

## SALVACIÓN Y DIVINIZACIÓN (LA LECCIÓN DE LOS PADRES)

LUCAS F. MATEO-SECO

Divinización del hombre, inhabitación trinitaria y filiación adoptiva designan una misma y rica realidad teológica considerada desde aspectos diversos. Esta realidad es esencialmente trinitaria, como es esencialmente trinitaria la intimidad divina con la que el hombre se relaciona: el hombre entra en relación con las tres divinas Personas en cuanto distintas entre sí, es decir, en cuanto Padre, Hijo y Espíritu. En la Sagrada Escritura, la filiación adoptiva está referida a Dios Padre y nunca a la Trinidad entera, al Verbo o al Espíritu. Este es también el lenguaje de los Padres, que ven en la filiación adoptiva una participación en la filiación de Cristo, la cual es esencial referencia al Padre<sup>1</sup>.

La divinización del hombre es ante todo relación filial al Padre. En la teología patrística, el Padre aparece destacado cada vez más como el principio: el principio de la vida intratrinitaria y el principio de la vida *ad extra*, es decir, de la creación y de la redención. El Padre es, por eso mismo, el principio y el término de la divinización del hombre.

Cuando se afirma que Cristo es primogénito entre muchos hermanos (cfr. Rm 8, 29), se está utilizando el término primogénito en su sentido más profundo. No sólo se dice que Él es primogénito porque otros vendrán detrás de Él, sino especialmente porque en su calidad de Hijo eterno, poseyendo en plenitud la filiación al Padre, otorga la adopción filial a quienes se unen a Él. Nuestra adopción filial tiene lugar por una unión real con Cristo por obra del Espíritu. Esta unión implica, a su vez, una transformación del hombre tan alta que los Santos Padres la calificaron sencillamente con el nombre de *theosis* y *deificatio*.

---

1. Cfr. Ch. BAUMGARTNER, *Grâce*, DSp VI, 721-722.

## *El lenguaje de la «divinización»*

Como es natural, en esta cuestión es de mayor importancia el *iter* de pensamiento teológico que el mero uso de los términos *theosis* y *deificatio*. El pensamiento teológico es claro desde un primer momento, especialmente con Ireneo de Lyon; el uso lingüístico se va abriendo paso a partir de Clemente de Alejandría. La grandeza teológica de los Padres del siglo IV se encuentra asentada en la doctrina que ellos a su vez recibieron de los autores anteriores, especialmente de Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Ya en ellos es explícita y fundamental la convicción de que la salvación del hombre consiste en una auténtica divinización que tiene lugar mediante su adopción filial en Cristo.

Se trata de una idea maestra que Ireneo repite con frecuencia y que es universalmente conocida: «El Verbo se ha hecho hombre, para que el hombre llegue a ser hijo de Dios»<sup>2</sup>. Según el Obispo de Lyon, todo el movimiento de la historia de la salvación, cuyo centro es la encarnación del Verbo, no tiene otro sentido que el de hacer participar a los hombres de su esencial referencia al Padre, esto es, de introducirlos en la intimidad de la vida de Cristo, que es esencial filiación al Padre.

A Ireneo le ha bastado profundizar en la teología del bautismo para establecer las líneas maestras de su pensamiento en torno a la divinización del hombre. Así aparece en los numerosos párrafos que dedica al misterio trinitario en su *Demostración de la predicación apostólica*. En ellos se destaca la estructura trinitaria de la salvación humana y la radicalidad con que se ha de hablar de la unión del hombre con Dios.

«El bautismo nos da la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. En efecto, quienes son portadores del Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; el Hijo los presenta al Padre, y el Padre les da la incorruptibilidad. Así pues, sin Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, pues el Hijo es el conocimiento del Padre y el conocimiento del Hijo se hace por medio del Espíritu Santo»<sup>3</sup>.

2. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.*, III, 19, 1. Cfr. también III *Adv. Haer.*, 18, 1 y 7; IV 20, 4; V, 16, 2-3.

3. IRENEO DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* (ed L. M., Froidevaux, París [SCh] 1971, n. 7). La teología ireneana del bautismo pone el acento no sólo en que es purificación de los pecados, sino también en que es un nuevo nacimiento: es una regeneración del hombre en Dios porque en él se realiza la adopción filial (cfr. SAN IRENEO DE LYON: *Demostración de la predicación apostólica* [ed. E. Romero Pose], Madrid 1992, 65, nt. 3).

El bautismo es un nuevo nacimiento *en* Dios Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo. El envío del Hijo y del Espíritu tiene como fin este nuevo nacimiento *en* el Padre. La argumentación ireneana prelude ya la que seguirán Atanasio y Basilio Magno para mostrar la divinidad del Hijo y del Espíritu. En efecto, escribe, «¿cómo habiéramos podido ser unidos a la incorruptibilidad y a la inmortalidad, si la incorruptibilidad y la inmortalidad no se hubiesen hecho antes lo que nosotros somos?»<sup>4</sup>.

Aquéllos que nos introducen en la inmortalidad mediante un nuevo nacimiento tienen que ser Dios. De la «divinización» del hombre, Atanasio deduce la necesidad de la más estrecha unión entre el hombre y las Personas a través de las cuales tiene lugar la divinización; de la realidad de esta divinización, deduce también la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo no hace hincapié en el lenguaje de la divinización, sino en el de la asimilación a Dios. Este lenguaje adquiere carta de naturaleza con Clemente de Alejandría<sup>5</sup>. Pero las líneas maestras de la teología de Ireneo son las que marcan la posterior profundización teológica, sobre todo en la forma en que la encontramos en los Padres griegos del siglo IV. Así sucede paradigmáticamente con San Atanasio.

### *Encarnación y divinización en San Atanasio*

Pocos textos patrísticos de tanta fuerza como este célebre pasaje del tratado *Sobre la encarnación del Verbo*:

«Él se ha hecho hombre (ἐνευθρώπησεν) para que nosotros nos convirtiésemos en Dios (θεοποιηθῶμεν). Él se ha hecho visible mediante su cuerpo, para que nosotros recibiésemos el conocimiento del Padre invisible. Él ha soportado la violencia de los hombres para que nosotros tuviésemos parte en la inmortalidad»<sup>6</sup>.

Son tres proposiciones rotundas que, como nota Ch. Kannengiesser, resumen perfectamente todo el tratado<sup>7</sup>. Ellas expresan lo esencial del pensa-

4. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.*, III, 19, 1.

5. «El Verbo de Dios se ha hecho hombre, escribe Clemente, para que tú aprendieses de un hombre cómo el hombre puede convertirse en Dios (γένηται θεός)» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, 1, 8). El Verbo «diviniza (θεοποιῶν) al hombre por medio de su enseñanza celestial» (Ibid., 11, 114).

6. SAN ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, 54, 3.

7. Cfr. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, París (SCh) 1973 (Ch. Kannengiesser ed.), 459, nt. 1.

miento soteriológico atanasiano y la radicalidad con que ha de tomarse su concepto de divinización: la humanación del Verbo<sup>8</sup> no tiene otro fin que dar a conocer al Padre y hacer participar al hombre en la inmortalidad, es decir, producir en él una *divinización*. Atanasio califica aquí al Padre con el adjetivo «invisible», recordando Col 1, 15, donde se dice que el Hijo es imagen del Dios invisible. La afirmación atanasiana es de una gran riqueza cristológica: la tangible corporalidad del Hijo lleva al conocimiento del Padre invisible. Este conocimiento del Padre culmina en el hecho de que el hombre deviene partícipe de la inmortalidad (ἀφθαρσία), es decir, de la vida de Dios.

Es claro que Atanasio presenta aquí la encarnación dirigida primordialmente a la divinización del hombre. He aquí la grandeza y la fecundidad de su pensamiento, en el que cristaliza lo ya dicho por Ireneo y Clemente de Alejandría. Como escribe Th. Camelot, «la divinización es una consecuencia de la Encarnación; mejor dicho, es su fin. La Encarnación no es sólo liberación del pecado y destrucción de la muerte (*Ad Adelp.,* 5), sino que es renovación total del hombre a semejanza de la imagen según la cual ha sido hecho desde el principio»<sup>9</sup>.

Este pensamiento es el argumento principal en la defensa atanasiana de la fe de Nicea: en nosotros sólo es curado lo que es asumido por el Verbo; además, el Verbo sólo puede salvarnos si es Dios, pues sólo quien es Dios puede divinizar al hombre. Atanasio repite vigorosamente afirmaciones como esta:

«De igual forma que no habríamos sido librados del pecado y de la maldición, si la carne que ha tomado el Verbo no fuese carne humana, tampoco el hombre habría sido divinizado, si el Verbo que se ha hecho carne, no procediese del Padre y fuese su verbo propio y verdadero. Una unión así (de lo humano y divino en Cristo) ha tenido lugar a fin de unir a aquel que por naturaleza es hombre con quien por naturaleza pertenece a la divinidad. De esta forma se aseguran su salvación y su divinización»<sup>10</sup>.

No se puede ser más explícito en la profundidad con que se entiende la divinización del hombre. Ésta consiste en una participación tan estrecha de la

8. Atanasio utiliza aquí el verbo ἐνανθρωπέω, que es el mismo verbo utilizado por el Símbolo de Nicea. Se designa de esta forma la auténtica humanación del Verbo, es decir, la verdad de su humanidad completa. Atanasio sólo utiliza este verbo dos veces y en el *De Incarnatione*, mientras que utiliza profusamente su sustantivo: ἐνανθρώπησις, diez veces en este libro (cfr. CH. KANNENGISSER en ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, cit., 94-95 y 107-109). La idea es clara: se trata de una auténtica humanación del Verbo.

9. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe* (Ed. Th. Camelot), París (Sch) 1946, 93.

10. SAN ATANASIO, *Contra arianos* II, 70, PG 26, 296 A.

vida divina que sólo quien es Dios puede llevarla a cabo. La firmeza argumentativa de Atanasio en torno a la divinidad del Hijo está en dependencia del realismo con que considera la divinización del hombre. Es el mismo estilo de argumentación que se comenzará a usar inmediatamente para hablar de la divinidad del Espíritu Santo.

La divinización del hombre tiene como centro nuestra unión con Cristo y, en consecuencia, es esencialmente referencia filial al Padre. En Cristo tiene lugar la divinización del hombre, incluida la incorruptibilidad que recibe en la resurrección de los cuerpos<sup>11</sup>. Viene inmediatamente a la memoria la comparación de la vid y los sarmientos de Jn 15, 1-8. En el texto que estamos comentando es muy significativa la importancia que se otorga a la revelación del Padre como parte esencial de la divinización. Esto implica que la divinización del hombre tiene como fin la referencia filial al Padre. Este pensamiento ya fue formulado hermosamente por San Ireneo<sup>12</sup>.

Th. Camelot describe la importancia que la divinización del hombre adquiere en la cristología atanasiana con esta feliz formulación: «Si es verdad que el hombre es *divinizado*, se puede decir también que él es *verbificado*, que él se ha convertido por entero en *lógico*. Para acercarse a Dios, para participar en su conocimiento y en su vida, no hay otro camino que el Verbo encarnado»<sup>13</sup>. Atanasio está pensando en una auténtica encarnación, absolutamente contrapuesta a todo planteamiento doceta. La carne de Cristo es carne humana como la nuestra y perteneciente a la familia adamítica; esa carne es el comienzo de la salvación. Cristo es Primogénito entre muchos hermanos (cfr. Rm 8, 29) en el sentido más profundo del término:

---

11. He aquí dos textos verdaderamente elocuentes: «Dios ha dado un cuerpo creado al Verbo para que en Él podamos ser renovados y divinizados» (SAN ATANASIO, *Ad Adelph.*, 5, PG 26, 1077); «El Verbo ha tomado un cuerpo para que en Él podamos ser renovados y divinizados (...) Nosotros no participamos en el cuerpo de un hombre común, sino que recibimos el cuerpo del mismo Verbo y somos divinizados» (*Contra arianos*, II, 47, PG 26, 248).

12. «Este es el fin por el que el Padre reveló al Hijo: manifestarse a todos por medio de Él, para acoger justamente en la incorruptibilidad y en el refrigerio eterno a aquellos que creen en Él (...) En efecto, el Padre se ha revelado a todos haciendo su Verbo visible a todos (...) En efecto, el Verbo revela ya por la creación al Dios Creador, y por medio del mundo al Señor del mundo, y por la obra modelada al Artista que la ha modelado, y por el Hijo al Padre que lo ha engendrado. Pues lo invisible del Hijo es el Padre y la realidad visible en la que se ve al Padre es el Hijo» (SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, IV, 6, 5-6. Cfr. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV [ed. A. Rousseau], París [SCH] 1965, 446-451).

13. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe* (Ed. Th. Camelot), cit., 97.

«Él es nuestro hermano por la semejanza del cuerpo, pero Él es nuestro primogénito, ya que, habiendo perecido todos los hombres en la transgresión de Adán, su carne, convertida en carne del Verbo, ha sido la primera en ser salvada y librada, y a continuación nosotros, que somos un solo cuerpo (σύσσωμοι) con Él, hemos sido salvados en este cuerpo»<sup>14</sup>.

El término σύσσωμοι es de una gran fuerza para mostrar la unión del hombre con Cristo. Es el mismo término utilizado en Ef 3, 6: los gentiles son copartícipes y concorporales (σύσσωμα) con Cristo.

Atanasio recurrirá a esta misma argumentación cuando hable sobre la divinidad del Espíritu Santo. He aquí unas frases comentando el pensamiento de que el Espíritu es la *unción* y el *sello* con los que el Verbo unge y marca todas las cosas:

«El Espíritu es llamado unción y es un sello (...) Así, marcados por este sello, nos convertimos consecuentemente en participantes de la naturaleza divina, como dice Pedro (2 P 1, 4), y así toda la creación se hace partícipe del Verbo en el Espíritu. Y es por el Espíritu como nos hacemos partícipes de Dios (...) Ahora bien, si el Espíritu Santo fuese una criatura, nosotros no tendríamos participación alguna en Dios, sino que estaríamos unidos a una criatura y seríamos ajenos a la naturaleza divina, ya que no participaríamos de ella en nada. Pero ahora que somos partícipes de Cristo y partícipes de Dios, es claro que la unción y el sello que hay en nosotros no pertenecen a la naturaleza de las cosas creadas, sino a la del Hijo, quien por el Espíritu que hay en Él, nos une al Padre (...) Ahora bien, si nos hacemos partícipes de la naturaleza divina por la participación en el Espíritu, muy insensato sería quien dijese que el Espíritu pertenece a la naturaleza creada y no a la de Dios. Por esta razón son divinizados aquellos en los que Él se encuentra. Si Él diviniza, que nadie dude de que su naturaleza es de Dios»<sup>15</sup>.

La estructura trinitaria del pensamiento atanasiano es firme y constante: la divinización consiste en participar de la divinidad del Padre (de la incorrupción) mediante nuestra unión con el Hijo en el Espíritu Santo. El Verbo no es una criatura, argumenta aquí Atanasio contra los Trópicos, porque es imagen del Padre; quien enumera el Espíritu Santo entre las criaturas, contará también entre ellas al Hijo, injuriando al Padre por la injuria que se hace a su Imagen<sup>16</sup>.

14. SAN ATANASIO, *Contra arianos*, II, 34, PG 26, 277.

15. SAN ATANASIO, *Ad Serapionem*, I, 23-24. Cfr. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres a Sérapion* (ed. J. Lebon, París (SCh) 1947, 125-127.

16. *Ibid.*, 127-128.

*La divinidad del Espíritu y la divinización del hombre*

Éste es uno de los temas claves del tratado *Sobre el Espíritu Santo* de Basilio de Cesarea. Como nota B. Pruche, cuando este tratado se escribe es ya tradicional la convicción de que la salvación traída por Cristo consiste en una asimilación a Dios que tiene como término una verdadera deificación<sup>17</sup>. Esta deificación tiene lugar por la obra santificadora del Espíritu, que es quien une al hombre con el Verbo. Dada la finalidad del tratado, Basilio está atento, sobre todo, a la obra santificadora del Espíritu, que aparece antes que nada como una iluminación del alma para que vea en sí misma al Verbo:

«Él (el Espíritu Santo), como un sol que ilumina un ojo purificado, te mostrará en Sí mismo la Imagen del Invisible. Y en la bienaventurada contemplación de la Imagen, tu verás la inefable belleza del Arquetipo (...) Como los cuerpos límpidos y transparentes cuando los hiere un rayo de luz se convierten ellos mismos en luminosos y reflejan un nuevo resplandor, así las almas que son portadoras del Espíritu, iluminadas por el Espíritu, se convierten ellas mismas en espirituales y reenvían la gracia a otras almas. De ahí vienen (...) la alegría sin fin, la permanencia en Dios, la semejanza con Dios, el colmo de lo deseable: convertirse en Dios (θεόν γενέσθαι)»<sup>18</sup>.

Los comentadores suelen hacer hincapié en la importancia que Basilio otorga a la función iluminadora del Espíritu en el proceso de deificación del hombre; hacen también hincapié en su cercanía a Platón y Plotino de los que parecen depender bastantes de sus expresiones. Y eso es cierto<sup>19</sup>. Nos encontramos, además, en claro ambiente alejandrino en el que muchas frases evocan a Clemente de Alejandría y Orígenes. Pero conviene hacer notar que por encima de todo nos encontramos en un ambiente de pensamiento esencialmente trinitario, que no puede menos de evocar los párrafos de Ireneo que hemos citado hace poco.

El Espíritu lleva en sí mismo y muestra la Imagen del Invisible. Por esta razón el hombre contempla la Imagen del Padre en la iluminación del Espíritu Santo, y al contemplarla conoce en ella al Arquetipo; al conocer al Arquetipo

17. Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur la Saint-Esprit*, (ed. B. Pruche), París (SCh) 1968, 196.

18. SAN BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo*, IX, 23, (ed. cit., 328, 9-25).

19. Cfr. p. e., las notas de B. Pruche al párrafo que estamos considerando en BASILE DE CÉSARÉE, *Sur la Saint-Esprit*, (cit.), 326-329.

se hace semejante a Dios, es divinizado, se convierte en Dios (θεόν γενέσθαι)<sup>20</sup>. También Atanasio daba gran importancia al conocimiento del Invisible en la visibilidad de la carne de Cristo y al papel que juega este conocimiento en la divinización del hombre. Podría decirse que el conocimiento de Dios es paso imprescindible en la divinización del hombre. Se trata de un conocimiento que siempre tiene lugar en el Hijo por el Espíritu Santo<sup>21</sup>.

La deificación se realiza, pues, por el Espíritu que une a los hombres con el Verbo y por medio del Verbo con el Padre. En esto Basilio no hace más que sumarse a la tradición teológica que pone de manifiesto la íntima estructura trinitaria del acercamiento del hombre a Dios. La labor deificante del Espíritu aparece subrayada precisamente en su rasgo de iluminación, de manifestación del Verbo; la divinización del hombre es considerada con la misma radicalidad que en Atanasio, pues desde ella se argumenta en torno a la divinidad del Espíritu. He aquí un pasaje elocuente del *Contra Eunomio*:

«En consecuencia, si se afirma que Dios inhabita en nosotros por medio del Espíritu, ¿no es acaso una impiedad manifiesta decir que el Espíritu Santo no participa de la Divinidad? Y si llamamos dioses a los que son perfectos en la virtud, y la perfección viene a través del Espíritu, cómo el que hace dioses a los demás (ἐτέρους θεοποιῶν) va a carecer de la divinidad? En verdad que no es nada piadoso decir que también en el Espíritu la divinidad es participada, es decir, que no la posee por naturaleza, como sucede en los hombres»<sup>22</sup>.

Nosotros podemos deducir la divinidad esencial del Espíritu de su acción de divinizar a los hombres. Él es Dios por naturaleza, puesto que hace que Dios inhabite en nuestros corazones. Él es santo por naturaleza puesto que nos santifica. Santificación y divinización constituyen también en Basilio una realidad

---

20. B. Pruche llama la atención sobre la coincidencia de la fórmula θεόν γενέσθαι con la afirmación de Plotino en la *Ennéada* VI, 9, 9. Y comenta: «En este terreno, puede parecer aleatorio el establecer influencias. Los parecidos verbales son evidentes, ciertamente, pero la adopción de nociones paganas por parte de la teología cristiana las ha transfigurado, las ha transformado, es decir, las ha renovado completamente (...) Sería necesario tener en cuenta todo esto y no contentarse con decir: aquí Platón, allá Plotino, esto es estoico, aquello gnóstico. La verdad es que esto es cristiano» (cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur la Saint-Esprit*, [cit.], 217).

21. «Nuestro espíritu, iluminado por el Espíritu, fija su mirada en el Hijo y en Él, como en una imagen, contempla al Padre» (SAN BASILIO DE CESAREA, *Carta* 226, 3, PG 32, 849 A).

22. SAN BASILIO DE CESAREA, *Contra Eunomio*, III, 5. Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* II (ed. B. Sesbouïé) París (SCh) 1983, 164.

de estructura trinitaria: el Espíritu nos une a Cristo y en Cristo tenemos acceso al Padre<sup>23</sup>.

Basilio describe la acción del Espíritu como un hacernos semejantes a Dios, un hacernos entrar en la intimidad divina, en la casa o en la familia de Dios, un hacernos hijos de Dios, un hacer inhabitar a Dios en el alma.

«Por medio del Espíritu Santo viene la restauración (ἀποκατάστασις)<sup>24</sup> a la vida del paraíso, la subida al reino de los cielos, la vuelta a la adopción filial (υιοθεσία); por medio de Él viene la libertad (παρρησία) de llamar a Dios Padre nuestro, el hacernos partícipes de la gracia de Cristo, el ser llamados hijos de la luz, el tener parte en la gloria eterna»<sup>25</sup>.

Todo esto son facetas de la misma y única realidad: la divinización del cristiano, que tiene lugar por obra del Espíritu<sup>26</sup>. Se trata de un cambio profundo que transforma al hombre en Cristo (que le hace σύμμορφος τῆς εἰκόνης τοῦ Υἱοῦ) y así le hace participar de la filiación, que le refiere al Padre<sup>27</sup>. Por esta razón se le llama Espíritu de la filiación<sup>28</sup>.

### *La divinización como fin de la ascesis*

También Gregorio de Nacianzo argumenta la divinidad del Espíritu Santo basándose en su obra divinizadora. Las expresiones son fuertes: «Si Él (el Espíritu Santo) es del mismo orden que yo, ¿cómo puede hacerme Dios (Θεὸν ποιεῖ), o cómo puede unirme a la divinidad?»<sup>29</sup>.

Se trata, pues, de una auténtica divinización que tiene lugar a través de la unión con el Hijo. Gregorio lo expresa vibrantemente en unos largos párrafos dedicados a los nombres de Cristo: Él es hombre, Hijo del hombre, Cristo, Camino, Puerta, Pastor, Cordero, Gran Sacerdote, Melquisedec. Y concluye:

23. «Cuando somos santificados por el Espíritu recibimos también a Cristo que habita en nosotros, y con Cristo recibimos al Padre que hace común mansión en nosotros» (SAN BASILIO, *Homilía XXIV*, 5).

24. Basilio se refiere con esta expresión a la recuperación de la adopción filial perdida en el paraíso, es decir, a la nueva criatura que surge en el bautismo, hecha semejante a Dios (cfr. B. Pruche, en BASILE DE CÉSARÉE, *Sur la Saint-Esprit*, [cit.], 371, nt. 3).

25. SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, XV, 36 (ed. cit., 370).

26. Cfr. J.M. YANGUAS, *El Espíritu Santo y la divinización del cristiano según San Basilio*, «Scripta Theologica» 30 (1998), 519-529.

27. Cfr. SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, XXVI, 61 (ed. cit., 466).

28. Cfr. SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, XI, 27 (ed. cit., 342).

29. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio XXXI*, 4. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31* (ed. P. Gallay), París (Sch) 1978, 282.

«He aquí los nombres del Hijo. Dirige tu marcha a través de ellos. De un modo divino, a través de los que son más elevados y de un modo compadeciente a través de los corporales, mejor dicho de un modo completamente divino, para que llegues a ser Dios (ἵνα γένη Θεός) elevándote hasta arriba por medio de Aquel que bajó de arriba por nosotros»<sup>30</sup>.

Las expresiones no dejan lugar a dudas sobre la profundidad con que ha de entenderse la divinización del hombre. Se trata en una auténtica ascensión y transformación en lo divino, comenzando por la inteligencia y siguiendo por el amor y todo el actuar humano. Esta ascensión tiene lugar por medio de nuestra incorporación a Cristo, Gran Sacerdote.

Es claro que el de Nacianzo está pensando en el nuevo nacimiento que tiene lugar por el Bautismo y por la acción del Espíritu Santo. Pero esta transformación implica, además, un largo proceso de asimilación a Jesucristo y de ascensión hacia Dios en el que interviene el quehacer de la libre voluntad humana. He aquí cómo describe la vida de los ascetas: se trata de hombres, «que están más allá del deseo y que a la vez están poseídos por el impasible amor divino; que poseen la fuente de la luz y expanden ya sus rayos (...) que purifican y se purifican, que no conocen ningún límite a su subida y divinización (ἀναβάσεως καὶ θεώσεως)»<sup>31</sup>.

Gregorio de Nacianzo se encuentra cercano a la posición de Gregorio de Nisa en torno al progreso en la virtud. La ascensión del alma a Dios no tiene límites: siempre se puede subir más. Y este subir más es un crecimiento en la divinización. He aquí un pasaje elocuente:

«... nosotros consideramos que si no se progresa en el camino del bien, que si uno no se despoja continuamente del hombre viejo para revestirse del hombre nuevo (cfr. Ef 4, 24), que si se permanece en el mismo sitio, se obra mal (...) Tras haber llegado a la cima de una virtud, debemos esforzarnos en otra y aspirar a una tercera hasta que lleguemos a la perfección y divinización (τέλους καὶ θεώσεως) para la que hemos nacido y por la que nos esforzamos, elevando nuestros pensamientos y teniendo una esperanza a la altura de la magnanimidad de Dios»<sup>32</sup>.

30. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* XXX, 21. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 27-31 (cit.), 274.

31. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* IV, 71. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4-5 (ed. J. Bernardi), París (Sch) 1978, 184.

32. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* IV, 124. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4-5 (ed. cit.), 292.

La divinización consiste, pues, en renovar perseverantemente lo que aconteció en el bautismo: despojarse del hombre viejo y revestirse del hombre nuevo, es decir, revestirse de Cristo.

### *La doctrina de Gregorio de Nisa*

Se ha hecho notar que la doctrina de la divinización encuentra en Gregorio de Nisa nuevas perspectivas, pero que al mismo tiempo Gregorio se muestra muy reservado tanto en el uso del término como en el del concepto de divinización<sup>33</sup>. Y es una observación justa. Ni el concepto como tal, ni los términos de *θέωσις* y *θεοποίησις* aparecen en obras tan significativas como *La vida de Moisés*, *La vida de Macrina* o el tratado *Sobre la virginidad*.

Esta posición nisena está íntimamente ligada a los puntos neurálgicos de su teología espiritual. En ella, como en la doctrina de los demás Capadocios, tiene una gran importancia el papel del conocimiento. Así lo hemos visto con especial rotundidad en Basilio: la obra santificadora del Espíritu comienza por la iluminación del alma. Él nos hace conocer al Verbo y en el Verbo encontramos el acceso al Padre.

Ahora bien, Gregorio, más aún que Basilio, está inmerso en la polémica contra Eunomio en torno a los nombres divinos y subraya con fuerza inigualable la inefabilidad de Dios. Dios está más allá de todo concepto y de toda palabra. Frente a Eunomio que afirmaba que había un nombre capaz de expresar la esencia divina, Gregorio insiste en que Dios tiene muchos nombres, porque todos tienen algo que decir de Él, pero ninguno llega a expresar ni siquiera de lejos lo que es Dios<sup>34</sup>.

Es paradigmático lo que Gregorio comenta con respecto a la ascensión de Moisés en el conocimiento de Dios. Moisés sube al Sinaí y penetra en la tiniebla (cfr. Ex 16-19). Comenta Gregorio:

«Habiendo entrado en el santuario de la mistagogia divina, allí, sin ser visto, entra en contacto con el invisible, pienso que enseñando con esto que quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia»<sup>35</sup>.

33. Cfr. I.H. DALMAIS, *Divinisation*, DSp III, 1382.

34. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 231-236.

35. SAN GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, I, 46. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés* (ed. L.F. Mateo-Seco), Madrid 1993, 90.

Nos encontramos ante una enérgica teología negativa que es calificada con razón como mística de la tiniebla<sup>36</sup>. Dios está allí donde no alcanza la inteligencia. Este es un pensamiento fundamental en la doctrina espiritual espiritual de Gregorio de Nisa. Un pensamiento que marca la diferencia esencial entre el hombre y Dios: la diferencia que existe entre lo finito y el infinito. De ahí que subraye:

«En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos: en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprehesibilidad como por una tiniebla»<sup>37</sup>.

Esta fuerte conciencia de la inefabilidad divina lleva a Gregorio a ser cauto a la hora de utilizar el lenguaje de la divinización. Quizás para no darle a Eunomio arma ninguna, señalando la distancia insalvable entre la palabra humana y la esencia divina; quizás para evitar cualquier tentación panteísta.

Y sin embargo la realidad de la divinización está muy presente en la teología nisena. Está en su teología espiritual, sobre todo en *La vida de Moisés* y en las *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*. Aquí se pone de manifiesto con singular nitidez el elán místico de su doctrina. La descripción de la subida del alma hacia Dios y las imágenes que utiliza son una clara afirmación de la transformación del alma en Dios. J. Daniélou ha descrito esta ascensión centrándose en sus principales imágenes, que son, además, de una gran fuerza poética: la tiniebla, el éxtasis, la sobria ebriedad, el sueño vigilante, el vértigo, el eros impasible, la epéctasis<sup>38</sup>. Todas estas imágenes hablan de un acercamiento progresivo a Dios, de un trato mutuo, de un auténtico salir de sí mismo y entrar en la vida divina. Gregorio describe este movimiento con la misma imagen que siglos más tarde utilizará San Juan de la Cruz: la piedra que cae con movimiento acelerado<sup>39</sup>.

La concepción nisena de la relación del hombre con Dios es apasionante. Se trata de dos infinitos: Dios es infinito en la realidad, el hombre es una capacidad infinitamente ampliable; de ahí esa ascensión sin límites, siempre real y siempre creciente. Quizás nada mejor para captar la dimensión esencial de esta doctrina que el considerarla en uno de sus libros menos poéticos y más didácticos —*La gran catequesis*— y, por eso mismo, más directo. He aquí el pensamiento de Gregorio:

36. Cfr. p. e., J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, París 1944, 182-189 y 194-196; ID., *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, DSp II, 1872-1885.

37. SAN GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 163, ed. cit., 171.

38. J. DANIELOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, cit., 1872-1885.

39. SAN GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 224-225 (ed. cit., 201-202).

«Por tanto, si el hombre nace para esto, para hacerse partícipe de los bienes divinos, necesariamente tiene que ser constituido de tal manera que pueda estar capacitado para participar de esos bienes. Efectivamente, lo mismo que el ojo participa de la luz gracias al brillo que le es propio por naturaleza, y gracias a ese poder innato atrae hacia sí lo que le es connatural, así también era necesario que en la naturaleza humana se mezclara algo emparentado con lo divino, de modo que, gracias a esa correspondencia, el deseo lo empujase hacia lo que le es familiar»<sup>40</sup>.

El hombre ha sido llamado en Cristo a la unión con la divinidad. Para que esta unión pudiera tener lugar, el Verbo le imprimió al hombre ya en su misma naturaleza una semejanza y un parentesco tal con la divinidad que lo empujase hacia arriba provocando en él el deseo de lo divino. Gregorio entiende que ésta es precisamente la razón de que se le haya dotado con todo aquello con lo que es capaz de trascender lo efímero. Sobre el hombre así constituido desciende la purificación bautismal, que es un nuevo nacimiento y una divinización. Efectivamente, «el que ha sido purificado tendrá parte en la pureza, y la pureza verdadera es la divinidad»<sup>41</sup>. Es decir, tendrá parte en la divinidad.

Más rotunda resulta esta afirmación cuando se la considera a la luz del sacramento eucarístico. Es en este contexto donde Gregorio habla con el más fuerte realismo tanto en lo que respecta a la presencia de Jesucristo como en lo que respecta a la fuerza transformadora de la comunión eucarística. En el capítulo 37 abunda el uso de verbo μεταποιέω, y utiliza el verbo μεταστοιχείω para referirse al cambio que se realiza en el pan por la bendición sacerdotal<sup>42</sup>. Escribe Gregorio:

«Como quiera, pues, que aquella carne (la de Cristo) que recibió a la divinidad asumió también este elemento para subsistir, y Dios, por otra parte, al manifestarse se mezcló con esta naturaleza precedera con el fin de deificar jun-

40. SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, 5. Cfr. ID., *La gran catequesis* (ed. A. Velasco), Madrid 1990, 52-53. Y prosigue: «Por esta causa se le pertrechó no sólo con la vida, sino también con la razón, la sabiduría y todos los bienes dignos de Dios, con el fin de que, por medio de cada uno de ellos, apetezca lo que le es propio. Por tanto, al ser también la eternidad uno de los bienes de la naturaleza divina, era absolutamente necesario que no careciera tampoco de este bien, sino que en sí mismo tuviera la inmortalidad, de que modo que, gracias a esta facultad innata, pudiera conocer lo que está por encima de ella y desear la eternidad divina».

41. SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, 36 (ed. cit., 126).

42. He estudiado este asunto en *Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, esp. 370-374.

tamente a la humanidad mediante la participación en la divinidad (ἵνα τῇ θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεώθῃ τὸ ἀνθρώπινον), esta es la razón por la que Él mismo se siembra a sí mismo en todos los creyentes, según el plan divino de la gracia, por medio de esta carne cuya consistencia procede del pan y del vino, y se mezcla con los cuerpos de los creyentes para que también el hombre, por la unión con lo inmortal, tenga parte en la incorrupción. Estos son los bienes que da al transformar en ese cuerpo (μεταστοιχείωσας), con la fuerza de la consagración, la naturaleza de los elementos visibles»<sup>43</sup>.

El pensamiento niseno es aquí de una gran coherencia y de un gran realismo. El Verbo se encarnó verdaderamente y, al encarnarse, elevó su propio cuerpo a dignidad divina, pues ese cuerpo es cuerpo de Dios; el pan santificado por la bendición sacerdotal y por el Verbo se convierte en su cuerpo en estrecha analogía con la anterior transformación. Mediante la comunión, el Verbo se siembra en los creyentes por medio de este pan transformado en su cuerpo. Al comulgar este cuerpo, los hombres entran en contacto con la divinidad y son santificados. De esta forma el hombre se hace partícipe de la divinidad.

El contexto en que Gregorio sitúa su descripción de la unión del hombre con Dios es distinto del que hemos visto en Basilio o en Gregorio de Nacianzo. Pero el realismo con que habla de la transformación del hombre en la divinidad mediante la comunión no es de menor fuerza. También la resurrección de la carne es concebida como consecuencia de esta unión con la divinidad, como una participación en la incorrupción divina. Y esto aún manteniendo con toda fuerza la abismal diferencia entre creado e increado<sup>44</sup>. Pero esta abismal diferencia, que impide toda clase de panteísmo, en ninguna manera disminuye ni la fuerza de la encarnación, ni la fuerza de la divinización. D. L. Balás ha puesto de relieve que, para Gregorio, la participación del hombre en la vida divina es consecuencia de la comunicación que Dios hace de sí mismo a la criatura<sup>45</sup>. Elías Moutsoulas concluye su trabajo sobre la encarnación del Verbo y la divinización del hombre señalando con razón que en la teología nisena la encarnación no tiene otro fin (σκοπός) que la divinización (θέωσις) del hombre: para esto fue creado a imagen y semejanza de Dios, para esto se

43. SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, 37 (ed. cit., 131). E. Mühlberg mantiene esta lectura en la edición crítica (GNO III/IV, Leiden 1996, 97-98).

44. De entre la numerosa bibliografía dedicada a Gregorio de Nisa, en esta cuestión se destacan dos obras de especial relieve: E. MOUTSOULAS, *Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου*, Atenas, 1965; D.L. BALÁS, *Μετουσία Θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966.

45. D.L. BALÁS, o.c., 73, 97.

hizo hombre el Hijo de Dios<sup>46</sup>. Aunque en un marco distinto, el pensamiento de Ireneo y de Atanasio sigue marcando decisivamente el rumbo de la teología griega.

### «Deificatio» en la teología agustiniana

Puede decirse que la teología latina ha insistido en la divinización menos que la teología griega. G. Bardy observa que esto forma parte de esos rasgos que diferenciarían las dos mentalidades: los griegos estarían más pendientes de la imagen de Dios en el hombre, mientras que los latinos habrían tendido a la predicación de una moral más asequible a las fuerzas humanas<sup>47</sup>. En líneas generales se trata de una observación generalmente compartida con tal de que no se radicalice. En primer lugar, porque la «divinización» pertenece al depósito de la fe y, en consecuencia, se encuentra presente en todos los grandes teólogos, también en los latinos, aunque con acentos diversos. En segundo lugar, porque pasada ya la fácil esquematización de principios de siglo, desde hace tiempo se viene observando que no es tan radical la diferencia entre los esquemas griego y latino, ni siquiera en lo que se refiere a la sistematización de la doctrina trinitaria.

Así se ve, p. e., en un autor latino tan característico como Agustín de Hipona. Leyendo algunos de sus textos uno encuentra la misma concepción y el mismo ambiente que en Ireneo o en Atanasio:

«Considerad en el mismo Salmo a quiénes dice *Yo he dicho todos sois dioses e hijos del Altísimo* (Sal 81, 6) (...) Así, pues, es claro que llamó dioses a hombres deificados (*deificatos*) por su gracia, no nacidos de su sustancia. Justifica Aquel que es justo por sí mismo, no por otro, y deifica (*deificat*) Aquel que es Dios por sí mismo, no por participación. Ahora bien, quien justifica es el mismo que deifica, porque justificando hace hijos de Dios. *Les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios* (Jn 1, 12). Si hemos sido hechos hijos de Dios, también hemos sido hechos dioses: pero esto por gracia de quien adopta, no por la naturaleza de quien engendra»<sup>48</sup>.

46. «Πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον, τουτέστι τὴν θέωσιν, ἐδημιουργήθη ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ. Πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον ἐνηθρώπησεν ὁ ὕιὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ» (E. MOUTSOULAS, o.c., 220).

47. Cfr. G. BARDY, *Divinisation chez les Pères latins*, DSp III, 1389-1398.

48. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psal 49*, 2, PL 36, 565 (cfr. F. MORIONES, *Enchiridion Sancti Augustini*, Madrid 1961, n. 1846).

La afirmación de que sólo quien es Dios puede deificar la hemos encontrado en la patrística griega. Es uno de los argumentos principales que utilizan Atanasio o Basilio para mostrar la divinidad del Espíritu Santo, tomando como punto de partida su obra divinizadora. La terminología usada por Agustín —*deificatus, deificari*—, no deja lugar a dudas en cuanto a la radicalidad con que ha de tomarse la profunda transformación que tiene lugar en el hombre. Se trata de una auténtica divinización. La estructura de esta divinización es también clara: consiste en una identificación con el Hijo hecho carne por la que somos adoptados como hijos. Diviniza Aquel que justifica, porque al justificar nos convierte en hijos de Dios, es decir, en hijos del Padre. La divinización, pues, tiene estructura esencialmente trinitaria: el hombre es referido al Padre por su unión al Hijo en la fuerza del Espíritu.

He aquí un texto agustiniano idéntico a las afirmaciones tan citadas de Ireneo de Lyon: «*Los que se dejan conducir por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios* (Rm 8, 14). En efecto, el único que es Hijo de Dios por naturaleza, debido a su misericordia, se ha hecho hijo del hombre por nosotros, para que nosotros por medio de Él nos hagamos hijos de Dios por gracia»<sup>49</sup>.

La encarnación del Verbo tiene como objeto nuestra adopción filial, que es una auténtica divinización. Las citas de los textos agustinianos podrían multiplicarse sobreabundantemente. A veces, su contexto puede ser diverso, pero la realidad a la que apuntan es la misma que aquella a la que apuntan los Padres griegos, incluso con idéntica rotundidad en las formulaciones<sup>50</sup>. Advierte Moriones que San Agustín, debido a la controversia pelagiana, tuvo que insistir más en el aspecto medicinal y sanante de la gracia que en su aspecto positivo, es decir, en su causalidad deificante al hacernos hijos de Dios, pero que no existe oposición alguna entre el pensamiento agustiniano y el pensamiento griego<sup>51</sup>.

Es claro que tal oposición no existe<sup>52</sup>, pero también es claro que los acentos son muy diversos. La historia atestigua, sin embargo, que numerosos auto-

49. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XXI, 15, PL 41, 729. (F. MORIONES, o.c., 1847).

50. He aquí algunas: «*Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione*» (*Sermo* 342, 5, PL 39, 1504; F. MORIONES, o.c., 1852). «*Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui homo erat*» (*Sermo* 191, 5, PL 38, 1012; F. MORIONES, o.c., 1853).

51. «*Nulla ergo substantialis oppositio videatur inter theologiam PP. Orientalium et Augustini in hac re*» (F. MORIONES, o.c., 532, nt. 1).

52. Cfr. V. CAPANAGA, *La deificación en la soteriología agustiniana*, en *Augustinus Magister* II, (Actas del Congreso Agustiniano celebrado en París en 1954), París 1955, 745-754.

res latinos otorgaron escaso lugar a los aspectos positivos de la justificación y de la filiación divina, empobreciendo gravemente la soteriología y la antropología teológica. En muchos de estos autores, la liberación del pecado ocupó el primer plano dejando en la penumbra la divinización del hombre. La historia de estas últimas décadas atestigua también que la atención simultánea a la pneumatología, a la doctrina trinitaria y a los aspectos deificantes de la justificación amplía notablemente la contemplación teológica, pues coloca el misterio trinitario en el centro de atención. El Hijo se ha hecho hombre para que, unidos a Él por la fuerza del Espíritu, nos hagamos, en Él, hijos del Padre. Se trata de una elevación del hombre que llega hasta lo más profundo de su ser y que se ha de calificar como una auténtica divinización que tiene como punto de referencia último a la Persona del Padre. Todo procede del Padre y todo vuelve hacia Él.

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

