recorrido por el pensamiento cristológico de Gregorio de Nisa se ha mostrado que la doctrina nisena sobre la unión hipostática había llegado, ya en el IV siglo, a un equilibrio y una profundidad que podrán lograrse formalmente sólo dos siglos más tarde, casi al final de la época de las disputas cristológicas. Gregorio utiliza términos como *mixis* y *anакrasis*, que en el siglo V adquirirán un sentido monofisita, pero no se puede olvidar que la clave de lectura de estas expresiones debe ser el conjunto de su pensamiento. Desde esta perspectiva hermenéutica se nota que esas expresiones deben ser interpretadas a la luz de la afirmación que las dos naturalezas, en la unión hipostática, están tan íntima y concretamente unidas en la Persona del Hijo que pueden ser reconocidas en su distinción real sólo por la razón.

El análisis de las citas patrísticas de Justiniano ha confirmado la deducción teológica y ha puesto en evidencia el papel clave jugado por los Capadocios, y Gregorio de Nisa en particular, en la reinterpretación de la concepción ciriliana y en la comprensión del dogma calcedoniense. Si es verdad, como ha escrito Th. Camelot, que el problema de las dificultades de interpretación de Calcedonia es debido a la ausencia de la figu-

69. «*Têi theôriai monêi tèn diaforan toutôn lambanei, ex hôn kai sunetethê, ouk anai-roumenên dia tèn henôsin*» (G. ALBERIGO et al. [eds.], *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 117, 28-31). La traducción latina no transmite perfectamente el sentido del *tê theôria monê* griego: «non intellectu tantummodo differentiam excipit earum ex quibus et compositus est, non interemptam propter unitatem». Nótese que en el mismo canon aparece también el adverbio *asygchytôs* (117, 16), que lo acerca ulteriormente al texto niseno.

70. Véase Th. SCHERMANN, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom VI.-VIII. Jahrhundert*, Leipzig 1904 y el estudio de M. Richard con la bibliografía citada: M. RICHARD, «Les florilèges diphysites du Vme et du Vime siècle», en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg 1951, 721-748.

ra de un gran teólogo en el período que siguió el Concilio<sup>71</sup>, se puede decir que en el siglo VI el emperador, para salir de la crisis, tuvo que acudir al gran equilibrio y a la potente estructura dogmática de los Capadocios.

Estas conclusiones invitan a profundizar ulteriormente los estudios y la comprensión de la cristología nicensa, que, contrariamente a la opinión común, presenta un valor específico incluso a nivel terminológico.

Giulio MASPERO  
Pontificia Università della Santa Croce  
ROMA

71. Cfr. Th. CAMELOT, «Théologies grecques et théologie latine à Chalcédoine», RSPHTh 35 (1951) 412.