

EL CONCEPTO DE SALVACION EN LA ORATIO CATECHETICA MAGNA DE S. GREGORIO DE NISA

LUCAS FRANCISCO MATEO SECO

El concepto de salvación es considerado con justicia como pieza nuclear a la hora de la elaboración teológica. En efecto, si el quehacer del teólogo tiene entre sus principales objetivos “mysterium Christi et historiam salutis excolere” (1), es lógico que se precise lo más posible la naturaleza y extensión de esta “salvación”, cuya historia se intenta poner de relieve. Por otra parte, los estrechos lazos que unen cristología, ecclesiología y soteriología, lazos que son eternos, dan lugar a que la exacta comprensión del concepto σωτηρία sea imprescindible a la hora de interpretar con garantías de acierto una obra teológica coherente.

Este es el fin de nuestro trabajo: analizar las diversas acepciones en que es utilizado el concepto de salvación por un autor tan polifacético como es el Niseno y cuya interpretación se ha hecho en algunos puntos difícil, si no contradictoria, quizás porque en el subsuelo de los intérpretes latían concepciones objetivamente diversas en torno a la naturaleza de la justificación (2). Nos interesa concre-

(1) Cfr. Conc. Vat. II, *Constitutio de Sacra liturgia*, n. 16. Una de las líneas de fuerza que vertebran la *Oratio* es la reflexión sobre el designio misericordioso de Dios en torno a la salvación del hombre, un designio que se ha manifestado en una οἰκονομία desarrollada a lo largo de la historia. Sobre el sentido de οἰκονομία, Cfr. J. H. SRAWLEY, *The catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1956 2, pp. 20, nt. 2; 58, nts. 13-14; 80, nt. 13; 92, nt. 11; 119, nt. 7; 128, nt. 1; 133, nts. 7 y 14. Sobre el desarrollo de la “economía” divina a lo largo de la historia, culminando en la Encarnación, cfr. *Or. Cat.* 15, PG 45, 48A-49B.

(2) Nos referimos concretamente a las divergencias, a nuestro parecer, radicales entre las interpretaciones del Niseno por parte del P. Daniélou, p. e. en *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, y la mantenida por Ekkehard Mühlberg (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966). Mientras que para Daniélou el Niseno sería una de las grandes figuras de la mística cristiana, para Mühlberg el concepto de “unio mystica” atribuido al

tar el término “a quo” de esta salvación, es decir, de qué nos salva Cristo, estableciendo una jerarquía de importancia y momentos en la liberación de las diversas esclavitudes —corrupción, muerte pecado— a que se encuentra sometida la humana naturaleza. Interesa también destacar el término “ad quem” de esta salvación, es decir, qué es el hombre “salvado”, hasta qué estratos de su ser llega esta salvación, qué mutaciones comporta en sus relaciones con Dios, en el diálogo que mantiene con él, punto fundamental a la hora de señalar las coordenadas en que se mueve la mística nisena, y especialmente el tema de la epéctasis (3).

Acotamos el trabajo a la *Oratio Catechetica Magna*, libro que por sus características de elaboración sobria y consciente de lo que el Niseno estima esencial e imprescindible parádoxis (4) parece especialmente importante en el conjunto de su obra, cuando se trata de dilucidar las líneas de fuerza del pensamiento niseno, preocupado ante todo por la fidelidad a la verdad revelada (5). Ordenamos la

Niseno sería un anacronismo que venimos arrastrando en su comprensión desde el Medioevo. A este respecto, son muy interesantes las observaciones que Ch. Kannengieser hace a la obra de Mühlenberg en *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, “Recherches de Science Religieuse”, 55 (1967) pp. 55-65.

(3) Nos referimos a si la epéctasis ha de entenderse como el resultado de “una metafísica que erige en absoluto lo que hay de más radical en nosotros: la insatisfacción” (H. URS V. BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, p. 76), o ha de entenderse como “movimiento inmutable”, como experiencia real de Dios siempre *satisfecha* y nunca en hartura, como la unión de la mística de la luz y la mística de la tiniebla (Cfr. J. DANÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, D Sp. II, 2, col. 1882-1885. J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, pp. 204-206), ha señalado los puntos débiles en la interpretación efectuada por von Balthasar.

(4) Cfr. J. H. SRAWLEY, o. c., pp. XI-XII.

(5) Conviene tener presente esta preocupación, que nos parece ocupa el primer puesto entre las atenciones a que se dirige la labor literaria de este gran hombre de Iglesia que fue S. Gregorio de Nisa. Así se expresa al abordar uno de los temas en que debido a su formación filosófica, concretamente al neoplatonismo, era lógico que diese a la filosofía una peculiar relevancia. Nos referimos al tema del alma en el *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. S. Gregorio pone en boca de Macrina lo que pudiéramos llamar su opción fundamental desde la que aborda el asunto, con estas palabras: “Ellos (los filósofos), conforme les pareció propio y conveniente, han tratado del alma según su propio arbitrio; nosotros carecemos de esta libertad de decir cuanto queremos, ya que usamos, como regla de toda doctrina y como ley, de la santa Escritura. Mirando necesariamente a ésta, sólo recibimos aquello que concuerda con la intención de las Escrituras (ἀναγκαιώς πρὸς ταύτην βλέποντες, τοῦτο δεχόμεθα μόνον, ὅτι περ' ἅν ἡ συμφωνοῦν τῷ τῶν γεγραμμένων σκοπῷ)” *Dial. de anima*, PG 46, 49 c. Para nosotros los cristianos existe una ley y una regla —el Niseno utiliza el expresivo término *κωνόνι*— que nos libera del sin-ley pensamiento pagano. El planteamiento negativo es radical: no recibimos más que lo que concuerda con la Sagrada Escritura. El párrafo citado termina expresando lo mismo, pero con una formulación positiva riquísima en matices: es necesario “mirar” a la Escritura; es necesario estar en “sinfonía” con la “intención” (σκοπῷ) de lo que está escrito. La *συμφωνία* es expresión de la *σύμπτωσις*, de la mutua conspiración de las cosas. Comporta no sólo el no desentonar, sino una armonía activa, una especial finura, “vibración por conaturalidad”. En el mismo tratado calificará así la armonía de todo lo creado

exposición según las exigencias que impone el análisis de los términos.

1. *El símbolo de Nicea*

Antes de entrar en el estudio detallado de los matices y de las implicaciones que encuentra el concepto de salvación en el Obispo de Nisa, es obligada una mirada a la tradición anterior con la que nuestro autor es tan respetuoso. Es obvio que el tema salvación se encuentra abrumadoramente presente tanto en los Padres anteriores como en la Sagrada Escritura, y que este no es el momento de someterlos a una larga encuesta. Bástenos recordar cuanto al respecto se contiene en el Símbolo de Nicea, del que S. Gregorio es tan ardiente defensor, y que recoge en sí los datos más importantes de la elaboración patristica precedente. El Niseno debió usarlo no sólo como arma en sus luchas cristológicas, sino que, sobre todo, lo meditaría cuidadosamente, amorosamente, dejando embebidas en él las líneas maestras de su teología.

He aquí las afirmaciones que más directamente nos afectan: "...que por nosotros los hombres y por nuestra salvación (διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν) bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos..." (6).

La salvación de "nosotros los hombres" aparece tan estrechamente ligada a la vida de Cristo, que es la única razón mencionada al afirmar el misterio de la encarnación. ¿Qué riqueza de matices

(PG 46, 25A-28B). (Cfr. J. DANÉLOU, "Conspiratio" chez Grégoire de Nyse, en "Mélanges offerte au père Henri de Lubac", t. I, Paris, 1963, pp. 291 ss.). "Estar en armonía con la intención (σκοπῶ) de la Sagrada Escritura, si tenemos en cuenta los profundos paisajes que intuye el Niseno ocultos en la letra escrita (cfr. p. e. el *De vita Moysi* o las *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*), nos lleva a concluir que el Niseno se está refiriendo no sólo a que es necesario recibir lo que está escrito, a que no se pueda transgredir la letra haciendo afirmaciones que no concuerden con ella, sino a que, además, es necesario coincidir con el espíritu que informa esa letra. Es necesario coincidir con su intención (σκοπῶ), vibrando positivamente con ella (συμφωνοῦν). Esto nos lleva a afirmar que el Niseno se está refiriendo a "sentir" rectamente la fórmula de fe que se profesa, a gustar piadosamente (εὐσεβῶς) las expresiones contenidas en la letra escrita, es decir, "φρονεῖν ὀρθῶς". Este es asunto que fue muy destacado en la controversia arriana, y no podía pasar desapercibido al de Nisa, cuya *Oratio* es calificada por él mismo como λόγος τῆς εὐσεβείας (PG, 459, A). Así se había expresado años antes S. Atanasio: "...otras muchas herejías, que pronuncian tan sólo los nombres, no sientan rectamente (μὴ φρονουσαι ὀρθῶς), como se dice, y tienen (los ortodoxos) incluso por desventajosa el agua administrada por ellos, carente de εὐσεβεία" (*Oratio II contra Arianos*, 43, PG 26, 237B). (Cfr. J. IBÁÑEZ, *Naturaleza de la "εὐσεβεία" en San Atanasio*, "Scripta Theologica" 3 (1971) 31-73). Igual doctrina encontramos en los capítulos 29 y siguientes de la *Oratio* en que el Niseno habla de la necesidad de la rectitud en la fórmula bautismal trinitaria para que el bautismo sea salvador.

(6) La traducción es del P. Ortiz de Urbina en *El Símbolo de Nicea*, Madrid, 1947, p. 22-23.

se encuentra contenida en la sobriedad de esta fórmula, riqueza que con toda probabilidad el Niseno tenía presente en toda su ex-plicitación?

Recordemos algunas de las conclusiones a que llega en su exé-ge-sis el P. Ignacio Ortiz de Urbina, a cuyas abundantes citas patris-ticas también remitimos al lector.

En primer lugar, las afirmaciones “por nosotros los hombres” y “por nuestra salvación” parecen afectar a todo el ciclo de la Redención, de forma que han de entenderse no sólo como que “bajó” por nosotros, sino que también resucitó por nosotros, y por nosotros vendrá a juzgar a vivos y muertos (7). Con el énfasis que implica el “hombres” añadido a “nosotros”, parece que los Padres de Nicea quisieron poner de relieve la universalidad de la Redención; espe-cialmente frente a las soteriologías gnósticas (8). En rigor, no se afirma que la salvación haya sido la única finalidad de la encarna-ción del Verbo, pero se da a entender que éste ha sido su principal fin (9). “Salvación dice restituirnos con un sacrificio voluntario del Salvador la vida eterna del cuerpo y la sobrenatural del alma; de-rrotar al demonio y demás enemigos nuestros; darnos facilidades para alcanzar la vida eterna; divinizarnos; enseñarnos las verdades de la fe; satisfacer la deuda de nuestros pecados. Todo ello implica la caída universal del género humano en la culpa del pecado, y alude con bastante claridad a la incapacidad natural del hombre para salir de él” (10).

2. La salvación: σωτηρία

Trece veces aparece en la *Oratio Catechetica* el término σωτη-ρία (11), siempre aplicado a la salvación en sentido religioso, y, casi siempre haciendo referencia al modo (τρόπος) en que se efectúa la salvación, bien sea activamente (obra de Cristo), bien sea conside-rada en el modo en que llega a ser eficaz (ἐνεργός) en el sujeto receptor.

Aparece por primera vez en el breve capítulo 17 donde el Niseno vuelve sobre las dos objeciones planteadas en el capítulo 15: ¿por qué Dios no restauró al hombre con un simple acto de voluntad, sino que escogió un camino tan largo como fue su encarnación y su muerte tras muchos siglos de existir la humanidad? ¿No era indig-no de Dios padecer la experiencia de la muerte? (12). Como se ve el tema mira directamente al sujeto activo de la salvación y a la

(7) I. ORTIZ URBINA, o. c., p. 224.

(8) Ibid., 224.

(9) Ibid., 228.

(10) Ibid., 233.

(11) Cp. 17, PG 45, 53A; 24, 65A; 26, 68D; 35, 85D-88A (dos veces); ibid., 88A-B; ibid., 88C; ibid., 89A; ibid., 89C; 36, 92D; 39, 100D.

(12) *Or. Cat.* 15, PG 45, 48A-49A.

sabiduría del plan salvador. Dando por supuesto que es propio y digno de Dios el salvar al hombre, se pregunta por qué no lo hace instantáneamente al igual que hizo la creación; por qué elige un largo camino al conseguirla con su nacimiento, su vida de treinta años, su muerte y su resurrección; y, por otra parte, no encarnándose inmediatamente tras el pecado. Veamos el replanteamiento de esas objeciones, en el que encontramos por primera vez el vocablo $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$:

"Pues si hay en él tanta fuerza, como hemos mostrado a lo largo de nuestro discurso, que tenía en su poder la destrucción de la muerte y dar acceso a la vida, ¿por qué no hace lo que quiere con sólo su voluntad, sino que opera ($\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$) nuestra salvación ($\tau\eta\eta\ \eta\mu\omega\acute{\nu}\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\upsilon$) a través de un largo camino, naciendo y alimentándose, salvando al hombre por la experiencia de la muerte ($\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\iota\rho\alpha\ \sigma\acute{\omega}\zeta\omega\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$), siendo conveniente no padecer estas cosas y salvarnos ($\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\sigma\acute{\omega}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$)" (13).

En su simplicidad, el texto citado señala las coordenadas en que se mueve la acción salvadora de Cristo, estableciendo también los fundamentos para identificar las notas específicas que acompañan a esta salvación.

En primer lugar, se afirma que es conveniente al Verbo salvar al hombre. Esta conveniencia dimana fundamentalmente de dos presupuestos: a) Corresponde al Verbo salvar al hombre, porque El fue su creador (14). b) Corresponde al Verbo salvar al hombre, porque posee una fuerza ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) capaz de destruir la muerte y revocar a la vida, es decir tiene la capacidad de $\zeta\omega\sigma\tau\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ (15). Estos presupuestos comportan tres conclusiones: a) la acción salvadora está situada en el ámbito de la *dýnamis* creadora, requiriendo por tanto, un poder divino, y excediendo todo poder humano. En consecuencia, la salvación operada por Cristo no puede ser confundida con ninguna salvación humana, aunque en última instancia y, dado su ca-

(13) *Or. Cat.* 17, PG 45, 53A. SRAWLEY, o. c., p. 73. Cfr. *ibid.*, nts., 1-8

(14) El Niseno atribuye la creación ora a Dios (p. e. *Or. Cat.*, 8, PG 45, 37D), ora al Verbo (*ibid.* 5, 21B-D; 8,40A), concluyendo el capítulo octavo: "Sólo Aquel que había dado la vida en el principio podía revocar a quien había perecido; sólo a El era conveniente hacerlo" (PG 45, 40C).

(15) "Es propio de Dios dar la vida ($\zeta\omega\sigma\tau\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$) a los hombres, es propio de Dios conservar los seres a través de su providencia ($\pi\rho\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$), es propio de Dios dar ($\chi\alpha\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) alimento y comida a quienes lo necesitan para vivir... es propio de Dios conducir de nuevo hacia sí misma por medio de la curación a la naturaleza ($\delta\iota\prime\ \acute{\omicron}\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \pi\rho\delta\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\eta\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$) pervertida por la enfermedad" (PG 45, 44D. Cfr. *ibid.*, 48B). En el cap. 37, encontramos el verbo $\zeta\omega\sigma\tau\omicron\iota\epsilon\acute{\omega}$ claramente utilizado en el sentido de salvar y dirigida su acción a toda la naturaleza humana: El cuerpo de Cristo en la eucaristía, " $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \zeta\omega\sigma\tau\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\ \tau\eta\eta\ \tau\omega\acute{\nu}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\acute{\nu}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ " (PG 45, 96B). Commenta Srawley: " $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ .\tau.\tau.\ \acute{\alpha}\nu\theta\acute{\rho}$, $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, i. e. *all mankind*, rather than the *whole nature of man*, body as well as soul, since acc. to Gr. the Eucharist is especially intended for the body, and he would scarcely introduce a further thought at this point" (o. c., p. 147, ut. 3-4).

rácter radical y absoluto, comprenda y englobe en una nueva ordenación todas estas salvaciones humanas, que en definitiva aparecerán todas como parciales y periféricas, es decir, sin alcanzar los últimos y más vitales estratos de la intimidad del hombre.

En este punto, el Niseno no puede menos de recordarnos que sólo a Cristo pertenece con rigor el título de Salvador (16). b) La asimilación del poder salvador al poder creativo comporta que aquello de lo que el hombre ha de ser salvado es de la muerte, del no-ser. Baste recordar unas frases precedentes a este lugar:

“Nuestra naturaleza enferma tenía necesidad de un médico; el hombre caído tenía necesidad de alguien que lo levantase; quien se había apartado de la vida (ἀφάρτων τῆς ζωῆς) tenía necesidad de alguien que le diese la vida (ζωοποιούντος); quien se había apartado de la participación del bien (τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαις), tenía necesidad de alguien que le revocase al bien” (17).

El concepto de muerte, de estado de corrupción (φθορᾶς) en que se encuentra esclavizado el hombre —nacido para ser libre, debiendo reflejar en su íntimo ser y en todas sus acciones la infinita libertad divina, ya que ha sido creado a imagen de Dios—, implica la muerte física en su doble aspecto de final de la vida —final que esclaviza la naturaleza humana a un límite temporal—, y sobre todo en su aspecto de presencia constante, anticipada e ineludible a todos los instantes de la cotidiana existencia, situación que describe el de Nisa, diciendo que el hombre se halla sometido al reino de la φθορά, de la corrupción (18). Implica también, según el texto citado, un apartarse de la participación real de lo bueno, del bien (μετουσία τοῦ ἀγαθοῦ). Evidentemente, el Niseno con esta expresión se refiere al bien moral, a lo bueno. En la misma *Oratio*, S. Gregorio puntualiza en doble sentido la jerarquía y naturaleza de estos bienes —bienes físicos y bienes morales de los que el hombre se ha apartado—, y su mutua relación. Frente a los maniqueos defendió que el único verdadero mal (κακία) en sentido absoluto es el pecado (ἁμαρτία) (19);

(16) Comenta Srawley: “ἔδειτο τοῦ ζωοποιούντος ὁ ἀφάρτων τῆς ζωῆς”. Here it is used with a more general reference. The illustrations chosen by Gr. are intended to show that in the Incarnation there was exhibited a creative, sustaining activity like that to which Creation witnesses. He also hints at its redemptive purpose (παρὰ τραπεῖσαν... τὴν φύσιν... ἐπανόγειν...) and especially emphasizes the mastery over death and corruption” (o. c., p. 59, nt., 3).

(17) *Or. Cat.*, 15, PG 45, 48B-D.

(18) La φθορά, tan ligada al mundo de la generación y de las pasiones, no es sólo el estar abocado a la muerte, como final inevitable, sino situación de mortalidad. Así se expresa en el *De virginitate*: “La precreación corporal es más principio de muerte que de vida para los hombres, pues la corruptibilidad comienza con la generación” (*De Virginitate*, 14, PG 46, 377C. En la *Oratio*, describe esta mortalidad al realizar la exégesis de las pieles de animales, diciendo que al revestir de ellas a nuestros primeros padres se les dió “fuerza para morir” (PG 45, 53C).

(19) *Or. Cat.* 7, PG 45, 29-D-32D. En cuanto al pecado, baste citar esta afirmación: “Ningún mal existe por sí mismo fuera de la elección del libre

los males físicos —muerte, dolor, etc.—, son males en sentido relativo, y de carácter medicinal (20). La raíz de todos los males físicos se encuentra situada en el pecado del hombre (21): Los males físicos han surgido como momento interno, como consecuencia dimanante necesariamente de la naturaleza del pecado. Baste a este respecto recordar la exégesis nisená a las pieles de los animales de las que se revisten nuestros primeros padres tras el pecado original (22). La intervención divina en el castigo de la muerte se ha limitado a no intervenir milagrosamente para impedir en forma violenta y no acomodada a su obrar, siempre respetuoso y atemperado al ser de las cosas, las inevitables consecuencias del pecado (23). El pecado no ha afectado al hombre sólo en la periferia, sino en su ser más hondo. S. Gregorio utiliza frases de enorme dureza: así como por el pecado nos hemos revestido de mortalidad en forma tan profunda que se llega a afectar lo más íntimo del hombre, su tarea de microcosmo, siendo disuelta temporalmente por la muerte la unión materia-espíritu del compuesto humano (24), así también es afectado su ser moral, que deja de participar en el bien y se transforma en mal. "Πρὸς τὴν κακίαν μεταμορφώθωμεν", escribe en el capítulo octavo (25). Sin embargo, esta corrupción, tanto física como moralmente considerada, no ha afectado al hombre intrínseca y definitivamente. El hombre no es un ser intrínsecamente perverso.

Los males que padece siguen siendo "παρὰ φύσιν" "junto-a-la-naturaleza" (26).

Volviendo al punto que más directamente nos afecta en nuestro trabajo, la profundidad en que el hombre ha caído en la muerte, tanto en su aspecto físico como en su aspecto moral, implica que el hombre no puede salvarse a sí mismo (27), y que la fuerza salvadora ha de ser de categoría análoga a la fuerza creadora.

arbitrio (προαίρεσις)" (ibid). Sobre el sentido de προαίρεσις, cfr. J. GAÏTH, o. c., pp. 67-81.

(20) Cfr. *Or. Cat.*, 8, PG 45, 33A-40C.

(21) Ibid.

(22) Cfr. J. DANÉLOU, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse* en "Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz", Leiden, 1967, pp. 353 ss.

(23) *Or. Cat.*, 22, PG 45, 60C-D.

(24) S. Gregorio concibe la corporalidad del hombre no como resultado de una falta, sino como parte integrante de la misión que Dios le ha confiado. "Uniendo a ambos (Dios), lo sensible con lo intelectual en el compuesto humano por medio de aquella inefable e inexplicable contemperación, digo que esto había dispuesto quien los unió una vez: que la unión permaneciese siempre" (*Or. Cat.* 16, PG 45, 52B).

(25) *Or. Cat.* 8, PG 45, 33B.

(26) El Niseno, al hablar del revestimiento de las pieles de animales, puntualiza que el hombre se reviste de mortalidad, pero que esto no llega hasta afectar a "la imagen divina" (*Or. Cat.*, 8, PG 45, 33D). La expresión παρὰ φύσιν es aplicada concretamente por el Niseno en el capítulo 26 de la *Oratio* a los males que aquejan actualmente a la naturaleza humana (Cfr. PG 45, 68A).

(27) Cfr. *Or. Ct.*, 8, PG, 45, 40 B-C.

c) Tal profundidad ontológica es requerida en la naturaleza de la *dýnamis* salvadora, porque su efecto es concebido como una nueva creación. Así lo vemos claramente expresado en el texto que venimos comentando, donde el de Nisa describe la salvación como "destruir la muerte y dar acceso a la vida". Coherentemente con todo el pensamiento niseno expuesto, y dado que el pecado engendró todas las corrupciones físicas, la acción salvadora ha de afectar primaria y radicalmente al pecado, volviendo a "transformar al hombre en bien", haciéndole participar realmente del bien.

Si resumimos lo dicho hasta ahora, podemos señalar las siguientes características de la *σωτηρία*, según se desprenden de las cualidades requeridas en la acción salvadora: 1) La *σωτηρία* consiste en apartar al hombre del reino de la muerte y darle acceso a la vida.

2) La *σωτηρία* está referida primariamente a los estratos más profundos del hombre, al ámbito más estricta y rigurosamente religioso.

3) La *σωτηρία* significa antes que cualquier otra cosa la liberación del pecado, y como consecuencia de esto, como fruto de esa nueva participación en el bien, la liberación de los demás males, los cuales tuvieron su origen en el pecado.

4) La *σωτηρία* afecta a todos los males que padece el hombre; pero no a todos en el mismo tiempo, ni con el mismo sentido, ni con la misma jerarquía, aunque sí a todos en su dimensión religiosa.

5) La asimilación de la acción salvadora al acto creador arranca a la *σωτηρία* de un ámbito puramente humano, es decir, se requiere un poder que excede toda capacidad creada. Al mismo tiempo, indica que la naturaleza de la salvación tiene una entidad asimilable a un nuevo acto creador.

Antes de pasar a otros textos, señalamos brevemente las restantes determinaciones de *σωτηρία* según el lugar que venimos estudiando.

Con respecto a la acción salvadora, estos rasgos pueden resumirse así: El Verbo opera la salvación en su existencia histórica; esto supone que activamente considerada, la salvación se ha ido realizando en un largo camino —nacimiento, alimentación, etc.— culminando este camino en la muerte y la resurrección de Cristo. En este sentido, existe una clara diferencia, que el Niseno subrayará en textos posteriores, entre creación y salvación mirados activamente. Mientras que la creación surge del instantáneo "flat" divino, la salvación se ha hecho contando con el tiempo, a lo largo del tiempo, es decir en temporalidad y temporeidad. Si el carácter de historicidad y duración temporal es parte integrante del modo en que se ha operado la salvación, se encontrará también presente en el modo (*τρόπος*), en que esta salvación sea participada, en que se torne eficaz

(ἐνεργός) en el sujeto receptor (28). El hecho de que la experiencia de la muerte (θανάτου πείρα) constituya un momento nuclear de la acción salvadora vuelve a situarnos en claro terreno religioso. Y esto, porque señala que el hombre es salvado ante todo del pecado, y que es salvado por un acto sacerdotal de culto (29), un acto, al mismo tiempo de obediencia (30). Con lo cual, la salvación deviene pura y simple iniciativa divina.

Finalmente la σωτηρία es determinada en un doble sentido al describirse el sujeto receptor. El sujeto es ἡμᾶς, nosotros. Cristo "opera la salvación de nosotros", "nos salva". Se está refiriendo claramente a "nosotros los hombres", en clara afirmación de universalidad. Lo expuesto anteriormente al hablar del Símbolo de Nicea, y la insinuación de la apocatástasis, que encontraremos más adelante, dejan esta cuestión fuera de dudas. Por otra parte, Cristo salva al hombre (σώζων τὸν ἄνθρωπον). Pensamos que esta afirmación ha de entenderse, no de la universalidad, sino de la totalidad en que es salvado el hombre. Cristo salva al hombre entero, su cuerpo y su alma; le salva de todas las corrupciones. No insistimos en este punto, que encontraremos más claramente afirmado en ulteriores capítulos de la *Oratio*.

3. El modo en que se ha operado la salvación

A este respecto, dos son las instancias planteadas al pensamiento Niseno en la *Oratio*, y, sobre todo, en el capítulo 25. Por qué Dios no operó la salvación humana con un solo acto de voluntad, sino que recurrió a la existencia temporal del Verbo encarnado (31), si

(28) El término ἐνεργός lo aplica el Niseno en doble dimensión: a la muerte-resurrección de Cristo considerada como la fuente de donde dimana toda la eficacia salvadora de las demás acciones de Cristo (*Or. Cat.*, 35, PG 45, 85D-88A), y a la vida sacramental, concretamente al bautismo, donde "la salvación se torna eficaz (ἐνεργός) por medio de la purificación obrada en el agua".

(29) La muerte de Cristo es entendida por el Niseno en evidente continuidad con toda la tradición como un acto sacerdotal y sacrificial: "Jesús... es el gran príncipe de los sacerdotes, que sacrificó su propio cordero, es decir, su propio cuerpo por el pecado del mundo..." (*Adv. Eunom.* VI, PG 45, 717B-C). S. Pablo llama a Cristo sumo sacerdote, porque "apacó sacerdotalmente con su propia sangre por nuestros pecados" (*Ibid.* Cfr. L. F. MATEO SECO, *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes capadocios*, en *Teología del Sacerdocio* IV, Burgos, 1972).

(30) Hablando del Sacerdocio de Cristo, el Niseno recuerda que fue fiel (πιστόν) a quien le constituyó sacerdote en cita de *Hebr.* 3,1, al mismo tiempo que describe a Cristo sacerdote porque es oferente de su propio cuerpo (*Adv. Eunom.*, VI, PG 45, 717B-C).

(31) "En resumen, siguiendo las consecuencias de este intento, haremos una completa defensa (ἀπολογία) contra aquellos que atacan la economía divina, es decir, preguntan por qué causa la divinidad no opera por sí misma (δι' αὐτῆς) la salvación (σωτηρίαν) humana" *Or. Cat.*, 24, PG 45, 65A-B. El δι' ἑαυτῆς está en oposición a la salvación por medio de la humanidad de Cristo. Anota Srawley: "δι' ἑαυτῆς, i. e. without using any agency inferior to itself", (o. c., p. 93, ut. 11).

en la Redención se han dado la mano justicia, sabiduría y poder divinos (32). No entraremos en los detalles, muy interesantes, por cierto, con que es descrita la acción redentora. Bástenos señalar los siguientes pensamientos contenidos en este capítulo, y que añaden nuevos matices al concepto de salvación.

El conocimiento humano fue engañado (διαφουσθεῖς) en la elección del verdadero bien (33). Con este engaño, el hombre se ha entregado al diablo como siervo (34), y era lógico que la misericordia y justicia divinas encontrasen un medio justo, no dictatorial (τυραννικῆ) (35), para librarlo. La σωτηρία pues, consistirá en la liberación del error humano, de sus consecuencias y también en la liberación de la esclavitud del demonio.

El Niseno, quizás en abierta reminiscencia de la teología primitiva, considera que Cristo para salvar al hombre ha engañado al diablo (36). ¿Este engaño es justo? La cuestión le preocupa, ya que dedica a ella el capítulo 26. Al solucionar el problema, arroja nueva luz sobre la extensión del concepto de salvación:

“Y pues aquél (el demonio) produjo por fraude el engaño de la naturaleza, también éste (Cristo), justo, bueno y sabio, se sirvió de engaño para la salvación de lo que había perecido (ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ καταφθάρεντος), haciendo bien (εὐεργετῶν) por medio de estas cosas no sólo a quien había perecido (τὸν ἀπολωλότα), sino también a quien había causado la destrucción (ἀπώλειαν)” (37).

El fin directo del texto es justificar el engaño del demonio al operar Cristo la salvación del hombre. Esta justificación radica no en que se le engaña porque él engañó antes, sino en que este en-

(32) “Hemos mostrado ya que la bondad, la sabiduría, el poder y la incorrupción se han mostrado en la economía de la encarnación. La bondad se ha mostrado en haber decidido salvar (σωσαι) lo que había perecido... La sabiduría y la justicia se han mostrado en el modo (τρόπῳ) de nuestra salvación (σωτηρίας)” (*Or. Cat.*, 24, PG 45, 65B-C).

(33) *Cfr. Orat. Cat.*, 22, PG 45, 60C.

(34) El demonio por envidia de la bendición divina que ha recibido el hombre, destinado a ser rey de toda la tierra, le persuadió a que pecase, mezclando así el mal a la capacidad de elección (*Or. Cat.*, 6, PG 45, 29A-D). Con esto, el hombre renuncia a su reinado y se somete al demonio, de forma que para liberarlo Cristo efectúa una sustitución (ἀντάλλαγμα). (*Or. Cat.* 24, PG 45, 64D-65A).

(35) *Cfr. Orat. Cat.*, 22, PG 45, 60D.

(36) “...para que fuese recibido fácilmente el cambio en nuestro favor por quien lo pedía, la naturaleza divina se ocultó en los velos de nuestra naturaleza...” (*Or. Cat.*, 24, PG 45, 64D-65A). *Cfr. p. e. Ignacio de Antioquía, Carta a los Efesios*, 19,1, donde nos dice que quedaron ocultos para el príncipe de este mundo la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor. Sobre la encarnación como bajada oculta, *cfr. J. DANÉLOU, Théologie du Judeo-christianisme*, Paris 1957, pp. 257 ss.

(37) PG 45, 68D.

gaño beneficia al demonio. Por tanto, es necesario concluir que aquí la σωτηρία es extendida al diablo. Nos encontramos indiscutiblemente ante un texto claramente afirmativo de la apocatástasis, por lo menos con respecto al diablo (38). A más de esto, la referencia al diablo es una clara alusión al pecado de origen (39). La ruina del hombre encuentra su raíz en este pecado.

En este mismo capítulo, el Niseno añade que la proximidad de la luz a las tinieblas, de la incorrupción a lo corrompido, es lo que produce la purificación (κάθαρσις), al explicar cómo la proximidad de Cristo a la muerte ha producido la victoria sobre su imperio. Muerte, corrupción y vicio (θάνατος, φθορά, κακία) son aniquilados (40). La σωτηρία pues, es concebida como una aniquilación—no una "no imputación"—, y como una auténtica catársis. Se deja entrever por qué se necesita una fuerza divina para conseguirla.

4. *El modo en que llega a ser operativa (ἐνεργός) la salvación*

El profundo respeto niseno a la libertad humana como factor teológico (41) y la concepción de la salvación del hombre como auténtica purificación, como un nuevo nacimiento, darán lugar a que subraye con vigor que en el modo en que la salvación operada por Cristo es recibida por los que se salvan juega un papel importante la libre cooperación humana. Esto quiere decir que juega también el factor tiempo, que tiene importancia lo histórico; que encuentre momentos claves en los que se recibe la salvación—sacramentos—y que conciba la vida cristiana como un largo caminar (42). Tam-

(38) Sobre el tema de la apocatástasis, cfr. J. DANÉLOU, *L'apocatástase chez S. Grégoire de Nysse*, "Recherches de Science Religieuse" (1940), pp. 328 ss.

(39) A la concepción nisena del pecado original dedicó el P. José Vives un trabajo hace años cfr. J. VIVES SOLE, *El pecado original en S. Gregorio de Nisa*, en "XXIX Semana Española de Teología", Madrid, 1970, pp. 190 ss. El P. Vives, muy preocupado por el realismo niseno, no se detiene a analizar el comentario de Gregorio a textos claves de la S. Escritura, p. e., *Rom.* 5,12. He efectuado este análisis de una elocuente cita y exégesis de *Rom.* 5,12 y 19 contenida en el *Adversus Apollinarem*, 21 (PG 45, 1165B: ed. W. Jaeger, F. MUELLER, *Gregorii Nysseni Opera* III (I), pp. 160-161) y enlazada con la exégesis a la obediencia de Cristo en *Filipenses*, 2,8, en *Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en la exégesis a Filipenses 2, 5-11 de S. Gregorio de Nisa*, "Scripta Theologica" 3 (1971) pp. 301-342.

(40) *Or. Cat.*, 26, PG 45, 69A. El Niseno utiliza el término ἀφανισμός, que en la *Oratio* recibe la precisa significación de aniquilación. Así, la muerte es llamada διάλυσις, porque no es un ἀφανισμός.

(41) Cfr. J. GAÏTH, o. c., pp. 67 ss.

(42) Ya Orígenes había descrito la vida interior como un largo caminar en la *Homilia 27 in Numeros*, o en las dos *Homilias in Cantica*. Por su parte, el Niseno concibe la vida interior como un constante progreso en el acercamiento a Dios (Cfr. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, especialmente pp. 291 ss.). Sobre la unión entre vida interior y sacramentos, cfr. *ibid.*, pp. 25-35

bién al aplicar la salvación, Dios ha atemperado su acción al ser de las cosas, en este caso, a su ser corporal (43).

Así, leemos en el capítulo 35, donde el Niseno explica el misterio contenido en la triple inmersión bautismal:

“Pues, ya que el modo de nuestra salvación (ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν τρόπος) no llegó a ser operativo (ἐνεργός) tanto de la dirección según la doctrina (ἐκ τῆς κατὰ τὴν διδασχὴν ὕφηγῆσεως), cuanto por medio (διὰ) de aquellas cosas que hizo aquél que tomó sobre sí la comunidad con el hombre, operando con su obra (ἔργω) la vida para que por medio de la carne tomada de nuevo por él y deificada se salvase (συνδιασωθῆ) todo lo que es afin a ésta y de la misma especie (συγγενές καὶ ὁμόφυλον), era necesario encontrar un modo (τρόπος), en el cual hubiese cierto parentesco y semejanza (τις... συγγενεία τε καὶ ὁμοιότης) en las cosas que se hacen por parte del seguidor con respecto al que conduce. Es necesario ver en qué cosas fue el conductor y guía de nuestra vida, para que, según dice el Apóstol, (Hebr. 12,2) la imitación (μίμησις) según el guía de nuestra salvación (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) tuviera éxito para los seguidores” (44).

El texto, en clara relación con el rito bautismal, mira directamente al modo de la salvación, abriendo nuevas perspectivas en la naturaleza de la σωτηρία. Τρόπος viene utilizado dos veces y con referencia distinta. La primera vez está referido al modo en que esta salvación tuvo lugar, y llegó a ser operativa en sentido activo; la segunda vez está referido a la aplicación de esta salvación conseguida por Cristo. Ambos, sin embargo, guardan estrecha relación.

Es de notar, en primer lugar, que el punto central del “modo” en que Cristo consiguió la salvación está puesto más que en la predicación en las obras, concretamente en su muerte. Con ello, el Niseno se sitúa en las antípodas del pensamiento gnóstico (45). En segundo lugar, y tal como había señalado el P. Ortiz de Urbina en su análisis del Símbolo de Nicea, el Niseno entiende como hechos salvadores

(43) Cfr. p. e, la relación existente entre la eucaristía y nuestra corporalidad según la *Oratio*, cap. 37.

(44) PG 45, 85-88A. El texto es largo y enjundioso. He aquí la introducción de Srawley: “Gr. now unfolds the inner significance of the rite of baptism. The redemptive acts of Christ, His Death and Resurrection rather than His teaching, are the means by which man's salvation is effected. These must be reproduced or copied by His disciples. Baptism is the means by which we imitate what Christ did. The Threefold immersion and rising again from the water represent the three days' burial and resurrection. But in our case the process of the resurrection is only accomplished in stages, of which Baptism is the first. The imitation of Christ consists in the break with sin begun in baptism... The humble beginning made in baptism is a necessary prelude to our rising again to a blessed and divine life”. SRAWLEY, o. c., p. 129.

(45) Bástenos citar la siguiente observación de E. Cornelis: “Il est des gnoses sans sauveur, il n'en est point sans gnose! Or, il ne fait pas de deute que le sauveur de la gnose, là où il apparaît, est avant tout porteur du message salvifique” en D Sp., VI, Paris, 1967, col. 533.

no sólo la encarnación y la muerte de Cristo, sino su resurrección y glorificación. Cristo, al tomar de nuevo su carne, opera juntamente (συνδιασωθῆ) la salvación de todo lo que es de su especie, es decir de la carne humana (46).

La razón de fondo que permite que esta salvación operada por Cristo pueda aplicárenos, estriba precisamente en la comunión y parentesco (κοινωνία, συγγενεία) de nuestra carne con la carne de Cristo. El Niseno no hace aquí más que aplicar el axioma "lo que no fue tomado no fue sanado" (47). Esto vuelve a situar la naturaleza de la salvación en un panorama profundo. A la realidad ontológica de la encarnación corresponde la realidad ontológica de la salvación; así como la encarnación no es una realidad extrínseca putativa o doceta, la salvación tampoco puede concebirse en una línea de extrínseidad, de docetismo o de no imputación. La salvación no puede ser otra cosa que una ἀναγέννησις (48), que tiene como resultado una nueva criatura (49).

Dada la naturaleza del acto salvador, el cual descansa en la historicidad de la encarnación, y dado que la salvación se nos aplica en razón de la συγγενεία de nuestra naturaleza con Cristo, la coherencia teológica de S. Gregorio le insta a poner de relieve que la aplicación personal de esta salvación debe hacerse en una forma (τρόπος) en que exista semejanza, en cuanto ello es posible, entre lo que hizo el Salvador y lo que hacen sus seguidores.

Los términos para calificar esta correspondencia de acciones, son expresivos: συγγενεία τε καὶ ὁμοιότης (50). Se trata de una auténtica incorporación de nuestra vida a la vida de Cristo; se trata no sólo de aceptar su mensaje, sino de vivir su vida en una profunda y verdadera imitación (μίμησις), emparentada ciertamente con la

(46) Nótese que la carne humana es salvada juntamente con la carne de Cristo en la resurrección. El Niseno expone parecidos pensamientos al hablar de la cruz de Cristo que conduce a todos los seres a una mutua conspiración y armonía (πρὸς μίαν σύμπνοιαν) (*Or. Cat.*, 32, PG 45, 80D-81A). Cfr. J. DANÉLOU, "Conspiratio" chez Grégoire de Nysse en "Mélanges offerts au Père H. de Lubac", t. I, Paris, 1963, pp. 291 ss.

(47) Cfr. G. NACIANZENO, *Epist. 101*, PG 37, 181. Cfr. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, II, Paris, 1908, pp. 114 ss.

(48) El Niseno utiliza frecuentemente este título, ya tradicional (cfr. G. W. H. LAMPE, o. c., p. 47) con bastante frecuencia e inequívoco sentido. Así, p. e., en la *Homilia in Baptismum Christi*: "El bautismo es purificación de los pecados (ἁμαρτιῶν κάθαρσις), remisión de los delitos, causa (αἰτία) de regeneración (ἀναγεννήσεως) y de renovación. Por regeneración entiendo la que se contempla con la mente, no la que se ve con los ojos" (PG 46, 580D).

(49) "Nosotros conocemos una doble creación de nuestra naturaleza. La primera aquella por la que fuimos formados; la segunda aquella por la que fuimos re-formados. No hubiese sido necesaria una segunda creación, si no hubiésemos vuelto inútil la primera por el pecado" (*Adv. Eun.*, IV, PG 45, 636D-637A. Cfr. *ibid.*, 640B).

(50) En este caso, además, los términos están usados como sinonimos, reforzando así el Niseno la expresión de la comunión real que debe existir entre nuestra vida y los hechos de la vida de Cristo (Cfr. J. H. SRAWLEY, o. c., p. 131, nt. 1).

primera semejanza del hombre creado a imagen de Dios (51), una semejanza que le afectaba intrínsecamente (52). La teología de la participación en la vida de Cristo a través de los sacramentos y, concretamente, a través del bautismo se encuentra en tiempos del Niseno en su mayor esplendor (53). No podemos detenernos en este tema, que nos apartaría del estudio del término σωτηρία, aunque lo enriqueciese. Bástenos citar un texto de Cirilo de Jerusalén, contemporáneo del Niseno, en el que late una poderosa claridad: “Que nadie crea, por tanto, que el bautismo consiste sólo en la remisión de los pecados o en la filiación adoptiva, ya que sabemos con certeza que, además de purificación de nuestros pecados y prenda del don del Espíritu Santo, es antitipo de la pasión de Cristo. Por eso, nos decía S. Pablo: ¿Ignoráis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Hemos sido sepultados con El en la muerte por el bautismo. Esto lo decía a quienes se imaginaban que el bautismo producía la remisión de los pecados y la adopción, olvidando que es también participación (κοινωνία), por vía de semejanza (μίμησις), en los verdaderos sufrimientos de Cristo” (54).

La σωτηρία, pues, según se desprende del texto que venimos estudiando es conseguida por la obra (ἔργω) de Cristo; nuestra naturaleza es salvada conjuntamente con (συνδιασωθῆ) la “asunción y deificación de la carne de Cristo”, precisamente por ser afín (συγγενής) a ella. Si es la συγγενεία el vehículo de la salvación, parece coherente encontrar un modo de incorporación personal a Cristo —a la vida, muerte y resurrección— en el que viviésemos lo que El

(51) Para Gregorio existe una profunda relación entre creación y redención. Ambas proceden de un mismo movimiento divino de misericordia. Por eso ambos pertenecen exclusivamente a Dios. La redención vuelve a la anterior gracia, la que se perdió por el pecado, es decir, rehace la primitiva imagen de Dios en el hombre. Si el hombre fue creado a imagen de Dios, en esta nueva creación se da una μίμησις real del Verbo Encarnado.

(52) En la *Orat. Cat.*, 5, encontramos formulada en forma de objeciones la profundidad en que afecta al hombre estar creado a imagen de Dios (PG 45, 24B. Cfr. J. GAÏTH, o. c., pp. 52 ss.). Cfr también LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1951. He aquí el criterio de Völker: “Die Gedanke der εἰκόν bildet bei Gregor die Grunlage der ganzen Konzeption”. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 270.

(53) Cfr. J. DANÍELOU, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid 1964, pp. 57 ss.

(54) CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis II*, PG 32, 1082D-1084A. En el mismo sentido se expresa S. Basilio: “Para devolvernos la amistad con Dios, tuvieron lugar la encarnación de Cristo, los ejemplos de su conducta evangélica, los sufrimientos, la cruz, la sepultura, la resurrección, a fin de que el hombre, salvado por la imitación (μίμησις) de Cristo, recupere la antigua filiación. Para la perfección de la vida es necesario imitar a Cristo no sólo en los ejemplos de dulzura, humildad y longanimidad de su vida, sino también en la muerte, como dice Pablo, el imitador de Cristo: *Configurados a su muerte para alcanzar la resurrección de los muertos* (Filip. 3, 10-11). Pero, ¿cómo llegar a la semejanza de su muerte? Siendo sepultados con El por el bautismo”. *De Spiritu Sancto*, 15 PG 32, 128D. En el mismo sentido se expresa con frecuencia el Niseno, cfr. p. e. *Hom. in Baptismum Christi*, PG 46, 586 A-C.

vivió, de forma que los seguidores viviesen en *μίμησις* de Cristo. Esta *μίμησις* tiene lugar en forma especial y misteriosa (55), en los sacramentos, concretamente en el sacramento del bautismo. La radical fuerza con que el Niseno destaca los hechos de la vida de Cristo sobre su predicación, parecen determinar paralelamente la amplitud del término *μίμησις* en la que se comprende naturalmente la fe, pero no exclusivamente. Se trata no sólo de creer, sino también de imitar real y misteriosamente la vida de Cristo.

5. Importancia salvadora de la imitación de Cristo

En el capítulo 35, y, en clara consecuencia al "parentesco" de naturalezas entre Cristo y los hombres como base de la salvación, se analiza la necesidad de que ese parentesco tenga lugar no sólo en la naturaleza, sino también en las situaciones y en los actos de nuestro caminar histórico. Esta necesidad encuentra su expresión culminante en el tema de la imitación de Cristo, tema que, enraizado en el Nuevo Testamento, encontró ya vigorosas manifestaciones en San Ignacio de Antioquía.

Esta imitación es considerada por S. Gregorio en su doble vertiente: imitación de la vida de Cristo en las obras de cada día, es decir, en su vertiente moral (56), e imitación de la vida de Cristo, mejor dicho, incorporación a la vida de Cristo, en la recepción de los sacramentos. En esta incorporación sacramental encuentra la salvación su momento más tangible.

Tras señalar la necesidad de seguir a Cristo, se pregunta el Niseno: "¿Qué hemos visto en el causante de nuestra salvación? Una muerte de tres días y de nuevo la vida" (57). ¿Cómo es posible incorporarnos realmente a esta muerte? Contesta: la imitamos en el bautismo en que concurren la penitencia (*μεταμελείας*) y la imitación de la muerte (*θανάτου μίμησις*); la penitencia conduce al odio

(55) Cfr. *Or. Cat.* 35, PG 45, 89 B-D. "Though baptism is explained by Gregory primarily as an (effective) imitation of the death and resurrection of Christ, it is described also as the participation of purity and life" (D L. BALAS, *Μετανοσία Θεοῦ Man's participation in God perfection's according to saint Gregory of Nyssa*, Roma, 1966, p. 151).

(56) Para Gregorio, existe una imitación sacramental de Cristo y una imitación moral, ascética. (Cfr. D. L. BALAS, o. c., p. 152). Ambas no son sinónimas, pero se encuentran estrechamente conectadas "La vie spirituelle, escribe Daniélou comentando al de Nisa, ne sera tout entière que la réalisation, par la mortification du vieil homme et la vivification de l'Homme nouveau de la grâce initiale du baptême" (*Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 34). El Niseno afirma taxativamente la necesidad del bautismo para que tenga efectividad la nueva vida moral. "Digo que no es posible que el hombre se encuentre resucitado sin la regeneración del bautismo" (*Or. Cat.* 35, PG 45, 92A). Es en el bautismo, donde la nueva vida del hombre encuentra su principio (*ἀρχή*) y causa (*αἰτία*) (*ibid.*). Por otra parte, exige que al nuevo nacimiento acompañe una nueva vida. (Cfr. *ibid.*, 40, PG 45, 101B-104C).

(57) *Or. Cat.*, 35 PG 45, 88C. Comenta Srawley: "νεκρώσις", a state of death, (o. c., p. 132, nt. 10).

y alienación del vicio (ἀλλοτριωσις), mientras que la imitación de la muerte obra su aniquilación. En la triple inmersión bautismal, se imita la muerte de tres días y la resurrección (58).

El hecho de que Cristo nos haya salvado a través de su muerte no es algo fortuito debido a un decreto divino independiente de la naturaleza de las cosas. Tampoco lo es el que nuestra muerte haya sido escogida por Dios como camino salvador, ni el que la salvación de los hombres tenga lugar en su imitación incorporación de la muerte de Cristo. El pensamiento niseno es en este punto armoniosa y rigurosamente trabado.

En primer lugar, Cristo no murió por haber nacido hombre, sino que tomó cuerpo humano precisamente para poder morir (59). En segundo lugar, la muerte de los hombres se ha seguido del pecado más que por una imposición externa punitiva, por una urgencia dimanante del ser, o mejor dicho, del no-ser del pecado. Baste recordar la expresiva imágen de las pieles de animales, a que antes aludimos (60). Existe una misteriosa razón, inherente a la misma naturaleza de la muerte, que ha movido a la sabiduría divina en la providencia de su economía, a permitir la muerte, consecuencia del pecado, porque con ella puede destruir el pecado y sus consecuencias. Al exponer esta razón, narra con decisiva nitidez las dimensiones de la salvación, y, en consecuencia, la importancia de la vida sacramental.

También para este punto, el Niseno recurre a una comparación expresiva y poética: los vasos de barro. He aquí sus líneas fundamentales: Al pecar nos hemos transformado (μεταμορφώθομεν) en vicio; por esta causa, el hombre, como un vaso de barro, es estrellado contra el suelo, para que, aventadas sus suciedades ("sordes"), sea rehecho según el primitivo estado mediante la resurrección. La muerte es impuesta a la naturaleza humana, para que en ella sea deshecha la maldad por la separación alma-cuerpo y el hombre sea reformado de nuevo (ἀναστοιχειωθῆναι) por medio de la resurrección, salvo, impasible, íntegro y ajeno a toda mezcla con el mal (κακία) (61). El ser salvo equivale, pues, a la liberación tanto de los males físicos como morales, por un medio tan radical como la muerte y una reforma tan radical y profunda como rehacerlo de nuevo.

(58) *Ibid.*, PG 45, 88D.

(59) "Quizás, si alguno considera el misterio con acribia, podrá decir con mayor exactitud que Cristo no murió por haber nacido, sino que tomó sobre sí el nacimiento a causa de la muerte (θανάτου χάριν)". (*Or. Cat.* 32, PG 45, 80A).

(60) *Or. Cat.*, 8, PG 45, 33B-C.

(61) *Or. Cat.*, 35, 88D-89A. Ἀναστοιχείωσις, habla de "recomponer de nuevo los elementos del hombre", de "restauración de todos los componentes del hombre" (Cfr. SRAWLEY, o. c., p. 45, nt. 11. Cfr. *Or. Cat.* 8, 36A-B)

Esta economía de salvación por la muerte tuvo su perfecto cumplimiento en Cristo, porque al ser Cristo más fuerte que la muerte, al sumergirse en su seno, la destruye:

"Ahora bien, en el causante de nuestra salvación (σωτηρίας), la economía según la muerte consiguió la perfección habiéndose cumplido plenamente según su propio designio, pues por la muerte fueron separadas las cosas que estaban unidas y de nuevo fueron unidas las cosas separadas, de forma que purificada (καθαρθείσης) la naturaleza en la separación de las cosas que estaban unidas, quiero decir alma y cuerpo, al retorno de las cosas separadas fuese pura (καθερούσα) de la extraña mezcla (τῆς ἀλλοτρίας ἐπιμίξιας)" (62).

La radicalidad que supone la muerte viene pedida en razón de la profundidad con que fuimos transformados en mal y, por tanto de la profundidad a que es necesario llegar en la purificación. Operada la salvación, el hombre vuelve a ser limpio. Esta pureza en el texto que nos ocupa, viene claramente determinada; se trata de ser puro de toda mezcla con lo que es extraño (ἀλλοτρίας) a la naturaleza humana, creada a imagen de la naturaleza divina (63). El mismo uso del término ἀλλοτρίας deja claro el sentido de la metamorfosis operada por el pecado: no se ha destruido la naturaleza humana, no se ha pervertido intrínsecamente; sólo padece una mezcla con el mal. Por eso es posible, aunque dolorosa, una catársis que devuelva al hombre a su primigenio y auténtico ser.

A esta luz es necesario leer la rotundidad que lleva consigo la participación en la muerte de Cristo y, en consecuencia, la purificación que se opera en el bautismo:

"Es propio de la fuerza divina la salvación (σωτηρία) de los que la necesitan. Esta se torna eficaz (ἐνεργός) por medio de la purificación (καθάρσεως) obrada en el agua. Ahora bien, lo que se ha purificado (καθαρίσθεις) está participando (ἐν μετουσίᾳ) de la pureza (καθαρότης). Lo que es de verdad puro (καθαρόν) es la divinidad (Θεότης)" (64).

El poder divino, toca al sujeto receptor de la salvación en un momento y lugar determinados y por medio de hechos concretos: la

(62) *Or. Cat.*, 35, PG 45, 89A. Sobre la muerte de Cristo cfr. L. F. MATEO SECO, *La Teología de la muerte en la Oratio Catechetica Magna*, "Scripta Theologica" (1969), pp. 465-467.

(63) S. Gregorio, que repite incansablemente que por el pecado mezclamos el mal a nuestra naturaleza (Cfr. *Or. Cat.*, caps. 6-8), no cesa de repetir que esta mezcla sigue siendo extraña a la naturaleza humana, es decir, no ha logrado destruir totalmente la imagen divina en el hombre. Por éso, puede ser purificado.

(64) *Or. Cat.*, 36, PG 45, 92D-93A.

purificación bautismal. Esta purificación es tan real que el sujeto entra en participación objetiva (ἐν μετουσίᾳ) (65) de la fuerza, y por tanto de lo eminentemente puro: la divinidad. Por ella, el hombre llega a tener familiaridad (οἰκειότητά) con Dios (66). La purificación hace al hombre participar realmente de la pureza.

6. *Eucaristía y salvación del cuerpo humano.*

El capítulo 37 de la *Oratio* está dedicado a la Eucaristía y su relación con la salvación y resurrección de los hombres. El Niseno busca razones de congruencia para explicar por qué Cristo dio su cuerpo para ser comido por nuestro cuerpo. Comienza recordando que el hombre está compuesto de cuerpo y alma, y que es necesario que ambos componentes sean salvados (σωζομένουσ) y, para ello, que sean tocados por quien conduce a la vida (67). Y continúa:

“Ahora bien, el alma (ψυχή), unida a él por medio de la fe (διὰ πίστεωσ πρὸσ αὐτὸν ἀνακραθειῖσα) tiene aquí el punto de partida de la salvación (σωτηρίασ). Pues la unión con la vida produce la comunión de la vida. El cuerpo entra en participación y unión con el Salvador de otra forma” (68).

La extensión de σωτηρία es clara: todo el hombre, cuerpo y alma. Esta σωτηρία se transmite en y por la unión estrecha con el Salvador, ya que es la unión con la vida lo que hace participar de la vida. Liberación de los males que aquejan al hombre y unión con Dios son dos términos inseparables; la fuerza y proximidad de la vida expulsa las tinieblas de la muerte; o, si se nos permite un lenguaje más moderno, es la gracia la que al invadir al hombre le hace participar de la divinidad salvándole de sus pecados y de la muerte. El cuerpo recibe la fuerza salvadora de la proximidad al cuerpo de Cristo, mientras que el alma se une con el Salvador por medio de la fe. Los caminos hacia la salvación aparecen así, determinados por la participación en la muerte y resurrección del Señor, que tiene lugar en hechos sacramentales, a los que el sujeto concurre con su penitencia y su fe. A pesar del fin liberador con que la providencia permite la muerte de los hombres, no basta morir la

(65) Cfr. D. L. BALAS, o. c., pp 162-167, donde se precisa el concepto de participación de Dios, en relación con las claras afirmaciones nisenas en torno a la distinción entre ser creado y ser increado

(66) Comenta Srawley: “The purification effected in Baptism is the means by which the convert enters upon a state of σωτηρία. Σωτηρία is defined below as “πρὸσ τὸ θεῖον ἔχειν τὴν οἰκειότητά” (o. c., p. 140, nt. 6).

(67) Comenta Srawley: “In the preceding chapters Gr. has shewn the efficacy of baptism as a cleansing of the soul from sin. He now proceeds to discuss the provision made for the redemption of the body” (o. c., p. 141, nt. 1).

(68) *Or. Cat.*, 37, PG 45, 93A.

propia muerte para ser salvos. Es necesario que esa muerte esté entroncada en la muerte de Cristo. Y a este efecto está establecida la economía sacramental (69).

7. *Rectitud en la fe y salvación*

El último lugar en que la *Oratio* utiliza el término σωτηρία se mueve en las dos coordenadas siguientes: 1) la salvación sólo proviene de Dios; 2) es necesaria una recta fe para la salvación. Todo ello vertebrado en torno a la idea del bautismo como nuevo nacimiento y referido a la necesidad de confesar la divinidad de las tres Personas en la ceremonia bautismal, ya que es a esta Divinidad a la que se elige como "padre en su nuevo nacimiento espiritual" y no a otra.

"Pues quien se somete a cualquiera de las cosas creadas, se oculta a sí mismo que no ha puesto en Dios la esperanza de su salvación (σωτηρίας)" (70).

La rectitud en la fe es necesaria, ya que ésta es medio de unión con la Divinidad. Vaciar la fe, no permanecer en su objetividad, es lo mismo que constituir fuente de nuestra salvación algo que no es Dios, y, por tanto, engañarnos, ya que la σωτηρία viene sólo de Dios, y solamente en él puede colocarse la esperanza. Si antes veíamos que en la acción salvadora de Cristo revestían importancia primordial los hechos de su vida, concretamente su muerte y resurrección, con preferencia a las palabras, y que esto era aplicado a los sujetos que reciben la salvación, a los que se indicaba la importancia central de la μίμησις de Cristo en la recepción de los sacramentos y en las obras subsiguientes, el Niseno se encarga de recordarnos ahora que es imprescindible para la salvación una fe recta, clara, dando a entender que la fe no termina en los enunciados o formulaciones, sino en su objeto, es decir Dios. En efecto, bautizarse en el nombre de un Dios, que no sea el Dios trino tal y como lo entiende el Símbolo de Nicea, es someterse a una criatura de nuestra imaginación haciéndola "padre de nuestro nuevo nacimiento" y por ello no se ha puesto realmente en Dios la esperanza de nuestra salvación (71).

(69) Cfr *Or. Cat.*, 35, PG 45, 85D-92C. A continuación veremos cómo la comunión eucarística —contacto real entre nuestro cuerpo y el cuerpo de Cristo— tiene como fin el hacernos llegar la fuerza resurrectora del cuerpo de Cristo.

(70) *Or. Cat.*, 39, PG 45, 100D.

(71) *Ibid.*, C.

8. *Lo Salvador*: σωτηρίον

El calificativo aparece cuatro veces a lo largo de toda la *Oratio* (72) en aplicaciones diversas. Es saludable la gracia (χάρις) (73) de Dios, dice en cita de *Tito* 2,11, que apareció a todos los hombres a través de la naturaleza humana del Salvador, destruyendo todas las abominaciones del diablo y la idolatría.

La encarnación oculta y el consiguiente "fraude" del demonio ha de ser estimado por éste justo y salvador (δίκαιον τε και σωτηρίον), si llega a encontrar el sentido de la economía divina (74). Igualmente, son salvadores la sepultura (ταφήν) y resurrección (ἀνάστασιν) del Señor (75). Finalmente, σωτηρίον es aplicado al nuevo nacimiento que tiene lugar en el bautismo:

"Para cualquiera es evidente que se recibe el nacimiento salvador (τὴν σωτηρίον γέννησιν) para una renovación (ἀνακαινισμῶ) y cambio (μεταβολῆ) de nuestra naturaleza" (76).

Describir qué supone este nacimiento sería estudiar el bautismo, cosa que nos distraería. Bástenos señalar que se trata en este nacimiento de una renovación y de un cambio real en nuestra naturaleza (77). El Niseno insiste constantemente en este tema. "Es claro que borradas (ἐξαλειφθέντων) las perversas marcas de nuestras naturaleza, tiene lugar un tránsito (μετάστασις) hacia lo mejor (πρὸς τὸ κρεῖττον)" (78). Este cambio real exige un cambio radical de conducta, ya que "el cambio (μεταποίησις) de nuestra vida originado por medio del nuevo nacimiento (διὰ τῆς ἀναγεννήσεως), no sería tal cambio (μεταποίησις), si permaneciésemos (διαμείνομεν) en lo que estamos" (79). El nacimiento salvador lleva consigo el borrar los pecados renovando y cambiando nuestro mismo ser y exigiendo una nueva orientación de conducta.

9. *La acción de salvar*: σώζω

A lo largo de nuestro estudio, hemos tenido ocasión de señalar algunas características de la acción salvadora. Resumamos, ahora, y en gracia a la exhaustividad, los rasgos contenidos en el uso del verbo σώζω y compuestos. Σώζω parece en la *Oratio* siete veces, teniendo cinco de ellas a Dios o a Cristo como sujeto, una a la gracia (χάρις) divina, y otra vez en impersonal (80).

(72) *Or. Cat.*, 18, PG 45, 53D; 26, 69B; 35, 89C; 40, 101C.

(73) *Ibid.*, 53D.

(74) *Ibid.*, 69B.

(75) *Ibid.*, 89C.

(76) *Ibid.*, 101C.

(77) Cfr. *Or. Cat.* 40, PG 45, B-D.

(78) *Ibid.*, C.

(79) *Ibid.*, B.

(80) *Or. Cat.*, 8 PG 45, 40C; 15, 48C; 19, 56C; 20, 57B; 23, 64A; 24, 65B; 37, 93A.

En el capítulo octavo aparece en forma rítmica y solemne, que no puede menos de recordarnos una profesión de fe: "Esto hemos oído sobre el misterio de la verdad: que Dios hizo al hombre en el principio, y aprendimos que salvó (σεσωκέναι) al que había caído (διαπέπτωκα)" (81). En este lugar, acompaña al verbo σώζω una serie de expresiones sinónimas que explicitan la riqueza contenida en él (82). Σώζω es equiparado a las siguientes expresiones: revocar (ἀνακληθῆναι) a la gracia que se recibió en el principio, es decir a la gracia original: llamar de nuevo (ἀνακαλέσασθαι) a quien había perecido. El complemento directo (διαπέπτωκα), equivale a los siguientes participios: πεπτοκότος, ἀπωλωλότος, πεπλαγμένου, ἀπολομένην. Como se ve, todos giran en torno al sentido de pérdida, perecimiento, error, pecado. La acción de salvar encuentra como equivalentes, "levantamiento (ἀνόθρωσις) del caído, re-vocación (ἀνάκλησις) del que había perecido, llevar de la mano (χειραγωγία) a quien se había extraviado".

En otros lugares, σώζω equivale a librar del poder del adversario y restaurar al hombre en su primitivo estado (πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς κατάστασιν) (83); el hecho de salvar (σώσαι) es manifestación de la misericordia divina (84), con lo que la salvación es expresada como gratuita iniciativa divina (85).

Una sola vez aparece el verbo en participio de presente: el Salvador. El texto corresponde al cap. 37 y es breve: "El cuerpo tiene otro modo de entrar en participación y unión del salvador (σώζοντος)" (86). Σώζοντος tiene como sujeto indiscutiblemente a Cristo, cuyo cuerpo es recibido en la Eucaristía.

(81) PG 45, 40C. Las variantes señaladas por Srawley con respecto al texto ofrecido por Migne no afectan al significado del párrafo (Cfr. SRAWLEY, o. c., p. 52).

(82) "¿A quién correspondía levantar al que había caído, revocar a quien había perecido, re-encontrar a quien se había extraviado? ¿A qué otro, sino al señor absoluto (κυρίῳ πάντως) de la naturaleza? Pues sólo a quien había dado la vida en el principio era posible y convenía llamar de nuevo a quien había perecido" (ibid. PG 45, 40C).

(83) *Or. Cat.*, 15, PG 45, 48C.

(84) "Es testimonio de la bondad (ἀγαθότητος) el haber querido salvar" ibid. 23, PG 45, 64A.

(85) En todos los capítulos dedicados a explicar el misterioso designio escondido en la encarnación del Verbo, (*Or. Cat.*, 9-32), el Niseno repite con frecuencia pensamientos como éste: "La bondad divina se manifiesta en el haber preferido salvar al que había perecido" (*Or. Cat.*, 24, PG 45, 65B). Frecuentemente utiliza el término φιλανθρωπία para referirse a las disposiciones de Dios con respecto a los hombres. La φιλανθρωπία es la causa (αίτια) de la aparición (παρουσία) de Dios entre los hombres (*Or. Cat.*, 15, PG 45, 48A). En esta φιλανθρωπία se manifiesta muy especialmente la fuerza divina (ibid., 24, PG 45, 64B). Comentando *Filipenses* 2, 5 ss. manifiesta que la kénosis se debe exclusivamente al amor al hombre (διὰ μόνην φιλανθρωπίαν) (*Adv. Eunom.*, XI, PG 45, 860A. Cfr. *Adv. Apollin.*, 15, PG 45, 1152C).

"Nosotros confesamos que Dios, siendo en su naturaleza carente de materia, invisible e incorpóreo, por una economía amante del hombre (οικονομία τινι φιλανθρώπω..." *Adv. Apollin.*, 26, PG 45, 1180B.

(86) *Or. Cat.*, 37, PG 45, 93A.

Los verbos compuestos de σώζω aparecen con escasa frecuencia. Encontramos a διασώζω en el cap. 21, donde el Niseno recuerda que el hombre fue creado a imitación de la naturaleza divina (μιμημα τῆς Θείας φύσεως) y debía conservar (διασώζω) esta semejanza (ὁμοίωσιν) hacia lo divino (87).

En el cap. 35 hemos encontrado ya a συνδιασώζω pleno de intencionalidad y significado: “salvar juntamente con” (88). Συνδιασώζω está en pasiva, teniendo como sujeto a “ἅπαν συγγενές”: todo lo aparentado con la carne de Cristo, es salvado juntamente con la carne de Cristo. El Niseno especifica en qué consistió esta salvación de la carne de Cristo de la que participa toda la humanidad con dos genitivos: ἀναληφείσης, συναποθεωθείσης: retomada y deificada (89).

Encontramos ἀποσώζω al final del cap. 35, cuando expone la necesidad de la purificación ultraterrena con párrafos que hacen pensar en la apocatástasis: “Es claro que al oro adulterado le conviene el crisol, para que, desprendido el mal (κακίας) que se había mezclado (ἐμμίχθεισης) a ellos (αὐτοῖς), tras largos siglos la naturaleza se conservase pura para Dios (θακαρὰν ἀποσωθῆναι τῷ Θεῷ τὴν φύσιν)” (90). La purificación equivale a conservar íntegra para Dios la naturaleza. El Niseno apunta con ello a una de las razones de fondo de esta “economia salutis” cuya exposición ocupa toda la *Oratio*: es necesario que la naturaleza sea conservada pura para Dios. No parece aventurado concluir que κάθαροις y σωτηρία se encuentran tan estrechamente entrelazadas que no pueden separarse: sin σωτηρία no es posible una κάθαροις real, y una σωτηρία que no produjese

(87) *Or. Cat.*, 21, PG 45, 57C-D. Como nota Srawley (o. c., p. 24, nt. 5), no puede decirse que el Niseno reserve ὁμοίωσις para significar la semejanza sobrenatural, ya que no encontramos en él una intencionada diferenciación entre εἰκῶν y ὁμοίωσις.

(88) PG 45, 85D-88A.

(89) La expresión “carne de nuevo tomada y deificada” está referida a la carne de Cristo tras la resurrección, y es usada por el Niseno, a nuestro parecer, porque la glorificación de Cristo en su carne tras la resurrección con lo que esto lleva consigo —impasibilidad, inmortalidad, etc.—, es entendida como el llegar a sus últimas consecuencias la comunicación de idiomas. De ahí que esta glorificación del cuerpo pueda ser expresada como “deificación”. (Cfr. p. e. *Adv. Eunom.* VI, PG 45, 697A-C). El Niseno habla en este lugar y en lugares paralelos (p. e. *adv. Apollin.*, 55 PG 45, 1257C) de una exaltación de Cristo en la que su humanidad llega a participar en forma inefable de los atributos divinos, participación de la que no gozó en su vida mortal. El asunto preocupó a Tixeront al encontrar estas expresiones como insinuando “une certaine transformation de l’humanité en la divinité après la glorification du Sauveur” (*Histoire de Dogmes dans l’antiquité chrétienne*, II, Paris, 1931, pp. 128-130). J. Bouchet, piensa, sin embargo, que la unión de naturalezas en el pensamiento del Niseno, “tend à se parfaire: réalise au plan des natures dès l’Incarnation, elle se caractérise pendant le temps de “l’économie selon la Passion” par une appropriation des passions et des souffrances de la nature humaine par la divinité, tandis que après Pâques la *forma servi* recoit la gloire de la divinité” J. Bouchet, *Vocabulaire de l’union chez Grégoire de Nysse*, “Revue Thomiste” 686 (1968) p. 537-538).

(90) *Or. Cat.*, 35, PG 45, 92 B-C.

una κάθαρσις total no sería tal σωτηρία, ya que no habría conseguido conservar o volver pura la naturaleza para Dios.

10. Los beneficiarios de la salvación: σωζομένοι

En el prefacio de la *Oratio* leemos lo siguiente: "El discurso catequético es necesario a los ministros del misterio de la piedad, para que se multiplique la Iglesia con el acceso de los que consiguen la salud (σωζομένων), lo que sucederá si llega al oído de los infieles (ἀπίστων) la palabra fiel según la enseñanza" (91).

Extensión y significado de σωζομένων son claros: se refiere en forma general a quienes forman parte de la Iglesia en reminiscencia de *Hechos* 2,47 (92). Se trata, pues de los cristianos que no han sido engañados por las herejías (93), ya que los herejes aparecen en la misma línea de ἀπίστων, que judíos y griegos (94). Para ser salvo se requiere salir de la ἀπιστία, fruto de haber colocado en primer plano las propias opiniones (ὀπόληψις); por ello es necesario que llegue a sus oídos una palabra fiel según el depósito Apostólico de fe (95) y recibirlo fielmente. Queda así indirectamente delimitado el concepto ἐκκλησία: la Iglesia se multiplica con el exceso de aquellos que, prescindiendo de sus propias opiniones, reciben la διδασχία apostólica. En el texto, se establece, además una estrecha relación entre salvación, fe y pertenencia a la Iglesia.

El segundo texto en que aparece el término σωζομένων se mueve en este mismo ambiente. Se trata del capítulo 29, dedicado al bautismo como nuevo nacimiento libre en el que es posible, a diferencia del de la carne, escoger los propios padres (96). Es necesario creer que la santa Trinidad es de naturaleza increada y hacerla así por medio del nacimiento espiritual, origen de la nueva vida. Para concluir la argumentación, cita la escena de Nicodemo recogida en *Jn.* 3, 1 ss., y concluye: "Lo que sucede, (a quienes no entienden la necesidad de confesar la Trinidad rectamente en el bautismo), es semejante a la opinión de Nicodemo, que aprendiendo del Señor que era necesario nacer de arriba (ἄνωθεν), por no haber captado todavía el sentido del misterio, volvía con sus pensamien-

(91) PG 45, 9A. Seguimos la lectura de Srawley "μυστηρίου τῆς εὐσεβείας" en vez de la aducida por Migne "βίου τῆς ε.":

(92) Cfr. J. H. SRAWLEY, o. c., p. 1 nt. 3. El paralelismo parece evidente: "ὁ δὲ Κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους" en *Hechos*, "...τῇ προσθήκῃ τῶν σωζομένων en la *Oratio*

(93) El Niseno cita como herejes a los anomeos, maniqueos, Marción, Valentín y Basílides (ibid).

(94) Todos coinciden en haber antepuesto sus opiniones personales (ὀπόληψις προειλημμένοι) a la sumisión al dogma (ibid B). Todos han de ser "curados" con el discurso catequético.

(95) Comenta Srawley: "Ἡ διδασχία is the Apostolic deposit of faith", o. c., p. 1, nt. 3.

(96) PG 45, 97A.

tos al vientre materno. De suerte que se volvía no hacia una naturaleza increada, sino a una naturaleza creada y esclava igual que él, ya que se inclinaba a un nacimiento de abajo (κάτωθεν), no de arriba (άνωθεν). Pero, dice el Evangelio que el nacimiento de los que se salvan es de arriba (άνωθεν είναι τών σωζομένων τήν γέννησιν) (97). Este nacimiento, cuya realización externa vemos en la ceremonia bautismal, es intrínsecamente misterioso, de arriba, άνωθεν, y tiene como fruto una nueva criatura transformada hacia lo mejor” (98). Más adelante encontramos desarrollada la razón de este άνωθεν al hilo de la exégesis de *Jn.* 1,12: “A quienes lo recibieron —dice el Evangelio de los regenerados (περι τών άναγεννηθέντων)— dió el poder de ser hijos de Dios. Pero, quien es hijo de alguien, es semejante en todo a quien le engendra” (99).

Los “salvados” son tales, porque han recibido un nuevo y misterioso nacimiento de arriba que les hace real y no sólo putativamente hijos de Dios; la μεταποίησις bautismal, al hacerlos hijos de Dios, les ha dado cierta homogeneidad (όμογενές) con El; un parecido que es necesario mostrar con las obras a lo largo de la vida (100).

11. *Salvación y restauración*

A lo largo de este trabajo, hemos visto cómo S. Gregorio de Nisa concibe la salvación como un volver a la gracia recibida al principio (101), como restaurar al hombre a su estado primitivo (102). La idea es constantemente reforzada con términos como renovación (103), revocación (104), revocar a la gracia del principio (105). El Niseno utiliza a este objeto y en sentido parecido dos veces la palabra άποκατάστασις. No entramos al citarla, en el significado que la apocatástasis adquirirá como exclusivo en la teología posterior (106), tema que de por sí no afecta a la naturaleza de la salvación, sino en el matiz que envuelve de restauración al estado primitivo. En el capítulo 26, presenta a todo el universo dando gracias porque “se ha hecho la restitución hacia lo primitivo (εις τó άρχαίον) de los que ahora yacen en males” (107); en el capítulo 35, se está refiriendo a la resurrección, y precisa: la naturaleza ha de llegar a

(97) *Or. Cat.*, 39 PG 45 101A-B.

(98) *Cfr. Or. Cat.*, 40, PG 45, 101B-C.

(99) *Ibid.* 104B.

(100) *Ibid.*

(101) “πρός τήν έξ άρχής χάρις”, PG 45, 40C.

(102) “πρός τήν έξ άρχής κατάστασιν” *Or. Cat.* 15, PG 45, 48C.

(103) *Or. Cat.* 40, PG 45, 101C.

(104) *Or. Cat.*, 8 y 22 PG 45, 40C.

(105) *Or. Cat.*, 8, PG 45, 40C.

(106) Sobre este problema tan debatido en el Niseno, *cfr.* SRAWLEY, o. c., p. 100, nt. 7.

(107) *Or. Cat.*, 26, PG 45, 69B.

"la apocatástasis de lo dichoso y divino, de lo que es inmune de todo dolor, pues no se recibe un ser cualquiera en la resurrección, sino que son restituidos a la misma vida" (108).

Así pues, la salvación es una restauración al estado anterior al pecado de origen, a aquella criatura hecha a imagen de Dios, que reflejaba en sí las perfecciones divinas siendo libre de pasiones, de corruptibilidad o de muerte, libre del error y que mantenía con Dios un diálogo de amistad (109). El Niseno es firme y constante en este pensamiento, que coloca su concepto de salvación en las antípodas de toda concepción de la salvación como algo extrínseco al hombre, como un no imputarle el pecado. Para el Niseno la salvación debe sobreabundar el estado anterior a la caída en los bienes que realmente aporta al hombre en su ser más íntimo, ya que es aquí donde encuentra el argumento contra las preguntas de los maniqueos: ¿no es mejor no nacer que estar sometido a tantos males? ¿por qué Dios creó al hombre habiendo previsto su futura calamidad? (110). San Gregorio cierra los capítulos dedicados a contestar estas objeciones, tras desarrollar la maravillosa comparación de los vasos de barro, en la que se dice que el hombre es re-hecho de nuevo, con la sobria y solemne confesión: "Esto hemos oído del misterio de la verdad: que Dios hizo al hombre desde el principio, aprendiendo también que salvó al que había perecido" (111).

CONCLUSION

Si el fin de este trabajo consistía en examinar los diversos matices con que el Niseno utilizaba el término σωτηρία en la *Oratio Catechetica*, y llegar a través de ellos a puntualizar su concepto de salvación, es natural que al poner punto final al recorrido que hemos realizado, sea imposible sintentizar en una breve conclusión la riqueza contenida en la *Oratio*. Sin embargo, destacaremos aquellos puntos que nos parecen de especial importancia para situar las coordenadas en que se mueve el pensamiento niseno.

1) El término σωτηρία es utilizado por el Niseno exclusivamente en sentido religioso. Es decir, S. Gregorio, a quien tanto preocupan las esclavitudes sociales (112), entiende la salvación traída por Cristo al género humano como liberación del pecado, único mal en sentido estricto, y, a partir de esta liberación y en igual sentido a como en el mundo se introdujo la muerte acompañada del dolor y

(108) *Or. Cat.*, 35, PG 45, 92A-B.

(109) Cfr. J. GAÏTH, o. c., pp. 40-67. Sobre παρρησία, cfr. J. DANÉLOU, *Platonisme*, pp 103-115

(110) *Or. Cat.*, caps. 7-8.

(111) PG 45, 40C.

(112) Cfr. J. GAÏTH, o. c., pp. 124-130.

de la corrupción, de la liberación de los demás males. Así como por el pecado entró la muerte, así también al nacimiento de la "nueva criatura" acompañará en su plenitud escatológica la liberación de la corrupción y de la muerte.

2) La salvación corresponde estrictamente a la Divinidad. En primer lugar, porque ella fue la que creó al hombre; en segundo lugar, porque es necesaria una fuerza divina para arrancarlo de este mal "en el cual se ha transformado por su libre elección". El hecho de que sólo Dios pueda salvar al hombre implica no sólo que el abismo en que ha caído es infranqueable, sino que la salvación consiste en rehacerlo de nuevo, en "volverle a la gracia que recibió en el principio".

3) El Niseno hace notar la profunda diferencia existente entre el acto creativo y los actos salvadores. Mientras que el primero consiste en el instantáneo "fiat" de que nos habla el *Génesis*, los segundos son fruto de la existencia temporal del Verbo encarnado. Los hechos de la vida de Cristo, históricos y temporales, son la causa de nuestra salvación. Existen, pues, actos históricos salvadores.

4) También la temporalidad cuenta en el modo en que es recibida la salvación. En la *Oratio* el Niseno nos habla de hechos y momentos históricos, tangibles y concretos, en que de forma eficaz se aplica la salvación: nos referimos a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía.

5) Por el bautismo nos incorporamos en forma misteriosa a la vida de Cristo; por la eucaristía, el cuerpo de Cristo entra en contacto real con nuestro cuerpo transmitiéndonos su fuerza resurrectora. A estos momentos claves, sacramentales, debe acompañar una auténtica conversión interior, un cambio en nuestras obras, que han de imitar también la vida de Cristo.

6) El Niseno da gran importancia a la rectitud en la fe. Vaciar la fe de contenido, como si fuesen fórmulas sin objetividad, sería lo mismo que constituir fuente de nuestra salvación algo que no es Dios, sino que es criatura nuestra —"opiniones" engendradas por nosotros—, y, por tanto, engañarnos, ya que la salvación sólo viene de Dios.

7) Finalmente, la salvación es "un nuevo nacimiento", es "una restauración hacia la primitiva gracia". El hombre es re-hecho de nuevo con energía asimilada al acto creador. A una encarnación no doceta o putativa, corresponde una salvación no putativa, sino real: una verdadera regeneración. Aquella primitiva imagen divina, aquella familiaridad con que el hombre departía con Dios en el paraíso terrenal, vuelven a tener su fundamento ontológico: el estado de gracia. Este punto nos parece capital a la hora de interpretar la mística Nisena, para no convertir su tiniebla en puro equivocismo.

DE CONCEPTU SALUTIS IN ORATIONE CATECHETICA MAGNA SANCTI
GREGORII NYSSENI (Summarium)

Conceptus salutis merito in elaboratione theologica cardinalis reputatur. Articulus analysi subicit peculiare notas conceptus soteriae apud Gregorium Nyssenum, multiplicis et variatae doctrinae auctorem, cuius interpretatio in aliquibus difficilis, ni dicam sibi contradicentem, evasit, fortasse quia in mentibus interpretum conceptiones obiective diversae de natura iustificationis latent.

Vox soteria a Nysseno sensu religioso unice adhibetur. Gregorius, vir adeo sollicitus de quacumque sociali servitute, salutem a Christo hominibus allatam intelligit tamquam liberationem a servitute peccati, quod est unum malum sensu stricto, et ex hac liberatione tamquam liberationem a ceteris malis, eodem ordine quo mors cum dolore et corruptione in mundum irrupit.

Salus stricte pertinet ad Divinitatem, cum ipsa hominem creaverit, virtusque divina sit necessaria ut is a peccato eruatur. Quod vero solus Deus possit hominem salvum facere indicat non modo abyssum, in quam ceciderit, esse irremeabilem, verum etiam salutem consistere in homine reficiendo, in "eo ad gratiam quam in principio acceperit reducendo".

Facta historica vitae Christi sunt causa nostrae salutis. Etiamque in modo huius salutis accipiendae temporalitas proprium pondus habet. Nyssenus singulare tribuit momentum vitae sacramentali. Has historicas actiones, quibus salus accipitur, comitari debet vera hominis interioris conversio seu mutatio in operando.

Salus est "nova nativitas", "ad pristinam gratiam versus restauratio". Homo denuo reficitur vi quadam actioni creatrici comparanda. Quod est summi momenti ad rectam interpretationem mysticae Gregorii, ne eius doctrina de tenebris in meram aequivocitatem evacuetur.

