

KENOSIS, EXALTACION DE CRISTO Y APOCATASTASIS EN LA EXEGESIS A FILIPENSES 2, 5-11 DE S. GREGORIO DE NISA

LUCAS F. MATEO-SECO

El himno cristológico con que S. Pablo exhorta a la unión mutua y, como presupuesto a la humildad, encuentra en la pluma de S. Gregorio de Nisa un eco considerable (1). Al hilo de su exégesis, vemos aflorar las líneas principales de su cristología, de su doctrina mística, de su soteriología y de su escatología. La amplia referencia a otros textos escriturísticos y la solución que aporta a los problemas que le plantea *Filipenses* 2, 5-11 muestran, en fin, no sólo una exégesis amplia y cuidada, sino también su sobriedad en el recurso a la exégesis alegórica cuando se trata de obviar una conclusión difícil.

El contenido teológico encerrado en el comentario a *Filipenses* puede agruparse en tres apartados: 1) Pre-existencia y divinidad

(1) He aquí los lugares en que es citado explícitamente el himno de *Filipenses*: *De vita Moysis*, PG 44, 384 C-D; *Hom. in Ecclesiasten* VI, ibid. 705 A; *hom. in Ecclesiasten* VII, ibid. 725; *In Inscriptiones Psalmorum*, ibid. 484 C; *Hom. II in Cantica*, ibid., 760 A; *Hom. III in Cant.*, ibid., 789 C y 801 A; y 820 D-821 A; *Hom. IV in Cant.*, 836 C y 849; y 893; *Hom. XIII in Cant.*, ibid. 1048 A y 1097; *Ad Ablabium*, PG 45, 129; *Oratio Catechetica*, 32, ibid. 81; *Adversus Eunomium*, II (Ed. Jaeger, *Refutatio Confessionis Eunomii*) ibid. 468, 473, 504, 480, 525, 528, 532, 557; *Adv. Eun.*, IV, ibid. 633 D-636 B, 672 A, 676 B-D; *Adv. Eun.*, V, 689, 697, 704-705; *Adv. Eun.*, ibid. 732 C-D, 733 B, 736 D-737; *Adv. Eun. X*, ibid. 860 A-B; *Adv. Eun. XI*, ibid. 873 A-B; *Adv. Eun. XII*, 1108 C; *Adversus Apollinarem*, ibid. 1164 A-1168 A y 1181 C; *Ad Theophilum*, ibid. 1273 y 1277; *Adv. Arium et Sabellium*, ibid. 1284 D; *De perfectione*, PG 46, 265 B; *In Christi resurrectionem* (Ed. Jaeger, *De tridui spatio*) ibid. 624; *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, ibid. 561 D; *Oratio I de beatitudinibus*, PG 44, 1201 B-C. *Epist. I*, PG 46, 1004 D. Seguimos la edición dirigida por W. Jaeger (*Gregorii Nysseni Opera*, Leiden (Brill) 1952 ss.), citando por la edición de Migne más asequible, haciendo notar los lugares en que existe variación de texto.

del Verbo, destacadas fundamentalmente en el *Adversus Eunomium* y en el *Adversus Apollinarem*; 2) Kénosis del Verbo dentro de la "economía" divina; 3) Exaltación de Cristo con la consiguiente ἐξομολογέσις y su repercusión en el tema de la apocatástasis.

En el desarrollo de estos temas, seguiremos el orden impuesto por el texto bíblico.

1. — *Finalidad del himno cristológico en la mente paulina.*

Sólo dos veces alude el Niseno al objetivo intentado por S. Pablo con la inserción de este himno a Cristo en la carta a los fieles de Filipos: en la *Oratio I de Beatitudinibus*, y en la *Homilia IV in Cantica* (2). En ambos casos afirma que el objetivo no es otro que exhortar a vivir la humildad (ταπεινοφροσύνη) (3), a despojarnos de la soberbia (ὕπερηφάνια) (4) imitando (5) el anonadamiento del Señor (6).

(2) PG 44, 1201 B-C; ibid. 849. Cfr. *Adv. Eun.* V, PG 45, 689 B.

(3) La ταπεινοφροσύνη, definida por S. Gregorio de Nazianzo como "μη φρονεῖν ἐπ' ἑαυτῷ", no estar satisfecho de sí mismo, no juzgarse digno (*Carm.* 1, 2, 34, 86, PG 37, 951 A) aparece unida con frecuencia por el Niseno a la μακροθυμία, paciencia (cfr. *De perfecta christiani forma*, PG 46, 272 C-D. Cfr. también M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, Paris, 1966, p. 537, nt. 5), y considerada una de las virtudes preferidas en la Sagrada Escritura. A través de ella se consigue la verdadera exaltación (τὸ ἀληθινὸν ὕψος) (*In Placillam*, PG 46, 892 B).

(4) La ὕπερηφάνια tiene como efecto más insufrible y raíz de todo pecado el querer anteponerse a los demás: ὑπερ τοῦς ἄλλους θέλειν εἶναι (*De Virginitate*, 4, PG 46, 337 D-340 A).

(5) La imitación de Cristo juega en el Niseno, como en toda la tradición anterior, un papel de singular importancia. Baste recordar el cp. 35 de la *Orat. Catechet.*: "Y puesto que el modo de nuestra salvación llegó a ser operativo no tanto por el camino de la enseñanza, cuanto por las cosas realizadas por quien entró en comunión con el hombre operando con su obra la vida ("ἔργω τὴν ζωὴν ἐνεργήσας")... fue necesario encontrar un modo en el que las cosas que se hiciesen proporcionasen alguna relación entre los seguidores y quien precede. Es oportuno, pues, considerar en qué situaciones estuvo el jefe y guía de nuestra salvación, para que, como dice el Apóstol, la imitación de los seguidores procediese rectamente según el jefe y guía de nuestra salvación". (PG 45, 85 D-88 A). La μίμησις incluye no sólo disposiciones morales, sino obras que se asimilan a la vida de Cristo y se encuentran en estrecha relación con la vida sacramental por la que, en forma misteriosa y en cuanto ello es posible, reproducimos la vida de Cristo.

(6) "Puesto que a todos los que participan de la naturaleza humana es innato, en cierto modo, el vicio de la soberbia, el Señor... se cuida de que le imitemos a El, que voluntariamente se hizo pobre, que es verdaderamente feliz, para que, asemejándonos a El en la medida de nuestras fuerzas, haciéndonos pobres voluntariamente, alcancemos la comunión de la bienaventuranza. *Tened en vosotros, dijo, los mismos sentimientos que en Cristo Jesús. El cual, estando en forma de Dios, no estimó rapiña el ser como Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo (Filip. 2, 5-6). ¿Qué mayor pobreza en Dios que la forma de siervo? ¿Qué más humilde en el rey de los seres que haber entrado en comunión con nuestra pobre naturaleza?*" *Orat. I De beatit.*, PG 44, 1201 B-C. Nótese que incluso en este lugar, en que se aduce *Filip.* para exhortar a la pobreza, humildad y desprendimiento, el Niseno co-

Por su parte, S. Gregorio cita el texto con idéntica intención sólo en los dos lugares mencionados. En el resto, la finalidad nisena al aducirlos es siempre dogmática o apologética, utilizando el himno completo o bien un versículo determinado por su contenido objetivo, como dato existente en sí mismo y en cuya facticidad se apoya la intención con que S. Pablo lo toma como base para su exhortación.

Quiere esto decir que sólo en dos lugares coloca el Niseno la kénosis como centro de la cita, considerando entonces la kénosis como prescindir de la apariencia externa, de la majestad visible. En los demás lugares, como veremos, las preocupaciones y las perspectivas son bien distintas.

2. — *Filipenses 2, 5-11 y Juan 1, 1-18.*

A lo largo de su exégesis al texto paulino, el Niseno alude con relativa frecuencia al Prólogo del Evangelio de S. Juan, en el que encuentra un estrecho paralelismo de forma y contenido con el himno de *Filipenses*, dejando así fuera de dudas el marco en que lo encuadra. Es decir, para el Niseno, el himno contiene la pre-existencia del Verbo, su encarnación y glorificación:

“Tiene el mismo sentido (έννοια) decir: *El Verbo que era en el principio* (τὸν ἐν ἀρχῇ ὄντα Λόγον) *se manifestó a los hombres por medio de la carne*, que decir: *Quien estaba en forma de Dios revisió la forma de esclavo*” (7).

En la *Carta a Flaviano*, narrando confidencialmente sus reflexiones en torno al misterio de Cristo, escribe:

“Esto es lo que recordaba fundamentalmente: que el Señor (Δεσπότης) de toda criatura, el Hijo Unigénito, el que estaba en el seno del Padre (ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρός), quien existía en el principio (ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν), quien estaba en forma de Dios (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων)...” (8).

Finalmente, en la *Homilía XII in Cantica* nos ofrece un texto importante, no sólo porque evidencia el paralelismo de ambos him-

loca el núcleo de la kénosis en la participación de la insignificancia de nuestra carne, insignificancia que radica en el hecho de ser creada, y no ha antepuesto la pobreza material, p. e., en Belén.

(7) *Adv. Eunom.*, VI, PG 45, 732 D. La cita de S. Juan es textual, cambiados los casos gramaticales por exigencia del estilo indirecto. La cita de *Filip.* añade el cambio gramatical, la sustitución del verbo paulino λαβών por “τὴν τοῦ δοῦλου μορφήν ὑποδέσθαι”.

(8) *Epist. I*, PG 46, 1004 D. En la *Hom. III in Cantica*, vuelve a usar la misma aposición: Cristo es “ἀπαύγασμα δόξης, καὶ χαρακτήρα τῆς ὑποστάσεως, μορφήν Θεοῦ, Λόγον ἐν ἀρχῇ, Λόγον Θεοῦ” (PG 44, 820 D). El paralelismo es aquí doble: μορφή Θεοῦ equivale al “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος” y al “Θεὸς ἦν ὁ Λόγος” de Jn. 1, 1. Finalmente, el “estar en el seno del Padre” no puede menos de recordar Jn. 1, 18.

nos completos, sino porque alumbra ya su concepto de la kénosis y exaltación de Cristo:

“Llamamos increado al Verbo, *que existía en el principio, por quien fueron hechas todas las cosas y fuera del cual no se hizo nada de lo que fue hecho*; llamamos creado a aquel que *se hizo carne y habitó entre nosotros*, en el que, aún encarnado, la gloria que aparece muestra que Dios se hizo visible en carne (9), el Unigénito absolutamente Dios, el que estaba en el seno del Padre, de tal modo que dice Juan que *Hemos visto su gloria*, y lo que se veía era hombre, pero lo que se conocía a través de el (δι' αὐτοῦ) dice que es *la gloria como de unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad* (Jn. 1, 14)... Me refiero al gran misterio de la piedad, por el cual Dios apareció en carne, aquel que ya *existiendo en la forma de Dios* y habiendo convivido con los demás hombres (10) por medio de la carne en apariencia (11) de siervo...” (12).

La asociación de ideas nisena es clara y repetida: la enseñanza contenida en ambos himnos es idéntica y tienen por objeto el mismo sujeto. El último texto citado muestra cómo esta identidad no consiste sólo en el paralelismo de algunos versículos, sino, fundamentalmente, en la estructura de todo el pasaje. Por otra parte, la kénosis no podrá entenderse como el total vaciamiento de la δόξα

(9) “...κτιστὸν δὲ, τὸν σάρκα γενόμενον, καὶ ἐν ὑμῖν σκηνώσαντα, οὐ καὶ σαρκωθέντος ἢ ἐμφαινομένη δόξα δηλοῖ ὅτι Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί...”. (PG 44, 1045 C-D). La expresión nisena es importante y fecunda en consecuencias. También en el Verbo encarnado se revela la gloria, una gloria que hace patente que Dios se ha revelado en carne. La kénosis, por tanto, no puede plantearse como vaciamiento de toda δόξα, ya que, de interpretarlo así no se comprende cómo la gloria de Dios se ha manifestado en carne.

(10) El Niseno utiliza la siguiente expresión: “...τῷ δουρικῷ προσώπῳ διὰ σαρκὸς συναναστραφεὶς τοῖς ἀνθρώποις” (PG 44, 1048 A). S. Gregorio se esfuerza en subrayar a lo largo del párrafo la perfecta convivencia del Lógos encarnado con los hombres, al mismo tiempo que resalta esa δόξα captable, en cierto modo, por los hombres según testimonio de Juan, y que convierte a la Humanidad de Cristo en auténtico medio de la epifanía divina. En otro lugar, al utilizar el verbo συναναστρέφω para expresar la cercanía del Lógos a los hombres, escribe: “Así pues, lo que vemos según la carne y lo que ha convivido con los hombres tuvo algo en sí mismo más honorable (τιμιώτερον)... Y en *El*, dice el Apóstol, *habitó corporalmente la plenitud de la Divinidad* (Colos. 2, 9)” *Adv. Apollin.*, PG 45, 1181 D.

(11) Προσωπεῖω. La edición de Jaeger usa esta lección con preferencia a la de προσώπῳ de otros códices (GNO VI, p. 381). Está fuera de lugar el interpretar este término en sentido doceta, como pudiera dar pie a pensar su primitiva significación. S. Gregorio le da una gran variedad de acepciones; así, p. e., “a quienes contemplan el sentido espiritual de la Escritura, se les revela desnuda de todo vestido la gloria (δόξα) que yace en la letra” (*Adv. Eunom. VII*, PG 45, 744 A); también le da el sentido de apariencia externa: “No es lícito, dice, en clara referencia a *Filip. 2, 5*, a quienes le confiesan siervo en la naturaleza, ruborizarse de su apariencia de esclavitud” (*Adv. Eunom. VI*, PG 45, 725 C), donde se ve que προσωπεῖω es utilizado para designar la manifestación externa de una esclavitud radicada en lo más íntimo de la naturaleza (τῆ φύσει).

(12) *Hom. XII in Cantica*, PG 44, 1045 C-1048 A.

divina, ya que la encarnación ha tenido por objeto hacer visible al hombre en forma adecuada esa δόξα. En consecuencia, desde el primer momento de la encarnación ha tenido lugar una exaltación de la Humanidad de Cristo, en la que residía la δόξα y a través de la cual se manifestaba a los hombres, que pudieron palpar al Verbo de la vida. Coherente con esto, el Niseno interpretará *Filipenses* 2, 9 no sólo de la glorificación de Cristo tras la resurrección o en la Parusía, sino también de la glorificación que tuvo lugar en el mismo momento de la kénosis, de la elevación de la humanidad al ser asumida por la Divinidad en unidad de persona. El anonadamiento entendido como haber aparecido sin majestad externa, como obediencia hasta la muerte de cruz, también presente en el pensamiento niseno, ocupará, sin embargo, un lugar secundario.

3. — “*Qui cum in forma Dei esset*”.

Dos temas se destacan al realizar la exégesis de esta frase: 1) cuál es el sujeto del verbo ὑπάρχων: el Lógos pre-existente, o el Verbo encarnado; 2) qué profundidad ontológica ha de darse al término μορφή: apariencia externa, o naturaleza. La estrecha conexión que el Niseno ve entre esta afirmación paulina y Jn. 1, 1, deja fuera de dudas a qué sujeto la entiende referida: se trata del Lógos pre-existente. Posición no extraña, por otra parte, ya que es la forma tradicional de interpretación. La aplicación de este versículo al Verbo en cuanto encarnado parece que comienza con Pelagio (13). El término μορφή, aunque sin excluir la significación de “condición externa”, es entendido por el Niseno primariamente como “ser íntimo”, naturaleza a la que corresponden los atributos divinos. Más aún, S. Gregorio lo toma en toda su radicalidad: existir en forma de Dios es equivalente a total igualdad de naturaleza entre Padre e Hijo.

“*El cual, dice, estando en forma de Dios. No dice “teniendo una forma semejante” (μορφήν ἕχων ὁμοίαν) a Dios, como se dice de quien ha sido hecho a semejanza de Dios (καθ’ ὁμοίωσιν), sino estando en la misma forma de Dios (ἐν αὐτῇ... τῇ μορφῇ), pues todo lo del Padre está en el Hijo (πάντα γὰρ τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ). Por tanto, dice que es eterno, y carente de cantidad, materia y cuerpo, de modo que la forma de la figura del Padre (τοῦ πατρικοῦ χαρακτηρισμοῦ μορφή) se encuentra absolutamente en todo (διὰ πάντων) en el Hijo” (14).*

El texto revela a un Niseno que bruñe los términos con cuidado de no dejar escapar matiz alguno. Con él sale al paso de una intelección no recta del homousion niceno, que puede plantearse desde dos

(13) Cfr. A. SEGOVIA, *La Sagrada Escritura*, t. 2, Madrid, 1962, p. 754.

(14) *Adv. Apollin.*, 20, PG 45, 1164 A-B.

ángulos, al parecer contradictorios, pero que sospecha que se encuentran latentes en la posición de Apolinar de Laodicea: 1) Atribuir como consustancial a la Divinidad algo humano, aunque sea imaginando una humanidad de Cristo pre-existente a la encarnación (15); 2) disminuir la consustancialidad a "condición externa" (16). De ahí que el texto citado venga precedido de su definición de homousion: "Nadie llamó jamás homousion y consustancial a lo que es de diverso género, sino que el término homousion se aplica absolutamente a aquellas cosas que tienen una y la misma definición de sustancia" (17). Al aducir el texto paulino en confirmación de esta definición, el Niseno deja claro su pensamiento: S. Pablo, al decir que el Lógos existía en forma de Dios, afirmaba que era consustancial al Padre.

La exégesis nisena descansa en la diferencia entre los verbos "ser" y "tener", diferencia que es subrayada al añadir en la argumentación un ἐν αὐτῇ al verbo ὑπάρχων, reforzando así la identidad de "formas" existente entre Padre e Hijo. Vuelve a reforzar al añadir al complemento directo del verbo ἔχων un ὁμοίον, que situaría al Lógos como criatura hecha a semejanza de Dios. La diferencia entre los verbos queda agrandada así: "estar en la misma forma de Dios" es contrapuesto a "tener una forma semejante a Dios". El sujeto de ὑπάρχων, al radicalizar la contraposición entre igualdad y semejanza, queda claramente definido en este texto: el Lógos en cuanto Dios. El Lógos no es criatura, ni siquiera la más perfecta, ya que no ha sido hecho a imagen de Dios (18), sino que existe en la misma forma de Dios.

No aduce en este lugar el Niseno una definición explícita del término "forma", pero deja entrever su profundidad al dar razón de la igualdad existente entre Padre e Hijo: "todo lo del Padre está en el Hijo". Este πάντα abarca, por lo menos, atributos exclusivos de la Divinidad, atributos que hacen a Dios radical y esencialmente distinto de toda la creación, y que no son otra cosa que expresiones de naturaleza divina (19). La identidad entre Padre e Hijo se ha

(15) Ibid., 11-13 (PG 45, 1144 C-1148 D).

(16) Cfr. *Adv. Apollin.*, 19, PG 45, 1160 C-1161 C.

(17) *Adv. Apollin.*, 19, PG 45, 1161 A.

(18) La expresión καθ' ὁμοίωσιν está designando al hombre creado a imagen y semejanza de Dios, tema muy querido para el Niseno y que constituye línea vertebral de su pensamiento (cfr. p. e., *De hominis oppificio*, 11, PG 44, 153 C-156 C; *Oratio Catechetica*, 5 PG 45, 20 ss.). Tanto εἰκόν como καθ' ὁμοίωσιν se aplican al hombre creado, y, precisamente por esto, radicalmente distinto de Dios. De ahí que el Niseno, aunque cita con frecuencia al Verbo como imagen perfecta del Padre, no use la expresión καθ' ὁμοίωσιν. En cuanto al diferente uso de los términos "imagen y semejanza", cfr. J. H. SRAWLEY, o. c., p. 24, nt. 5. En cuanto a las consecuencias que se siguen de ser creado a imagen de Dios, cfr. J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.

(19) No es el momento de detenernos en el estudio de los atributos divinos. Los que aquí se aducen frente a Apolinar van encaminados directamente a

subrayado en el texto con dos πάντα: “todo lo del Padre está en el Hijo”, y “la forma de la figura del Padre se encuentra en todo en el Hijo”.

Perfila el concepto que tiene del sentido de “forma” en el *Ad-versus Eunomium*, donde une “forma de Dios” con el título “carácter del Padre” y la considera como clara expresión del humouision:

“Quien está en forma de Dios, no ha sido conformado (μεμόρφωται) con otro carácter (20) distinto del Padre, ya que es *carácter de la sustancia del Padre* (Cf. Hebr. 1, 3); ahora bien, forma de Dios no es otra cosa que su sustancia (οὐσία) (21). Y cuando llegó a estar *en forma de siervo*, tomó la naturaleza de siervo (οὐσία), no tomó sobre sí forma desnuda (ψιλὴν... μορφήν), o separada de la sustancia (τῆς οὐσίας διεξυγμένην), sino que la sustancia es significada al mismo tiempo (22) que la forma. Por tanto, quien

evitar la confusión entre humanidad y divinidad en Cristo. De ahí que se citen eternidad, carencia de cantidad, materia y cuerpo como atributos de la Divinidad. Anteriormente, (*Adv. Apollin.*, 18 PG 45, 1160 A) escribió: “Pues, ¿quién ignora que el Dios que se nos hizo visible en carne, según la afirmación de la piadosa tradición, es incorpóreo, invisible, simple, infinito, no circunscrito, eterno, omnipresente, llenando todo lo creado, pero que en lo que aparecía era contemplado en la limitación humana?” A esto añadimos la afirmación del prefacio de la *Oratio Catechetica*, “Es una y la misma la definición de la Divinidad (εἰς καὶ ὁ αὐτὸς τῆς θεότητος λόγος), en la que se apoya para demostrar la contradicción *in terminis* del politeísmo. La infinitud de Dios impide que pueda recibir una nueva perfección y que pueda haber dioses con perfecciones distintas. A esta luz conviene interpretar algunas expresiones nisenas, que preocuparon a Tixeront por su indudable imprecisión de sabor monofisita, como veremos más adelante.

(20) El Niseno, que señala los matices que distinguen a “carácter” y “forma”, identifica el significado de ambos cuando los refiere a la Divinidad. “Llama (S. Pablo) esplendor de la gloria y figura de la sustancia (χαρακτήρα ὑποστάσεως) a la estrechísima unión del Hijo con el Padre y a que es contemplado infinita y eternamente junto con el Padre, infinito y eterno; mostrando con “esplendor” la connaturalidad e indicando con “figura” la igualdad... Quien contempla la magnitud de la sustancia, la toma como igual a la figura que aparece (τῷ ἐπιφανομένῳ χαρακτήρι). Por esta razón llama “forma de Dios” al Señor, no disminuyendo al Señor por aplicarle el término “forma”, en la que se contempla la grandeza del Padre, que no excede la propia forma, ni puede encontrarse fuera de su figura (χαρακτήρι). Pues nada hay informa (ἔμορφον) o no bello en el Padre; nada que no se revele en la belleza del Hijo. Por esto dijo el Señor: *Quien me ve, ve al Padre* (Jn. 14, 10), señalando con esto que no tiene más ni menos que el Padre” (*De perfecta cristiani forma*, PG 46, 265 A-C).

(21) El Niseno utiliza algunas veces ὑπόστασις como sinónimo de οὐσία (cfr. *Oratio Catechetica*, 4 PG 45, 20 C). Comenta Srawley: “The οὐσία of man is that which constitutes him ἄνθρωπος, and which he shares with every other member of the race. Similarly Gr. argues in the *de Comm. not.* that the word θεός is ὄνομα οὐσίας σημαντικόν and not ὄνομα προσώπων δηλωτικόν”, o. c., p. 32, nt. 11.

(22) Συσημαίνεται. Traduce G. W. Lampe: “Signify along with or at the same time, connote” (*A patristic greek lexicon*, Oxford, 1968, p. 1348).

decía de El que estaba (εἶναι) en forma de Dios, indicó la sustancia por medio de la forma” (23).

El texto se encuentra inmerso en la refutación de una afirmación de Eunomio en torno a la diversidad de naturaleza entre Padre e Hijo, y para la que ha usado el verbo παρελλάχθαι (24). Al aducir *Filipenses*, el Niseno piensa demostrar con ello la igualdad de naturalezas. Su argumento descansa en que el Hijo es carácter y sello del Padre. No ignora S. Gregorio la utilización de “forma” para designar figura externa (25), pero sale al paso de la interpretación de “forma” en este sentido con la siguiente exégesis: quien utilizó la palabra “forma” en *Filipenses*, quiso significar la sustancia, y esto por dos razones: a) porque dijo que tomó forma de siervo, y esta forma no fue simple apariencia externa; b) porque en Dios forma y sustancia son lo mismo.

Encontramos la explicación de “forma Dei” en otro lugar de ambiente e intenciones muy distintas; se trata del *De perfecta christiani forma*, donde desarrolla la teología contenida en los títulos cristológicos:

“Y quien medita en la plenitud de la sustancia (ὕποστάσεως) toma absolutamente igual la sustancia a la figura que aparece (τῷ ἐπιφαιμένῳ χαρακτήρι). Por esta razón llama *forma de Dios* al Señor (Κύριον), no disminuyendo al Señor con la noción de forma, sino mostrando la grandeza del Hijo por medio de la forma, en la que se contempla la grandeza del Padre, que de ningún modo excede la propia forma, ni puede encontrarse fuera del carácter que está en ella” (26).

El Hijo es esplendor de la gloria y figura de la sustancia del Padre (27), y lo es en tal grado que en el Hijo se contempla toda la grandeza del Padre, y, valga la expresión, se agota, ya que el Padre no puede ser encontrado fuera del Hijo. Por eso, al decir que estaba en forma de Dios no se disminuye la grandeza del Señor, sino que se muestra toda su grandeza. “Forma de Dios” equivale a “plenitud de sustancia”, ya que en Dios forma y sustancia no se distinguen.

(23) *Adv. Eunom.*, IV, PG 45, 672 A.

(24) *Ibid.*, PG 45, 668 ss.

(25) Así, en el *Adv. Eunomium* puntualiza que el Verbo no tomó una ψιλὴν μορφήν (*Adv. Eunom.*, IV, PG 45, 672 A).

(26) *De perfecta christiani forma*, PG 46, 265 B.

(27) “ἀπαύγασμα δόξης καὶ χαρακτήρα ὑποστάσεως (Hebr. 1, 3). El Niseno no interpreta así: “Por “esplendor”, muestra la connaturalidad (συμφυές); por el “carácter” la igualdad (ἰσοστάσιον)”. *Ibid.* 265 A.

4.—“*Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*”.

Dos puntos merecen destacarse en la exégesis nisena a la segunda parte del versículo 6: la interpretación de ἀρπαγμόν y de la expresión ἴσα Θεῷ. Puede entenderse que el Verbo no estimó objeto de “rapiña” el ser como Dios, porque era ya objeto de posesión; puede entenderse también que el Verbo no estimó objeto codiciable el ser Dios y nada más que Dios, sino que tomó la forma de siervo. Indiscutiblemente la interpretación de ἀρπαγμόν está en dependencia del sentido dado a μορφή Θεοῦ, y, al mismo tiempo, aclara el sentido que se ha dado a “in forma Dei”.

El Niseno no se muestra muy explícito en el sentido que ha de darse a la “rapiña”, ni le dedica especial atención. Así en la larga exégesis que dedica a todo el pasaje ocupando dos capítulos del *Adversus Apollinarem*, el término ἀρπαγμόν se encuentra ausente, incluso de la cita. Sólo en dos lugares encontramos explicado su pensamiento en torno a este punto: en el *De dietate Filii et Spiritus Sancti* y en el *Adversus Eunomium* (28).

Eumonio, apoyándose en Lc. 18, 19 (“*nemo bonus nisi Deus*”), ha negado a Cristo la total igualdad de naturaleza con el Padre, en vistas a que ha transferido a El el término bueno, como término que sólo puede aplicarse con propiedad a Dios (29). El Niseno contesta con el argumento siguiente:

“¿Quién encontrará algo más perverso que negar que es bueno aquel que *estando en forma de Dios no ha juzgado objeto de rapiña el ser igual a Dios, sino que ha bajado* (καταβάντα) hasta la pobreza de la naturaleza humana y que hizo esto sólo movido por amor al hombre?... ¿No es bueno el que cuando tú eras polvo inanimado te levantó adornado con la imagen divina (θεοιδεῖ), como imagen animada (ἔμψυχον εἰκόνα) por su propia fuerza? ¿No es bueno quien por ti tomó la forma de siervo y en lugar del gozo que tenía cargó sobre sí los padecimientos de tus pecados y se entregó a sí mismo como precio de tu muerte, y fue hecho por nosotros maldición y pecado?” (30).

Jesucristo es bueno. El Niseno no hace descansar su defensa en que el Hijo es homousion al Padre, sino que la apoya en que “no estimó como objeto de rapiña el ser igual que Dios y en su φιλοανθρώπινα, que le llevó a entregarse por nosotros. S. Gregorio, en vez de ceñirse al homousion para exigir el título de bondad aplicado

(28) PG 46, 561 D y PG 45, 860 A.

(29) *Adv. Eunom.*, XI, PG 45, 856 A.(30) *Ibid.*, 860 A-B.

a Cristo, ha preferido hablar de las disposiciones internas del Lógos. En consecuencia con esto, el “no haber estimado objeto de rapiña” implica una disposición interna, y es al mismo tiempo una manifestación de su amor a los hombres. Sin embargo, el Niseno ha dejado entrever que ésta no es la única razón por la que el calificativo de “bueno” ha de aplicarse con justicia a Cristo, ya que a renglón seguido hace mención de la acción creadora.

Finalmente, la aposición en que coloca “estar en forma de Dios” y “no estimó objeto de rapiña ser como Dios”, da a entender que el segundo término añade al primero algo relacionado con su argumento contra Eunomio. El mencionar a continuación la bajada a nuestra pobreza presenta conectados el “no estimar objeto de rapiña” y la kénosis.

En el *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, escribe:

“El cual, estando en forma de Dios, no estimó objeto de rapiña el ser igual (ἴσα) a Dios. Dime, ¿dónde oíste igual (ἴσων) entiendes desigual (τὸ μὴ ἴσων)? ¡Oh nueva enseñanza que interpreta desigual por igual!” (31).

El acento de la exégesis nisena en este texto recae sobre ἴσα, entendiéndolo como algo que le hace absolutamente igual al Padre, algo no renunciabile, puesto que pertenece a la misma naturaleza. Y este algo no ha sido objeto de rapiña. ¿Por qué? El Niseno no lo dice; sin embargo, la firmeza con que μορφή es aplicado a la naturaleza parece insinuar una respuesta: porque ya lo era por naturaleza. ¿Puede añadirse que el “no haber estimado objeto de rapiña” incluye en el pensamiento niseno que el Lógos, además de ser igual que Dios por propia naturaleza, no lo ha codiciado en clara contraposición al pecado de origen? El texto del *De deitate* no da pie a esta interpretación, que, sin embargo, queda abierta y, diríamos, insinuada en el lugar citado del *Adversus Eunomium*.

En el *Adversus Apollinarem*, el Niseno introduce una modificación al transcribir la cita de *Filipenses* 2, 6, que puede tomarse como una auténtica exégesis: el versículo 6, “qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo”, queda simplificado en la siguiente forma: “Qui cum in forma Dei esset, et esset aequallem Deo” (32). La modificación no es un desconocimiento del texto, ya que lo hemos visto citado correctamente en otros lugares (33), y ha de tomarse, por tanto, como una alteración exigida por la brevedad de la línea argumentativa; pero, esto sólo ha sido posible

(31) PG 46, 561 D.

(32) *Adv. Apollin.*, 20 PG 45, 1164.

(33) Cfr. p. e., PG 46, 561 C.

gracias a que el Niseno estima no violentar con ello el sentido del texto. Comparémoslos:

“Ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων
καὶ ὦν ἴσα Θεῷ”.

(*Adv. Apollin.*)

“Ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγματὸν ἠγήσατο τὸ
εἶναι ἴσα Θεῷ.

(*Filip. 2, 6*)

El versículo 6 ha quedado convertido en dos oraciones copulativas. La introducción del participio ὦν torna ambas expresiones sinónimas. Ambas oraciones no hacen más que afirmar la igualdad de naturalezas entre Padre e Hijo. He aquí cómo comenta el texto modificado:

“¿Qué diferencia entre Padre e Hijo nos permite entender la igualdad (ἰσότης)? ¿En qué forma puede convenir la igualdad a cosas que son diversas entre sí según la naturaleza? Pues, si uno tiene naturaleza carnal y el otro está exento de carne, ¿cómo podrá alguien hacer igual lo que es carnal con lo que no lo es?” (34).

El texto niseno reafirma algunas de las observaciones hechas anteriormente. En efecto, la insistencia en la igualdad y su contraposición a lo carnal muestran que el sujeto de los verbos del versículo 6 no puede ser otro que el Lógos pre-existente. El ἴσα Θεῷ no está referido a la gloria externa, sino que es expresión equivalente a μορφῇ Θεοῦ. Y esto es irrenunciable. Por tanto, el no haberlo estimado objeto de rapiña no puede equivaler a que se ha desprendido de ello. No quedan más que dos caminos para entender el tema de la “rapiña”: o no lo estimó objeto de rapiña, porque ya lo poseía, o el Niseno se está refiriendo a un “desprendimiento” del Lógos entendido en el sentido de que no tuvo inconveniente en unirse a la naturaleza humana. En cualquier caso, es claro que el término ἄρπαγματὸν no atrajo la atención de S. Gregorio.

5. — “*Semetipsum exinanivit, servi formam accipiens*”.

El Niseno, tan apasionado por los hechos que marcan la economía de salvación y por atisbar la razón profunda que los ha motivado (35), despliega su riqueza teológica al comentar esta frase. Dos términos merecen nuestra atención: “exinanivit” y “servi formam”.

a) *Exinanivit*: El tiempo en que se encuentra el verbo, indica para el Niseno que el Lógos no ha estado siempre encarnado: “Quien

(34) *Adv. Apollin.*, 20 PG 45, 1164.

(35) El término “economía” es usado por el Niseno designando el plan divino de salvación, un plan que se acomoda al hombre. Dios se acomoda en su obrar a la naturaleza de las cosas. Es éste uno de los principios unificantes de toda la *Oratio Catechetica*. Cfr. p. e. los cps. 13-30.

dice que *el Hijo tomó la forma de siervo*, la cual no es otra cosa que la carne, está asegurando que aquel que *estaba en forma de Dios tomó la forma de siervo*, forma distinta de Dios según la naturaleza" (36). Más aún, "el verbo ἐκένωσεν muestra claramente que El no fue siempre tal y como fue visto por nosotros, sino que era en la plenitud de la Divinidad igual a Dios: inaccesible a toda criatura e inabarcable por la estrechez de la pobreza humana (37); y que fue circunscrito por la frágil naturaleza de la carne cuando se anonadó, como dice el Apóstol, abajando (συγκατεσμίκρυνεν) la inefable gloria (δόξαν) de su Divinidad hasta la altura de nuestra bajeza, de forma que lo que era, era grande, perfecto e incomprendible; lo que tomó, era de igual tamaño (ἰσομεγεθές) que nuestra medida de naturaleza (τῷ ἡμετέρῳ μέτρῳ τῆς φύσεως)" (38).

A la luz de estos textos, la kénosis se destaca como el hecho de la encarnación, no como el haber aparecido en apariencia de esclavo. La forma de siervo no está referida a una condición social, sino a la naturaleza humana, que por definición es sierva de Dios. La kénosis consiste en que el inaccesible por naturaleza se ha acercado tanto a la humanidad que se ha dejado circunscribir por la fragilidad de la carne (39). Esto ha supuesto disminuir su gloria (δόξαν) hasta nuestra altura. ¿Cuál es el contenido concreto de δόξα en este texto?

El simple término no puede dar luz, ya que en el Niseno encuentra una variadísima gama de matices, que va desde la vana gloria (40), al dar gloria a Dios (41), y desde el honor mundano (42), hasta el reflejo de la gloria del Padre en el Hijo (43), gloria que significa igualdad de naturaleza (44).

(36) *Adv. Apollin.*, 20 PG 45, 1164 A.

(37) "ἀπρόσιτον, ἀπροσπέλαστον καὶ μάλιστα γὰρ τῇ βραχύτητι τῆς ἀνθρωπίνης οὐδενείας ἀχώρηστον". *Ibid.*, 1164 c. Los términos se están refiriendo a las naturalezas como tales, mostrando el abismo que las separaba y que la unión de ambas supone una auténtica kénosis por parte de la Divinidad, kénosis que no equivale a que Dios haya hecho o soportado algo que le era indigno. Cfr. p. e. *Oratio Catechetica*, 16 PG 45, 49 ss.

(38) *Adv. Apollin.*, 20 PG 45, 1164 C-D.

(39) Χωρητόν. Esta expresión debe tomarse en igual sentido que el hecho de que "quien está sobre todo nombre reciba un nombre humano en la encarnación", es decir, ha de entenderse a la luz de la comunicación de idiomas. (Cfr. *Adv. Apollin.*, 21 PG 45, 1165 C-1168 A). El Niseno ha dedicado el cp. 10 de la *Oratio* a solucionar la siguiente objeción: ¿cómo puede lo infinito e inmenso ser comprendido o limitado por la naturaleza humana?, concluyendo con la siguiente solución: "¿Qué impide el que reconociendo que ha tenido lugar un acercamiento y unión de la naturaleza divina al hombre, se conserve de Dios un pensamiento digno, creyendo que aún en el acercamiento está lejos de toda circunscripción, aunque esté en el hombre?" PG 45, 41 D-45 A.

(40) "δόξα κοσμική καὶ ἐφήμερος" (De virginitate, 23 PG 46, 408 C). "κενῆς δόξης ἐπιθυμίαν" *Ibid.* 4, PG 46, 337. B.

(41) *Ibid.* 12 PG 46, 373 D.

(42). "ἐν τιμαῖς καὶ δόξαις" *Ibid.* 11 PG 46, 364 D.

(43) *Adv. Eunom.* I, PG 45, 448 A-B.

Parece claro que para el Niseno el haber abajado la δόξα equivale a haber hecho posible que una naturaleza creada pudiese acercársele íntimamente, o lo que es lo mismo, el anonadamiento estaba primordialmente en que la Divinidad haya unido a sí en unidad de persona algo que es corporal y finito. Así, el renunciar a la δόξα equivaldría a renunciar a una de sus características: la total inaccesibilidad (45). ¿Hay que añadir a esto el hecho de que el Verbo renunciase a aparecer en la tierra con la majestad y poderío que le correspondían por ser el dueño absoluto de todo lo creado? Puede decirse que, para el Niseno, el núcleo esencial de la kénosis no está situado en los textos citados en el hecho de que el Verbo apareciese en la tierra sin δόξα externa, ocultando su poder absoluto, sino en el hecho de que la Divinidad se haya dignado asumir una naturaleza creada. Sin embargo, esto no excluye el que la kénosis adquiera un matiz dramático a la luz de la experiencia de la muerte sufrida por Cristo; pero los padecimientos de Cristo, que tanto conmueven al Niseno, no le hacen olvidar que el abismo fundamental de la kénosis se halla situado en el hecho mismo de la encarnación. Esto era natural, dada la claridad con que el Niseno contempla la trascendencia divina (46).

En efecto, “¿Qué hay de más humilde (ταπεινότερον) en el rey de los seres que el entrar en comunión (κοινωνίαν) con nuestra pobre naturaleza? El Rey de Reyes y el Señor de Señores reviste la forma de nuestra esclavitud. El Juez del universo se hace tributario de príncipes terrenos; el señor de la creación nace en una cueva; quien abarca al mundo entero, no encuentra lugar en la posada... el puro e incorrupto reviste la suciedad (ρύπον) de la naturaleza humana, y pasando a través de todas nuestras necesidades, llega hasta la experiencia de la muerte” (47).

La kénosis ha consistido en hacerse accesible, para lo que ha sido preciso abajarse; pero, además, ha consistido en tomar esta carne concreta; no tomó una forma desnuda o mera apariencia (48),

(44) *Adv. Eunom. VIII*, PG 45, 785 D. Cfr. G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, p. 348.

(45) Cfr. J. GAÏTH, o. c., pp. 5 ss., donde plantea la paradoja trascendencia-inmanencia de Dios y la solución nisena. Sobre la inaccesibilidad divina, cfr. también J. DANÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en “Dictionnaire de Spiritualité” II, Paris, 1953, col. 1872 ss.

(46) La trascendencia divina no puede, sin embargo, llevar a la conclusión de que existe un equivocismo entre el mundo y Dios. Junto al subrayado evidente que el Niseno da a la trascendencia divina, es necesario colocar la claridad con que habla de la realidad de la encarnación. Cfr. p. e. *Oratio Catechetica*, cps. 9-30, donde trata extensamente esta cuestión.

(47) *Oratio I de beatitudinibus*, PG 44, 1201 B-C. Cfr. *Hom. IV in Cant.*, ibid. 849.

(48) Cfr. *Adv. Eunom. IV* PG 45, 672 A. El Verbo, al no tomar una figura desnuda, una mera apariencia, tomó una carne histórica y concreta. De ahí que haya que tomar como pertenecientes a la kénosis las consecuencias do-

sino una forma pasible. Esta forma pasible pertenece también a la kénosis, y oculta la “δόξα” divina. Así se expresa el Niseno en el comentario a “nuestro lecho es sombrío” (Cant. 3, 1):

“Te conoció o te conocerá la naturaleza humana sombrío según la economía. Pues viniste tú, dice, bello y hermoso amante mío, velado a nuestro lecho. Pues, si no te hubieses velado a ti mismo cuando ocultaste el rayo violento de la divinidad *por medio de la forma de siervo*, ¿quién hubiese podido soportar tu presencia?... Has venido ensombreciendo los rayos de tu Divinidad por medio de la vestidura del cuerpo” (49).

Nótese que la Divinidad es ocultada, “ensombrecida” por la carne, no por la condición pasible de esa carne, con lo que la kénosis aparece como encarnación y como haber tomado esta carne pasible. Nótese que para el Niseno la experiencia de la muerte ha sido la razón por la que el Verbo se ha hecho carne: “Si se medita con agudeza sobre el misterio, puede decirse con más exactitud que no le llegó la muerte por haber nacido, sino que tomó sobre sí el nacimiento a causa de la muerte (θανάτου χάριν)” (50).

Podríamos decir que para S. Gregorio ambas facetas de la kénosis son inseparables: no se puede ignorar la trascendencia divina, ni tampoco la experiencia de la muerte. La kénosis ha de tomarse en toda su realidad concreta. El misterio que supone la unión de naturalezas entraña también el misterio de la muerte del Señor.

Finalicemos este punto con un hermoso texto de la *Homilia XV in Cantica*: “Tal es la belleza del alma cual fue la benevolencia del Señor para con nosotros, *el cual se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo*, y se dio a sí mismo como precio por la vida del mundo, y por nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que viviésemos en su muerte, y en su pobreza consiguiésemos riquezas, y en la forma de su esclavitud (ἐν τῇ τῆς δουλείας αὐτοῦ μορφῇ) llegásemos a reinar” (51).

Dos puntualizaciones del Niseno ultiman su concepción de la kénosis: En primer lugar, el Verbo ni siquiera en el momento de su muerte “se despojó a sí mismo de su auténtico poder, como dijo:

lorosas que se siguieron de la encarnación, como fueron el beso de Judas, o no ser recibido cumplidamente por el fariseo (Cfr. *Epist. I*, PG 46, 1004 D).

(49) *Hom. IV in Cant.* PG 44, 836.

(50) *Orat. Catchet.* 32 PG 45, 80 A. Y en *Adv. Eunom. II*, escribe: “Confesando con esta fe la economía en torno a los hombres dispuesta por el Señor de la creación: el cual, *estando en forma de Dios, no juzgó objeto de rapiña el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo*, y habiendo tomado carne de la santa Virgen, nos redimió de la muerte en que estábamos inmersos a causa del pecado” PG 45, 473 D.

(51) PG 44, 1097.

Destruíd este templo, y yo lo reedificaré en tres días" (52). En segundo lugar, ni el nacimiento de una Virgen, ni la experiencia de la muerte suponen algo indigno o "humillante" para la Divinidad (53).

Finalmente, el Niseno cree conveniente puntualizar que la kénosis no supuso mutación alguna en el Verbo: "Se humilló a sí mismo, llegando a ser hombre sin mutación de sí mismo (ἀτρέπτως)" (54).

b) *Servi formam*: La condición de siervo es interpretada casi constantemente de la naturaleza humana como tal, antes que de una condición social de esclavitud, como fue, p. e., el juicio injusto (55). Más aún, el Niseno testifica que esta interpretación de "servi formam" es la recibida de los Padres: "¿En qué consiste la forma de siervo? Ciertamente en el cuerpo, pues no hemos oído de los Padres algo diverso de esto. Así pues, quien dice que él tomó la forma de siervo, que no es otra cosa que la carne, afirma igualmente que quien estaba en forma de Dios tomó la forma de siervo, que es distinta en naturaleza a la forma de Dios" (56).

"*Servi formam*" indica para el Niseno no una mera apariencia externa, sino la misma naturaleza humana, una naturaleza compuesta de carne y espíritu (57), una naturaleza que sirvió para ocultar los rayos de la Divinidad (58). Como veíamos al describir la kénosis, no es separable la encarnación del Verbo de la carne concreta que asumió. La forma de siervo, entendida primariamente de la naturaleza humana, por ser creada y finita, comprende también la servidumbre contraída por el pecado de origen.

6. — "*In similitudinem hominum factus et habitu*".

En el *Adversus Apollinarem*, el Niseno puntúa en forma distinta a la usual, uniendo "habitu" a la oración anterior: "Ἐν ὁμοιώματι... ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι".

Así comenta el texto: "*In similitudinem hominis factus et habitu*, puesto que desde el principio no tenía en torno a sí (περὶ αὐτόν) la semejanza (ὁμοίωμα) de esta naturaleza, ni estaba configurado (σχηματιζόμενος) conforme a una figura corporal. ¿Cómo, en efecto, podría rodearse de figura externa lo acorporal? Así pues, apareció en figura externa (ἐν σχήματι) cuando se revistió de ella. Esto es la naturaleza del cuerpo" (59).

(52) "Οὐδε τότε ὁ Κύριος τῆς δόξης... τῆς αἰθερικῆς ἔξουσίας ἑαυτὸν ἠλλοτριώσε..." *Adv. Eunom.* II, PG 45, 532 C.

(53) *Orat. Catechet.*, 9 PG 45, 40 D.

(54) *Adv. Apollin.*, 21, PG 45, 1165 A.

(55) *Epist. I*, PG 46, 1004 D-1006 A.

(56) *Adv. Apollin.*, 20, PG 45, 1164 B.

(57) *Adv. Apollin.*, 27, PG 45, 1181 C-1184 B.

(58) *Hom. III in Cantica*, PG 44, 789 C.

(59) *Adv. Apollin.*, 20 PG 45, 1164 C.

Como se ve, la cita paulina es utilizada ante todo para concluir que el Verbo antes de encarnarse no tenía figura externa corporal, ya que se revistió de ella en la encarnación.

Σχήμα es utilizado en el sentido de cantidad material, que acompaña inevitablemente a todo ser corporal. Ὁμοίωμα es utilizado para designar la naturaleza humana, y no una simple semejanza con ella. Así lo explicita en la *Refutatio Confessionis Eunomii*: “Según la semejanza (καθ’ ὁμοιότητα), porque tomó todo el hombre (ἄλλον τὸν ἄνθρωπον), con el fin de que la salvación nos llegase a través de ambos” (60).

7. — “*Inventus ut homo*”.

La exégesis a este texto se centra en la conjunción ὥς, de cuyo significado deduce que Cristo era verdaderamente hombre, pero no un hombre como los demás:

“Pues era hombre, aunque no hombre en todas sus cosas, sino *como* hombre, a causa del misterio según la virginidad, para que a causa de él (διὰ τοῦτο) fuese manifiesto que no había servido a las leyes de la naturaleza en todas las cosas (διὰ πάντων), sino que se introdujo a sí mismo en la vida en forma divina (θεϊκῶς), y no habiendo necesitado de la energía conyugal para la plasmación del propio cuerpo, es hallado hombre no común en todas las cosas, por haber sido formado en forma diferente, sino *como* hombre” (61).

La partícula ὥς significa, pues, que Cristo no es un hombre vulgar; significa que Cristo sirvió a las leyes de la naturaleza, pero no a todas. Las leyes humanas, que el Niseno aduce como testimonio, son las leyes de la generación. La generación de Cristo fue virginal. En el texto se trata de la virginidad materna en la concepción, que viene descrita en forma negativa y en forma positiva: a) negativamente: no necesitó de la energía conyugal para la plasmación de su cuerpo; b) positivamente: se introdujo a sí mismo en la vida en forma divina (62). La descripción positiva señala dos claros puntos

(60) *Adv. Eunom. II*, PG 45, 468.

(61) *Adv. Apollin.*, 21 PG 45, 1164 D-1165 A.

(62) La virginidad en el pensamiento niseno equivale a ἀφθαρσία incorrupción, ἀπαθεία, exención de toda pasión y καθαρότης, pureza de ser. La virginidad es algo que trasciende la misma corporeidad (cfr. *De virginitate*, 14 PG 46, 381 B-384 A). Por eso, pertenece ante todo a Dios, en el cual ἀφθαρσία, ἀπαθεία y καθαρότης se encuentran en grado infinito. “La virginidad es algo propio (ἴδιον) de la naturaleza divina... Pues, aunque parezca una paradoja, la virginidad está en el Padre, que tiene un Hijo engendrado sin pasión alguna; está en el Hijo, fuente de toda incorrupción, en cuya generación resplandece la pureza y la apatheia... un Hijo que no podemos pensar como

de referencia: 1) No ha habido concurso de varón, ha sido el mismo Verbo quien se ha introducido a sí mismo en la vida, o lo que es lo mismo, no ha sido pasiva la concepción del Verbo. 2) El adverbio θεϊκῶς debe entenderse como que fue concebido en manera que no lesionaba la dignidad divina, y parece indicar que el introducirse a sí mismo activamente en la vida humana, virginalmente, era el *modo divino* de realizar la encarnación (63).

Es necesario recordar que ni el sexo ni la generación carnal, como tales, horrorizan al Niseno, tan apasionado por otra parte de ese πάθος ἀπαθείς que caracteriza la vida contemplativa (64). Pero, al aceptar el dato recibido de la virginidad de María, el Niseno reflexiona sobre él, llegando en este lugar a dos conclusiones: 1) Cristo no es un hombre vulgar o común (κοινός), ya que no ha servido a todas las leyes de la naturaleza; 2) la virginidad comporta el que la encarnación de Cristo tuvo lugar en forma divina, es decir, en forma digna de Dios.

Con tres expresiones describe la diferencia entre Cristo hombre y el resto de la humanidad: “μη δι’ ὄλου ἀνθρώπου”, “οὐ διὰ πάντων

tal, si no es pensando en la virginidad. De idéntica manera brilla ésta en el Espíritu Santo, por la pureza incorruptible que naturalmente posee” (*De Virginitate*, 2, PG 46, 321 C) (Cfr. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, Paris, 1966, pp. 150-153). La virginidad humana, que dimana y es pálido reflejo de la divina, incluye pureza de cuerpo y alma; la pureza de aquél, (ἡ παρθενία τοῦ σώματος) es necesaria para la de ésta (ibid., 5, PG 46, 348 D-349 A). Con respecto a la virginidad de María y los ecos que despierta en la pluma del Obispo de Nisa, bástenos recordar estas palabras del P. Mauricio Gordillo: “Pero esta misma virginidad (la de Dios), la más excelsa del Dios-Hombre, requiere que el principio de su generación temporal sea Virgen con una virginidad total, que necesariamente ha de darse, no sólo en el Espíritu Santo y en la virtud del Altísimo, sino también en la que ha sido escogida para ser verdadera Madre de Dios y solamente en Ella” (*La virginidad transcendente de María, Madre de Dios, en S. Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*, “Estudios Marianos”, 21 (1960), p. 142.

(63) Θεϊκῶς. Traduce Lampe: “Θεϊκῶς, as God), (o. c., p. 618). ¿Qué existe en la concepción virginal que guarde especial congruencia con la Divinidad? El adverbio “divinamente” parece añadir algo más a la afirmación de que la concepción de Cristo fue operada activamente por la Divinidad. Este algo no puede consistir en otra cosa que en el *modo* en que “el Verbo se introdujo a sí mismo en la vida humana”: la virginidad. Conclusión lógica, si se tiene en cuenta lo expuesto en la nota anterior. El pensamiento de S. Gregorio es claro en este punto. Citemos algunas afirmaciones en que lo explicita: “La virginidad no puede faltar en las cosas divinas, así como no puede darse en las que le son contrarias” (*De virginitate*, 2, PG 46, 321 D). “Nuestro Señor Jesucristo, fuente de incorruptibilidad, no ha entrado en el mundo por medio de la energía conyugal, para mostrar por el *modo* de su encarnación este gran misterio: que sólo la pureza (καθαρότης) era capaz de acoger a Dios cuando vino” (Ibid., 324 A). Comenta M. Aubineau: “Littéralement une “entrée” de Dieu dans le monde: mot technique pour désigner l’Incarnation” (o. c., p. 267, nt. 8).

(64) Cfr. *Hom. I in Cantica*, PG 44, 772 A. Se trata de un amor tan “apasionado” que coloca al hombre por encima de todos los vientos de las pasiones. Cfr. J. DANÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en “Dictionnaire de Spiritualité” II (2), col. 1880.

τοῖς νόμοις τῆς ἀνθρωπίνης ἐδούλευσε φύσεως”, “οὐ διὰ πάντων κοινός ἄνθρωπος”.

S. Gregorio no se extiende más en este pensamiento, que, sin embargo, no se puede minusvalorar a la hora de estructurar su cristología, o al reconstruir su antropología sobrenatural. No hay paridad total entre Cristo y el resto de los mortales; por tanto, la antropología no puede aplicarse a Cristo y a los demás hombres en forma unívoca, sino análoga. Que el tema preocupa al Niseno lo demuestra el hecho de que haya creído conveniente puntualizar la conjunción ὡς en un lugar en que precisamente viene luchando contra Apolinar por mostrar que el Verbo asumió al hombre completo.

La virginidad de María ha sido traída como ejemplo y confirmación de que Cristo no es hombre común, dejando entrever que hay más leyes que pesan sobre la naturaleza humana y a las que no se ha sometido. En otro lugar añadirá un nuevo detalle: en Cristo no hay más que un solo Hijo de Dios, y éste lo es por naturaleza: “Pues si es absurdo e impío distribuir las epifanías del Hijo de Dios, como si cada una correspondiese a un hijo, de igual forma es absurdo el tomar ocasión de la epifanía en carne para concebir la plasmación de un nuevo hijo” (65). Así como las teofanías del Antiguo Testamento eran diversas manifestaciones del Lógos, la epifanía en carne no ha constituido un nuevo hijo de Dios. Jesucristo no tiene más que una filiación al Padre: la natural.

8. — “*Humiliavit semetipsum*”.

Nada nuevo añade la exégesis a la ya conocida del versículo 7. La humillación consiste en la unión con la naturaleza humana, y el uso del verbo quiere decir que el Lógos no era hombre desde siempre:

“Ahora, pues, el Altísimo se humilló a sí mismo por medio de la unión (ἐνώσεως) con la pobreza de nuestra naturaleza. Habiéndose unido a la forma de siervo, que tomó, y habiéndose hecho uno con ella, se hizo familiar (οἰκειοῦται) de los padecimientos (πάθη) del siervo; y de igual forma que suele sucedernos por la compenetración (συμφύτας) existente entre los miembros del cuerpo que si tenemos algún mal en la extremidad de un dedo, todo (τὸ πᾶν) se afecta con la parte que sufre, llegando el dolor a todo el cuerpo, así

(65) *Ad Theophilum*, PG 45, 1273.

uniéndose Cristo a nuestra naturaleza hizo propios nuestros padecimientos (πάθη), como confirma Isaias: *El tomó nuestras enfermedades y llevó sobre sí nuestros sufrimientos* (Is. 53, 4), soportando en nuestro lugar los golpes, para que con sus llagas fuésemos curados nosotros. No porque la Divinidad fuese herida, sino el hombre adherido (προσφυείς) a la Divinidad por la unión (ένώσεως), y cuya naturaleza es capaz de recibir dolor. Y esto sucedió así para que fuese deshecho el antiguo camino de la maldad por los mismos cauces" (66).

La "humillación" está directamente referida a tomar sobre sí los padecimientos del siervo, padecimientos que se refieren a la enfermedad que llega a toda la naturaleza humana tras el pecado. Estos padecimientos los toma sobre sí en el momento y en razón de la "unión", es decir, de la encarnación. Por la "conspiración" existente en toda la humanidad, al hacerse hombre Cristo toma sobre sí todos los padecimientos humanos, ya que se hace miembro de toda la familia humana (67). Finalmente, la participación por parte de Cristo en los dolores de la humanidad tiene un valor redentor y medicinal (68).

9. — *Filipenses 2, 8 y Romanos 5, 19.*

Los "padecimientos del siervo", padecimientos que rehacen los caminos, destruyendo la maldad por los mismos cauces por los que había llegado hasta los hombres, dan pie al Niseno en la exégesis a *Filipenses* para expresar el valor recapitulador de la obediencia de Cristo. El mal entró en el mundo por la libre elección desobediente de un hombre (69), y se transfundió por esa misteriosa solidaridad

(66) *Adv. Apollin.*, 21, PG 45, 1165.

(67) Cfr. J. DANÉLOU, "Conspiratio" chez Grégoire de Nysse" en "Mélanges offerts au Père H. de Lubac", I, Paris, 1963, pp. 295 ss.

(68) Los textos son abundantes en este sentido. "Por nosotros fue inmolado Cristo, nuestra Pascua; el mismo Cristo, sacerdote, se ofreció a sí mismo como sacrificio. Se entregó a sí mismo, dice S. Pablo, como oblación y hostia por nosotros (I *Tim.*, 2, 6; *Ef.*, 5, 2)". El sacerdocio de Cristo aparece siempre relacionado con su muerte expiatoria. Cfr. L. F. MATEO SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en S. Gregorio de Nisa* en "Teología del Sacerdocio", t. II, Burgos, 1970, p. 179 ss.

(69) El pecado consistió en "la elección de lo peor en lugar de lo mejor" (*Orat. Catechet.*, 5 PG 45, 25 A), elección que no es otra cosa que un movimiento libre (αυτεξουσιω κινήματι). (*Ibid.*, 33 A). M. CANEVET en *Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse*, "Recherches de Science Religieuse", 56 (1968), p. 87 ss., hace precisiones importantes en cuanto al concepto de pecado en S. Gregorio.

que reina entre los hombres y que el Niseno ha conectado con el concepto de *σὺμπνοια*. Será a través del mismo misterio de la solidaridad humana como se transfundirá la salvación, haciéndose Cristo hombre, reparando con su obediencia la primera desobediencia y haciéndola llegar a toda la humanidad uniéndola a sí mismo por su energía divina. Así fue destrozada la maldad por sus mismos caminos.

Al comentar el "obediens usque ad mortem" a la luz de la economía divina, tan atemperada al ser de las cosas (70), el Niseno ha legado un texto, a mi parecer de primera importancia para dilucidar su concepto de pecado original (71):

"Puesto que por la desobediencia del primer hombre entró la muerte, por esta razón, por la obediencia de un segundo hombre es arrojada fuera. Por esto se hace obediente hasta la muerte, para que por medio de la obediencia fuese curado el mal proveniente de la desobediencia, y por medio de la resurrección de entre los muertos aniquilase la muerte que vino juntamente con la desobediencia. Pues la aniquilación de la muerte consiste en la resurrección del hombre de la muerte" (72).

El texto, que aparece con frases dudosas en la edición de Migne, ha sido críticamente fijado por F. Müller (73). Merecen destacarse la unión de *Filipenses* 2, 8 con *Romanos* 5, 19 y 5, 12, y las modificaciones introducidas por el Niseno en estas citas, modificaciones que, al alterar el texto paulino, constituyen una auténtica exégesis. Subrayamos en el texto de S. Gregorio las palabras introducidas a los textos paulinos, y en los textos bíblicos las palabras tomadas por S. Gregorio:

(70) Cfr. *Orat. Catechet.*, 5, PG 45, 20 D. Cfr. J. H. SRAWLEY, o. c., p. 20, nt. 2.

(71) El P. José Vives ha dedicado un estudio a este tema, llegando a la conclusión de que "las posturas fundamentales de Gregorio de Nisa, si son ciertamente extrañas a la mentalidad subyacente en las formulaciones dogmáticas posteriores —sobre todo en los concilios de Cartago y Trento—, no por ello están en contradicción o son incompatibles con el dogma" (J. VIVES SOLE, *El pecado original en S. Gregorio de Nisa*, en "XXIX Semana Española de Teología", Madrid, 1970, p. 190. Este texto del *Adversus Apollinarem* no es aducido por el P. Vives, quizás, porque, preocupado por el realismo niseno, enfoca el trabajo exclusivamente desde el ángulo del pensamiento filosófico subyacente, sin analizar los comentarios de S. Gregorio a aquellos textos de la Escritura en que después se apoyarán los concilios citados.

(72) *Adv. Apollin.*, 21, PG 45, 1165 B.

(73) F. MÜLLER, GNO III (I), pp. 160-161.

“...ταύτα δὲ γίνεται, ὅπως ἄν διὰ τῶν αὐτῶν πάλιν ὁδῶν ἢ τῆς κακίας ὁδὸς ἀναλυθείη. Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ὁ θάνατος εἰσῆλθε, τούτου χάριν διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ δευτέρου ἀνθρώπου ἐξοικίζεται. Διὰ τοῦτο ὑπήκοος μέχρι θανάτου γίνεται, ἵνα διὰ μὲν τῆς ὑπακοῆς τὸ ἐκ τῆς παρακοῆς θεραπείη πλημμέλημα, διὰ δὲ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τὸν συνεισελθόντα τῇ παρακοῇ θάνατον ἐξαφανίση. Ἄφανισμός γὰρ ἐστὶ θανάτου ἢ ἐκ θανάτου τοῦ ἀνθρώπου ἀνάστασις”.

(Adv. Apollin.)

Διὰ τοῦτο ὡσερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἢ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον.

(Rom. 5, 12)

ὡσερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι καταστήσονται οἱ πολλοί.

(Rom. 5, 19)

Los tres textos están ligados por un pensamiento, que es línea de fuerza en la teología nisena: la coherencia de la economía divina en el desarrollo del designio salvador, coherencia que es recapitulación. Nótese la cantidad de veces que se utilizan expresiones causales y finales: (ὅπως ἄν, ἐπειδὴ, τούτου χάριν, διὰ τοῦτο, ἵνα διὰ). Existe una estrecha relación entre el pecado y su reparación, entre el camino por el que entra en el reino de los hombres y el modo en que es reparado.

Los cambios introducidos en las citas paulinas son notables: Frente al ἑνός de Rom. 5, 12 y 19, S. Gregorio usa del adjetivo πρώτου, dando a la frase una mayor determinación. “Un hombre” ha pasado a ser “el primer hombre”. Insiste en la misma cuestión al sustituir el ἑνός paulino referido a Cristo en Rom. 5, 19 por un δευτέρου, con lo que vuelve a determinar situando un “segundo” hombre frente al primero. Adán y Cristo vienen claramente determinados. Si ya con el uso de πρώτου parecía evidente que el Niseno se refería a un hombre concreto, al utilizar un δευτέρου como recapitulador de lo hecho por el primero, su pensamiento, al menos en este texto, queda fuera de dudas. Dada la estrecha relación existente entre “primer hombre” y “segundo hombre”, y dado que el “segundo hombre” es claramente concretado y conocido como persona distinta del resto de la humanidad, creemos que el primer hombre

ha de tomarse en sentido individual, y de ninguna forma en sentido colectivo.

Así, la teoría de que S. Gregorio habría entendido la encarnación de Cristo en sentido colectivo, y la subsiguiente teoría del pecado original como pecado colectivo, apoyadas en el realismo niseno (74), encuentran en la modificación introducida por S. Gregorio en los textos paulinos un punto claro para ser matizadas. El "lapsus" niseno, intencionado o no, es una elocuente exégesis. Por otra parte, el ritmo argumentativo del texto del *Adversus Apollinarem* excluye esta hipótesis. En efecto, la oposición Cristo-Adán excluye a Adán de la redención, pero de haberse dado una encarnación en toda la humanidad, en razón de que es "como un animal inmenso" (75), no podría quedar excluido de ella Adán; pero, si se excluye a Adán, es necesario excluir a todos los demás. La acción recapituladora lleva consigo que, si el "segundo hombre" no fue una colectividad —a todo esto se debe añadir la afirmación nisena de que "Cristo no es un hombre común"—, tampoco lo fue el primero, ya que la obediencia libre y personal del "segundo hombre" rehace la insumisa libertad personal del primero.

El verbo utilizado en *Rom.* 5, 19 (κατεστάθησαν) es sustituido por el usado en 5, 12 (εἰσῆλθεν), relacionado allí con pecado y muerte, y poniéndole aquí como sujeto a "muerte", que entra por medio de la desobediencia. La idea de fondo no cambia, pero adquiere una nueva luz. En *Rom.* 5, 12, lo que entraba en el mundo era "el pecado" y, por el pecado "la muerte". En el *Adversus Apollinarem*, lo que entra es "la muerte" por medio de la "desobediencia", con lo que se da a entender una identidad entre desobediencia y pecado ya que "la muerte proviene de la desobediencia" (Niseno) y "la muerte entró por el pecado" (*Rom.* 5, 12). Si el primer término de las proposiciones designa una misma cosa, debe suceder lo mismo con los segundos. Es decir, la desobediencia del Paraíso fue pecado, y el pecado de origen fue una desobediencia. Creemos que describe con claridad, en este lugar, lo que más tarde se llamará el pecado original originante.

El nervio que une el texto niseno con *Rom.* 5, 19, lo constituye el término παρακοῆς por la evidente unión con *Filipenses* 2, 8. En *Rom.* 5, 19, "por la desobediencia de uno son constituidos pecadores muchos"; en el *Adversus Apollinarem*, por la obediencia de un segundo hombre es arrojada fuera la muerte. Puesto que la muerte entró juntamente con la desobediencia (συνεισελθόντα), está implí-

(74) La posición de Harnack fue abandonada hace tiempo por los estudiosos del Niseno. En cuando al realismo de S. Gregorio, cfr. S. GONZÁLEZ, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa*, "Gregorianum" 20 (1939), pp. 189-206.

(75) La comparación nisena parece extenderse también a toda la naturaleza: "καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως" *Orat. Catechet.* 32, PG, 45, 80 C.

cito el que la desobediencia es “arrojada fuera” con la muerte. Para el Niseno, la muerte no es más que la consecuencia natural e inevitable del pecado (76), y, por ello, se supone que, para arrojarle fuera, es necesario también aniquilar su causa. Ahora bien, es conveniente decir que en este lugar, *prout jacet* el texto, el pecado original en cuanto participado por los demás hombres no está explícitamente tocado, aunque sí claramente insinuado.

La relación existente entre “obediencia” y “desobediencia” está claramente expresada por el uso de las preposiciones διὰ, σύν y ἐκ. La preposición διὰ, que designa causa instrumental, rige a “desobediencia”, “obediencia” y “resurrección de entre los muertos”. La desobediencia es la causa por la que entró el mal en la tierra; por medio de la obediencia de Cristo es arrojada fuera la muerte; por medio de la resurrección de Cristo es aniquilada. Nos encontramos, pues, en contexto auténticamente causal. La obediencia de Cristo es la causa de la salvación humana, o lo que es lo mismo, Cristo salva precisamente por su obediencia. La resurrección de Cristo es la causa del aniquilamiento de la muerte.

La desobediencia del primer hombre es la causa (διὰ) instrumental de la entrada de la muerte en el mundo.

La preposición ἐκ rige a “desobediencia”. El mal (πλημμέλημα) procede de la desobediencia, que es su fuente. ¿Qué males está designando el Niseno con el término πλημμέλημα? Parece lógico inclinarse a pensar que se refiere a males morales, a pecados, con lo que llegaríamos a la conclusión de que para el Niseno la desobediencia original es fuente de males físicos y morales. En efecto, πλημμέλημα, colocado simétricamente a θάνατος, debe añadir un matiz nuevo. Ese matiz no es lo más lógico que sean otros males físicos, dado que por una parte la muerte los incluye ya en sí misma, y, por otra πλημμέλημα entraña la acepción de un mal moral. Si esto fuese así, el texto Niseno adquiere una nueva luz, muy coherente con todo su pensamiento, que ilumina la distinción hecha entre “obediencia” y “resurrección de Cristo”. La muerte de Cristo redime al hombre de su pecado, lo regenera interiormente; unido a Cristo por los sacramentos, en especial por el sacramento de la Eucaristía, el hombre participa de la fuerza resurrectora de su cuerpo (77), siendo aniquiladas con ello las últimas consecuencias del pecado.

(76) “El adversario, habiendo mezclado el vicio (κακία) al libre arbitrio (προαιρέσει) del hombre, hizo que se extinguiese la bendición divina (εὐλογία). Apagada ésta, necesariamente surgió su contrario. La muerte se opone a la vida... Por esta razón, el hombre se encuentra en los presentes males, habiendo sido aquel comienzo la causa de este fin”. *Orat. Catechet.*, 6, PG 45, 29 C-D.

(77) Ya en el lenguaje clásico, πλημμέλω lleva consigo la significación de mal en sentido moral, de iniquidad (cfr. H. STEPHANUS, *Thesaurus linguae graecae*, VII, col. 1207). En el uso patristico se encuentra estrechamente relacionado con ἀμαρτία, con el que es virtualmente sinónimo (Cfr. G. W. H. LAMPE,

La preposición σύν, unida al verbo ἔρχομαι, indica que la desobediencia de Adán es anterior a la muerte, ya que la muerte entra juntamente con ella.

El Niseno concluye el párrafo con una puntualización en torno a la aniquilación de la muerte (78): "Pues la aniquilación de la muerte consiste en la resurrección del hombre de la muerte". La liberación del poder de la muerte física, a que evidentemente se está refiriendo el texto, consiste en que su poder no será eterno, no en que no existirá más. La resurrección anula su carácter de irrevocabilidad. Por otra parte, si comparamos este pensamiento con los que dedica al mismo tema en la *Oratio Catechetica Magna*, encontraremos una nueva perspectiva a la liberación de la muerte: Cristo nos libra de la muerte no sólo porque neutraliza su carácter de irrevocabilidad, sino porque la convierte en camino de liberación. Baste recordar la comparación de los vasos de barro (79).

10. — "*Propter quod, et Deus exaltavit illum*".

El Niseno entiende la exaltación de Cristo referida a dos momentos diversos. En el *Adversus Apollinarem*, la exaltación es entendida como la elevación que supuso para la humanidad de Cristo la unión con el Verbo, de la que deriva la comunicación de idiomas. Si la unión con la forma de siervo es kénosis vista desde la Divinidad, es al mismo tiempo exaltación, si se mira desde la humanidad. Por ello, el núcleo fundamental de la exaltación de Cristo es colocado en este lugar en el momento de la encarnación. En el *Adversus Eunomium*, al unir *Filipenses* 2, 6 con *Hechos* 2, 36 ("...Dios ciertamente ha hecho Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado"), la exaltación es entendida como fruto posterior a la obediencia, y, por tanto, aplicada a la glorificación de la humanidad de Cristo.

Vengamos al texto del *Adversus Apollinarem*:

"*Propter quod et Deus exaltavit illum*. Esto es como una confirmación de nuestra interpretación precedente. En efecto, a nadie se le oculta que el Altísimo no necesita de exaltación, y que, en cambio, lo humilde, si es constituido lo que antes no era, se torna sublime. Pues la naturaleza del hombre, unida a Dios, es elevada (συνεπαί-

o. c., p. 1093). En el Niseno sirve para designar "la condamnation portée des origines" (M. AUBINEAU, o. c., p. 439). En cuanto a la fuerza resurrectora que mana del cuerpo de Cristo y su comunicación a los fieles por medio del sacramento de la Eucaristía, cfr. *Orat. Catechet.*, 37, PG 45, 93 A 97 B.

(78) El Niseno utiliza el término ἀφανισμός en el sentido propio de anihilación. Así, en la *Orat. Catechet.*, 8, dice que la muerte es διάλυσις, no aniquilación (ἀφανισμός) (PG 45, 33 D).

(79) Cfr. *Orat. Catechet.*, 8, PG 45, 33 B. Cfr. L. F. MATEO SECO, *La teología de la muerte en la Oratio Catechetica Magna de S. Gregorio de Nisa*, "Scripta Theologica" I (1969) pp. 453 ss.

ρεται) hasta la Divinidad; es elevado aquello que es alzado de su pobreza (ταπεινοῦ). Ahora bien, lo humilde es la forma de siervo, que por la exaltación deviene Cristo y Señor. Y de igual forma que Cristo en cuanto hombre (80) debía ser llamado con un nombre propio, como convenía a la naturaleza humana, lo humano, como suele decirse, es llamado Jesús en la introducción al misterio (μυσταγωγία) hecha por Gabriel a María. Por la unión, se hizo una sola cosa de dos. Por esta razón, Dios es llamado (la naturaleza divina es inabarcable por un nombre) con el nombre de Jesús” (81).

El Niseno dice que la afirmación paulina confirma su interpretación (διάνοια) anterior. ¿A qué interpretación se refiere? La exégesis que ha venido realizando a lo largo de los capítulos 20-21 puede resumirse en estos términos: forma de Dios equivale a naturaleza divina; forma de siervo a naturaleza humana; Cristo no era un hombre común; el Verbo, al unirse a la forma de siervo, tomó sobre sí los padecimientos del siervo; para borrar la primera desobediencia, fue obediente hasta la muerte. Lo esencial de la kénosis está colocado en que Dios, absolutamente trascendente, se “deja circunscribir” por la bajeza de la carne. Esto es lo que en la mente de S. Gregorio confirma la expresión paulina referida a la exaltación de Cristo.

La exégesis realizada sobre esta frase tiene una llamativa ausencia: el Niseno no alude a la conjunción causal διό, colocada inmediatamente después de la obediencia de Cristo. En este lugar no le preocupa la relación existente entre obediencia y exaltación, relación que inevitablemente lleva a colocar la exaltación tras la obediencia, sino la naturaleza misma de la exaltación. Veamos cómo la describe: 1) La exaltación está referida a lo humano, ya que lo divino no puede ser exaltado; 2) Lo humilde es la forma de siervo, que por la unión con la Divinidad es elevada, que por la exaltación llega a ser Cristo y Señor; 3) Lo humano da a lo divino el poder ser nombrado con un nombre, y lo divino da a lo humano el tener un nombre sobre todo nombre.

Como se ve, el acento está colocado en la unión con la Divinidad, unión que permite a la humanidad la recepción de cosas divinas por la comunicación de idiomas. Esta unión, que tiene lugar en la encarnación, lleva consigo una auténtica elevación de la humanidad, ya que es “uniéndose al Señor” como la naturaleza humana “es elevada hasta la Divinidad” (82).

(80) La expresión “ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος, de aparente sabor dualista, tiene para J. Bouchet esta interpretación: “marquer que le Christ possède une humanité singulier”. J. BOUCHET, *Vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse*, “Revue Thomiste”, 68 (1968), p. 581.

(81) *Adv. Apollin.*, 21, PG 45, 1165 C.

(82) He aquí cómo lo expresa J. Bouchet: “La tendance de Grégoire sera donc de montrer que l'union des deux natures dans le Christ a des limites,

Sin embargo, repetidas veces se refiere el Niseno a una exaltación, que tuvo lugar después (μετά) de la cruz (83), una exaltación cuya razón de fondo estriba en la gracia de unión de la que se derivan todas las demás gracias:

“La Divinidad exaltó (ὑπερόψωσε) lo humilde, y a lo que correspondía un nombre humano le concedió tener un nombre sobre todo nombre. Hizo rey y señor (κύριον καὶ βασιλέα) a lo que era súbdito y esclavo. Como dice Pedro, Dios le hizo Señor y Cristo (*Hechos*, 2, 36). Entendamos por Cristo el reino, y por la exacta (ἀκριβῆ ἐνότητα) unión de la carne asumida y de la Divinidad asumentemente, el intercambio de nombres, de forma que lo humano sea llamado por lo divino y lo divino por lo humano. Por esta razón, quien fue crucificado es llamado por S. Pablo Señor de la gloria (I Cor. 2, 8) y Jesús quien es adorado por toda criatura de los cielos, de la tierra y de debajo de la tierra. Por medio de estas palabras se expresa una verdadera e indivisa unión...” (84).

La exaltación de Cristo evoca en el Niseno inmediatamente la afirmación de la comunicación de idiomas. El texto citado, como el resto de los que citaremos en este apartado, está dirigido a mostrar que en Cristo no hay dos hijos de Dios. En el contexto anterior ha argumentado para defender la unicidad de filiación en Cristo que ni en la encarnación, ni en la glorificación se ha mudado lo divino, sino que permaneciendo inmutable, ha atraído hacia sí lo humano de Cristo, y señala cómo ha llegado a sus últimas consecuencias en la exaltación tras la obediencia, dándonos una pista para captar esta exaltación: “Pero si lo mortal, colocado en lo inmortal, ha llegado a ser inmortal, y lo que era corruptible se ha tornado incorruptible, y todas las demás cosas se han transformado igualmente

en raison même du sens de l'Incarnation: les natures ne sont pas détruites ou altérées après l'union. Elles réalisent un certain type d'unité (ἕν) qui permet à chacune, selon l'économie, de s'appropriier les qualités de l'autre. On peut remarquer aussi que dans la pensée de Grégoire cette ἕνωσις tend à se parfaire: réalisée au plan des natures dès l'Incarnation, elle se caractérise pendant les 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* reçoit la gloire de la divinité” (J. BOUCHET, o. c., pp. 537-538). El Niseno da al verbo συνεπαίρω una gran variedad de aplicaciones (Cfr. G. W. H. LAMPE, o. c., p. 1322), refiriéndolo con frecuencia a la glorificación de Cristo tras la Resurrección (cfr. *Orat Catechet.*, 32, PG 45, 80 B; *Adv. Apollin.*, 55 PG 45, 1257 C).

(83) “Διὰ τοῦτο δὲ μετὰ τὸ πάθος ἐγένετο”. *Adv. Eunom.* V, PG 45, 697 A y 704 C; *ibid.*, VI, 733 B.

(84) *Ad Theophilum*, PG 45, 1277 A-C.

en lo imposible y divino, ¿qué lugar queda para quienes piensan que son dos los que es una sola cosa?" (85).

La exaltación de Cristo comprende también el que a su humanidad se hagan extensivas, en cuanto ello es posible, todas las características de la Divinidad: inmortalidad, imposibilidad, etc.

A este mismo tema dedica todo el libro sexto del *Adversus Eunomium*, rechazando la objeción de los dos Cristos y uniendo *Filipenses* 2, 9 con *Hechos* 2, 36. Citaremos sólo los lugares en que es aducido el texto de *Filipenses*:

"El Apóstol dice que fue exaltado lo humano. Fue exaltado por haber sido hecho Cristo y Señor. Por esta razón fue hecho después de la pasión... Quien dice que fue exaltado por la diestra de Dios, revela abiertamente la inefable economía del misterio. Pues, la derecha de Dios, que hizo todas las cosas, no es otra cosa que el Señor por quien fue hecho todo y fuera del cual no subsiste nada de lo que es; esta diestra condujo por medio de la unión (διὰ τῆς ἀνακράσεως) hacia la propia excelsitud (εἰς τ' ἴδιον ὕψος) al hombre que había unido consigo, haciéndole lo mismo que es ella por propia naturaleza. Es lo mismo Señor y Rey. Cristo es llamado Rey. También lo hizo (al "hombre asumido") estas cosas. El cual, estando en el Altísimo, fue elevado llegando a ser también las demás cosas: inmortal en el inmortal, luz en la luz, incorruptible en el incorruptible, invisible en el invisible, Cristo en Cristo, Señor en el Señor. Pues sucede en las uniones corporales que, cuando una parte sobrepasa a la otra en gran medida, la inferior es transformada (μεταποιεῖσθαι) en la parte más fuerte (86).

El Niseno habla de una exaltación de Cristo en la que la humanidad llega a participar en forma inefable de los atributos divinos, participación que no tuvo durante su vida mortal: inmortalidad, incorruptibilidad, poderío, invisibilidad. La exaltación de Cristo consiste en que la comunicación de propiedades llega al máximo. ¿Hasta qué límite participa la humanidad glorificada de las propiedades? El asunto ha preocupado a Tixeront, precisamente por las expresiones contenidas en este texto; el uso de ἀνάκρασις y del verbo μεταποιεῖω especialmente le sugerían una posible confusión de naturalezas o un latente monofisitismo (87). El análisis de la terminología.

(85) *Ibid.*, PG 45, 1276 A.

(86) *Adv. Eunom. VI*, PG 45, 697 A-C.

(87) "Il faut se rappeler que saint Grégoire de Nysse est un disciple fervent d'Origène, et que celui-ci paraît avoir admis une certaine transformation de l'humanité en la divinité après la glorification du Sauveur" J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. II, Paris, 1931, pp. 128-130.

nisena realizado por J. R. Bouchet parece más adecuado. Por una parte, tiene en cuenta la imprecisión terminológica del momento y los diversos frentes en que está luchando S. Gregorio (88); por otra parte, la aclamación por parte del II Concilio de Constantinopla tributada al Niseno como columna de la ortodoxia, que muestra que los Padres conocían una lectura ortodoxa de estas expresiones (89). Diríamos, pues, que tras la muerte la humanidad de Cristo es exaltada y que esta exaltación consiste en que participa hasta donde es posible de los atributos de la Divinidad. En este mismo sentido se expresa en los restantes textos:

“La naturaleza humana, exaltada hasta la divinidad por la asunción (διὰ τῆς ἀναλήψεως), siendo una cosa y llegando a ser otra (ἄλλο τι ὄν, καὶ ἄλλο γινόμενος), fue hecha verdadera y realmente Cristo y Señor. Hizo del siervo señor, del sometido rey, del obediente Cristo; elevó lo humilde y a quien tenía un nombre humano le otorgó (ἐχαρίσατο) un nombre sobre todo nombre. Y así tuvo lugar aquella inefable unión y concurrencia (μίξις καὶ σύνοδος) de la bajeza humana unida a la grandeza divina. Por esta razón, los nombres grandes y convenientes a Dios pueden ser aplicados con propiedad a la naturaleza humana y, viceversa, la divinidad es llamada por nombres humanos. De aquí también que él tenga un nombre que está sobre todo nombre y que sea adorado en la naturaleza humana según el nombre de Jesús. Pues dice: *En el nombre de Jesús se doblará toda rodilla de las cosas celestes, terrestres y de debajo de la tierra, y toda lengua confesará que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre*” (90).

11. — “*Nomen super omne nomen*”.

El “nombre-sobre-todo-nombre” ante el cual se dobla toda rodilla no expresa otra cosa que la inefabilidad del ser divino de Jesucristo. Decimos que el nombre divino está sobre todo nombre, porque la infinitud escapa a toda definición (91). Esta expresión es aplicada algunas veces a la Divinidad en sí (92) y otras veces direc-

(88) Combate al mismo tiempo contra Arrio y Sabelio, contra Eunomio y Apolinar, en momentos en que todavía no se ha fijado la terminología cristológica.

(89) Cfr. J. BOUCHET, o. c., p. 580.

(90) *Adv. Eunom.* VI, PG 45, 736 D-737 A. Cfr. *Ibid.*, V, PG 45, 704; *ibid.*, VI, 733 B.

(91) *Ad Ablabium*, PG 45, 129 D.

(92) *Hom. VII in Eccles.* PG 44, 724 D-725 A. Un poco más adelante, hablando de la contemplación, escribe: “Por esta razón me parece que se puso en primer lugar el callar: porque aquello que supera todo nombre y conocimiento, que es lo que busca el alma arrancada del mal... es más alto que lo que pueda explicar la palabra” (*ibid.*, 728 D-729 A).

tamente a Cristo: “*Renuntia mihi quem diligit anima mea*. Así pues te llamo, porque tu nombre supera todo nombre y es inefable e incomprendible a toda naturaleza inteligente” (93). Y más adelante, comentando *Cant.* 3, 1 (“En el lecho, entre sueños, por la noche busqué al amado de mi alma, busquéle y no le hallé”), escribe: “Le buscaba en mi lecho durante las noches, para conocer cuál era su esencia, dónde comenzaba, dónde terminaba, en qué consistía su ser. Pero no le encontré; le llamé nominalmente en cuanto pude balbucear en un nombre inefable. Pero no había nombre capaz de expresar lo que se buscaba. Pues, ¿cómo lo que está sobre todo nombre puede ser encontrado por la pronunciación de un nombre?” (94). El nombre-sobre-todo-nombre no es más que la incapacidad radical de ser definido y es consecuencia de una esencia que está más allá de toda limitación, y que, por eso, es inefable (95).

En *Adversus Eunomium XI*, el Niseno explica así el versículo paulino, al defender la absoluta igualdad del Hijo con el Padre en razón de que es imagen perfecta: “Es llamado Angel, Verbo, Sello, Imagen y cosas parecidas Aquél que por sí mismo (δι' ἑαυτοῦ) hace patente la bondad del Padre... Es llamado Angel en cuanto que anuncia al Padre, siendo como quien no tiene nombre que dé a conocer su esencia, sino estando sobre toda significación. Por esta razón se testimonia por la Escritura del Apóstol que su nombre es sobre todo nombre, no en el sentido de que sea el más honrado de todos (προτετιμημένον), sino en el sentido de que está sobre todo nombre aquel que en realidad lo es” (96). El Verbo, imagen perfecta del Padre, expresa *por sí mismo*, en su mismo ser, con su sola presencia, la inefabilidad divina; esto lleva consigo el que El mismo sea inefable teniendo un nombre-sobre-todo-nombre. La interpretación dada explícitamente en el lugar citado impide que tomemos esta expresión en el sentido de que es el que más poder tiene o el más digno de honor.

Finalmente, vengamos a la exégesis realizada en el *Adversus Apollinarem*, donde amplía la cuestión con un pensamiento que le es muy querido a la hora de exponer el sentido profundo de la economía divina: Dios no quiso que las cosas inferiores no participasen de las cosas superiores:

“Cristo en cuanto hombre debía tener un nombre propio como convenía a la naturaleza humana. Por esta razón, en la anunciación del misterio divino hecha por Gabriel a la

(93) *Hom. II in Cantica*, PG 44, 801 A.

(94) *Hom. VI in Cantica*, PG 44, 892 D-893 A.

(95) “¿Cómo podría encontrarse un nombre adecuado a quien supera todo nombre?” (*Adv. Eunom. II*, PG 45, 473 B). La esencia divina supera toda capacidad de significación (Cfr. *Adv. Eunom. XI*, PG 45, 873 A).

(96) *Adv. Eunom. XI*, PG 45, 873 A.

Virgen, la humanidad del Verbo fue llamada Jesús. La naturaleza divina es inabarcable por ningún nombre, pero las dos cosas (τὰ δύο) se hicieron una por la unión; gracias a esto, Dios puede ser llamado por lo que pertenece a la humanidad (ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ ἀνθρώπινου κατονομάζεται). Pues en el nombre de Jesús se doblará toda rodilla y será un hombre sobre todo nombre (ἄνθρωπος ὑπὲρ πᾶν ὄνομα), cosa que es propia de la Divinidad, que no puede ser esclava de ninguna denominación. De forma, que de igual modo que lo sublime subsiste en la pobreza, así también la pobreza toma las propiedades de lo sublime. Y así como por medio del hombre Dios recibe un nombre, así también lo que desde la pobreza es elevado juntamente con la Divinidad está sobre todo nombre. Así como la vileza de la forma servil es dirigida hacia Dios, que se une al siervo, así la adoración que se tributa a Dios por parte de todo lo creado deviene adoración a aquél que está unido con la Divinidad, y, por esta razón, *en el nombre de Jesucristo se dobla toda rodilla en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra y toda lengua confesará que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre. Amén*" (97).

El Niseno expresa con vigor, aunque a veces en frases imprecisas, la íntima unión existente entre las naturalezas y sus propiedades. La naturaleza humana por estar unida a la divinidad tiene un nombre-sobre-todo-nombre, y la naturaleza divina puede ser llamada con un nombre humano: Jesús. Ahora bien, si la naturaleza divina pudo ser llamada Jesús desde el anuncio de Gabriel, también la naturaleza humana estaba sobre todo nombre desde la encarnación. Sin embargo, el texto parece proyectado sobre todo a la glorificación de Cristo tras la muerte, si bien es necesario hacer notar que ni ha hecho hincapié en el "propter quod" de *Filipenses*, ni coloca jamás la unión hipostática, sobre la que radica la comunicación de idiomas, en la glorificación de Cristo (98). Sin embargo, expresiones como "lo que desde la pobreza es elevado juntamente con la Divinidad" o "la vileza de la forma servil es dirigida hacia Dios", que hemos visto en páginas anteriores aplicadas a la participación de la humanidad en la inmortalidad, impasibilidad e invisibilidad divinas, dan al texto cierta ambivalencia (99). Podemos concluir que está fuera de dudas que el nombre-sobre-todo-nombre está primariamente referido a la unión con la Divinidad, de donde se sigue la adoración por parte de toda criatura.

(97) *Adv. Apollin.* 21, PG 45, 1165 C-1168 A.

(98) Basta recordar cómo contesta a quienes dicen que es impropio de Dios nacer, crecer, alimentarse, dormir, morir, etc. Cfr. *Orat. Catechet.*, 9 ss.

(99) Cfr. J. BOUCHET, o. c., p. 537.

12. — “*In nomine Jesu omne genu flectatur*”.

Según el texto del *Adversus Apollinarem*, el “omne genu flectatur” equivale a la doración (προσκύνησις) tributada a la Divinidad, adoración que en razón de la unión recae también en la humanidad de Cristo. No desconoce el Niseno los diversos grados en que puede expresarse la προσκύνησις conforme a la dignidad de quien la recibe (100). En el lugar citado puntualiza que la misma adoración tributada por lo creado a Dios es la que recae en Cristo. Decir que en el nombre de Jesús se dobla toda rodilla no es más que afirmar que toda la creación le reconoce y venera como a Dios.

La cita de *Filipenses* aparece en el *Adversus Apollinarem* con una pequeña variante sobre el texto paulino: en vez de ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, se dice ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. La edición de Jaeger confirma esta lectura del Migne (101). La variación no parece importante, ya que el Niseno no se detiene en ella. En otros lugares toma el nombre de Cristo como el título que recapitula en sí a todos los demás y lo relaciona directamente con la potestad regia sobre todo lo creado. Puede ser que el añadir “Cristo” a Jesús en este lugar haya sido intencionado contra lo que está el silencio niseno, o haya sido un “lapsus” por una asociación de ideas entre la adoración universal y el reinado sobre toda la creación (102). De todas formas, lo que sí es evidente es que tanto la adoración como el reinado universales están en razón de la divinidad de Jesús.

El reinado universal de Jesucristo aparece en el *Adversus Eunomium* II, relacionado con el poder creador y la conservación de todos los seres: “¿Acaso no conocemos, por lo ya dicho, al Dios sobre todas las cosas, que ha sido llamado por S. Pablo Señor nuestro, Jesús el Cristo (τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν)?”. El cual, teniendo en sus manos todas las cosas de su Padre, como él mismo dijo, todo lo abarca con su amplísima mano, y lo gobierna y nadie lo arrebatada de su mano. Si, pues, tiene todas las cosas, las contiene y gobierna...” (103).

(100) G. W. H. LAMPE, o. c., pp. 1174 ss

(101) F. MÜLLER, GNO III (II), p. 162.

(102) El Niseno considera que el nombre de Cristo recapitula en sí todos los títulos cristológicos: “Todos estos nombres, dice en el *De perfecta christiani forma*, si se relacionan unos con otros y se unen entre sí, nos mostrarán la maravillosa fuerza del nombre de Cristo, y mostrarán la majestad de aquel que no puede expresarse con palabras tanto cuanto somos capaces de captar con el pensamiento del alma”. A continuación relaciona el nombre de Cristo directamente con la potestad regia: “Ahora bien, puesto que la dignidad regia sobrepasa a toda dignidad, excelencia o poder, y con el nombre de Cristo se designa la potestad regia (pues la unción precede al reinado, como hemos aprendido en los libros de historia), y en el reino se comprende la fuerza de los restantes poderes, se llega a la conclusión de que quien conoce lo que se comprende bajo esta potestad, conozca también a la potestad que los comprende. Este es el reino designado con el nombre de Cristo...” (PG 44, 253 C-D).

(103) *Adv. Eunom. II*, PG 45, 525 A.

Jesucristo es rey por propio derecho: "Nosotros, que no servimos a aquellos que no son dioses por naturaleza, reconocemos a quien es Dios por naturaleza, a quien se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra. No le serviríamos, si no creyésemos (ἐπιστεύομεν) que éste es el vivo y verdadero Dios, a quien confiesa toda lengua que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre" (104).

El reinado de Jesucristo aparece como señorío sobre el ser en razón de la creación y conservación. Este reinado llegará a sus últimas consecuencias con el dominio absoluto sobre la muerte, las pasiones, el pecado y las esclavitudes sociales que de él dimanar. Este dominio absoluto, que el Niseno expone al comentar el "Adveniat regnum tuum", está en dependencia de la Parusía (105).

En el *Adversus Eunomium* II, explicando por qué a una misma persona, la del Verbo, se le llama primogénito y unigénito, escribe: "...Y donde dice Cuando de nuevo introduzca a su primogénito en el mundo (Hebr. 1, 6) el uso de la expresión de nuevo anuncia la aparición del Señor del universo, que tendrá lugar al final. Pues así como en el nombre de Jesús se dobla toda rodilla (κάμπτει) en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra, y el Hijo no tiene nombre humano (ἔχει), pues está sobre todo nombre, así también dice que el primogénito es adorado por toda criatura supramundana, aquel que ha sido llamado así —primogénito— por nuestra causa. Entrando de nuevo en el mundo, cuando le juzge en justicia y a los pueblos en rectitud (Cfr. Ps. 9, 9). Así de la palabra de la piedad puede discernirse qué corresponde al término de primogénito y qué al término de unigénito, conservando a cada uno en su significación propia" (106).

La cita nisena de *Filipenses* contiene una transposición en los tiempos de los verbos, quizás pedida por todo el estilo del párrafo. Frente al futuro de Isaías 45, 2 (toda rodilla se doblará), o al subjuntivo paulino (κάμψη), el Niseno usa el presente (κάμπτει) de indicativo (107) al igual que en los restantes verbos, con lo que el texto aparece como realizándose ya: en el nombre de Jesús se dobla toda rodilla, el Hijo no tiene nombre humano, es adorado por las criaturas celestes. Finalmente, las alusiones al juicio de los pueblos enmarcan al texto en un contexto escatológico. Entre el texto paulino y la Parusía, el Niseno encontró una estrecha relación. El insistente uso del presente insinúa que la adoración no depende de ese suceso futuro: Cristo tiene ya el nombre-sobre-todo-nombre. Por tanto, la relación ha de encontrarse o en el camino contrario

(104) *Adv. Eunom. II*, PG 45, 480 A.

(105) Cfr. *De Oratione Dominica III*, PG 44, 1152 B-1161 A.

(106) *Adv. Eunom. II*, PG 45, 504 C-D.

(107) Igual forma de citar en *Adv. Apollin.*, 21, PG 45, 1168 A.

(Cristo juzgará al mundo en razón de que es su dueño y de que tiene un nombre-sobre-todo-nombre) o considerando que la Parusía añade a esta adoración, ya existente, publicidad y absoluta universalidad.

Así parece deducirse del *Adversus Eunomium* IV donde vuelve sobre los mismos temas con las mismas citas: “Cuando de nuevo, dice, introduce al primogénito en el mundo (Heb. 1, 6); el uso de la partícula *de nuevo* significa que esto no sucede por primera vez, ya que usamos de ella cuando se trata de la repetición de cosas que ya han sucedido. Con esta frase designa su terrible aparición al fin de los siglos, cuando ya no sea visto más en forma de esclavo, sino sentado magníficamente en la sede del reino y adorado por todos los ángeles que le rodean. Por esta razón, quien una vez entró en el mundo hecho primogénito de los muertos y de los hermanos y de toda la creación, cuando venga de nuevo a la tierra juzgándola con justicia, como dice la profecía, no repudia el nombre de primogénito que tomó una vez por nosotros, sino que como *en el nombre de Jesús se dobla* (κάμπτει) *toda rodilla* a quien está (ὄντι) sobre todo nombre, así también a quien tiene el nombre de primogénito le adora la plenitud de los ángeles llena de gozo por la re-vocación (ἀνακλήσει) del hombre, por la que llamó de nuevo a la antigua gracia haciéndose nuestro primogénito. Y esta es la alegría de los ángeles sobre los rescatados del pecado (ἀνασωμένοις ἐξ ἁμαρτίας). Por esta causa, hasta ahora gime aquella (ἐκείνη) criatura y se duele con nuestra vanidad, juzgando detrimento propio nuestra perdición; cuando tenga lugar la revelación de los hijos de Dios, que siempre esperan en favor nuestro, y cuando sea salvada la oveja para aquella celeste centuria (todos nosotros somos la naturaleza humana, esta oveja que salvó el buen Pastor por haberse hecho primogénito) entonces especialmente en vehemente acción de gracias por nosotros tributarán la adoración a Dios, que por su primogenitura revocó a quien se había apartado del hogar paterno” (108).

El párrafo es largo, complejo en su estructura gramatical y rico en doctrina, sobre todo la concerniente a los ángeles. Destaquemos sólo lo que dice relación a *Filipenses*. En primer lugar, la forma de esclavo es contrapuesta a “estar sentado en el trono”, es decir a la majestad, con lo que “forma servi” es entendida aquí como un estar-sin-majestad. La solemne visión escatológica no puede menos de evocar las imágenes apocalípticas del Cordero sentado en el trono. A continuación, y, a pesar de estar hablando en futuro (“cuando tenga lugar la revelación de los hijos de Dios”), cita *Filipeenses* 2, 10 en presente de indicativo (“se dobla toda rodilla”), e introduce esta cita como razón profunda de la adoración futura (“sino que

(108) PG 45, 633 D-636 B.

como en el nombre de Jesús se dobla toda rodilla”). En este lugar la adoración proviene de los ángeles, a quienes presenta sufriendo ahora por nuestra desgracia y alegrándose con la Parusía, que significa el definitivo final de la tragedia del pecado y de sus consecuencias, punto que necesariamente influye en la apocatástasis. El Niseno con el determinativo “ἐκείνη” ha dado un giro distinto a *Romanos* 8, 18-22 claramente subyacente. Mientras que S. Pablo habla de los gemidos de parto de toda la creación, sometida a la fuerza a la vanidad, el Niseno, utilizando el mismo verbo paulino —συστενάζει—, aplica estos gemidos a un sujeto distinto: los ángeles, viéndose forzado a variar todo el contexto. Los ángeles no gimen por estar sometidos a la vanidad, sino por compasión del género humano. La adoración angélica que S. Gregorio ve contenida en *Filipenses*, 2, 10, es fruto de una acción de gracias por la salvación de la humanidad. Finalmente, con la expresión τότε διαφερόντως delimita con claridad su pensamiento: la adoración angélica tiene lugar ya, pero “entonces especialmente” revestirá una especial solemnidad y efusión.

13. — “*Et omnis lingua confiteatur*”.

Santo Tomás, en su *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, hace notar que una de las razones por las que Orígenes se inclina a la apocatástasis estriba en haber interpretado la ἐξομολογέσις como adoración o confesión voluntaria (109). Basta compulsar las citas de *Filipenses* 2, 11 contenidas en el *De principiis* para comprobar lo justificado de la afirmación del Angélico (110). ¿Plantea este texto un problema semejante a S. Gregorio de Nisa?

Indiscutiblemente, S. Gregorio utiliza el término ἐξομολογέσις para designar el sacrificio interior (111), acción claramente descrita como sobrenatural y producto de la moción divina (112), acción que es resultado de la predicación del Evangelio (113). Sin embargo, no dedica especial atención a este tema, ni aparece preocupado por el nexos entre “confesión” y apocatástasis. El versículo paulino es citado unas veces literalmente, y otras con cambio en el tiempo de los verbos. Así, p. e., en el *Adversus Apollinarem* 21 se aduce ἐξομολογέω en futuro, pero el versículo anterior es citado en pre-

(109) “Sed hic erravit Origenes, quia cum audivit quod omne genu flectatur, quod est reverentiam exhibere, reddidit futurum quandoque quod omnis natura rationalis, sive angeli, sive homines, sive daemones subjicerentur Christo subjectione charitatis” (*Super epistolas S. Pauli lectura*, t. II, Roma, Marietti, 1953, p. 104, n. 72).

(110) Cfr. MANLIO SIMONETTI, *I principi di Origene*, Turin, 1968, pp. 159, 189, 202.

(111) Cfr. p. e., *De vita Moysis* II, PG 44, 384 C-D.

(112) Cfr. *In Inscriptiones Psalmorum*, I, 9, PG 44, 484 C.

(113) *Hom. VI in Eccles.*, PG 44, 705 A.

sente, con lo que resulta un pequeño contrasentido: “en el nombre de Jesús se dobla (ya) toda rodilla... y toda lengua *confesará*... (114); otras veces la “confesión” se presenta en presente (115).

En el *Adversus Eunomium II*, encontramos un texto cuyos principios subyacentes parecen conducir a la apocatástasis:

“El Apóstol califica como sumisión del Hijo al Padre la sumisión de todos los hombres a Dios, cuando unidos todos entre nosotros mismos por la fe seamos un solo cuerpo estando Cristo en todos, cuando se tribute al Hijo la adoración por parte de todos unánimemente (παρά πάντων ὁμοθυμαδόν) en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra, dirigiéndose (διαβαινούσης) hacia la gloria del Padre, diciendo así S. Pablo: *Al El se doblará toda rodilla en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra, y toda lengua confesará que Jesucristo es el Señor para la gloria de Dios Padre*. Por este hecho, la gran sabiduría de Pablo confirma que el Hijo, que está en todos (τὸν ἐν πᾶσιν ὄντα Υἱόν), por medio de la sumisión de todos en los que está (διὰ τῆς τῶν πάντων, ἐν οἷς ἔστιν...), se somete a sí mismo al Padre... La sujeción de los hombres a Dios es salvación (σωτηρία) para los sometidos” (116).

Puede decirse que las líneas de fuerza del presente párrafo son estas: 1) La sumisión del Hijo al Padre de que habla el Apóstol comprende la sumisión de todos los hombres.

2) Esto es así, porque el Hijo está en todos (“El Hijo, que está en todos, por medio de la sumisión de todos en los cuales está...”).

3) La sumisión de toda la humanidad requiere una estrecha unión entre todos los hombres, unión a la que todavía no se ha llegado (ὅταν ἐνωθέντες οἱ πάντες ἀλλήλοις) y equivale a ser un cuerpo de Cristo (ἐν σώμα τοῦ Χριστοῦ) por medio de la fe.

4) La sumisión tendrá lugar cuando se tribute al Hijo una adoración unánime por parte de todos. Este momento es descrito en *Filipenses 2, 10-11*.

5) Finalmente, la sumisión equivale o es salvación para aquellos que se someten.

Es necesario concluir que el comentario niseno deja abiertas las puertas a la apocatástasis, aunque no la afirma textualmente. Más aún, no puede menos de resultar extraño que no exprese ninguna limitación o precisión a este sometimiento universal del que se sigue la salvación.

(114) *Adv. Apollin.*, 21 PG 45, 1168 A. Igual afirmación, sin ulterior aclaración, encontramos en el *Adv. Eunom.*, V: “Lo que digo es poco e indigno de la majestad del Señor de todos, el cual *es adorado* por toda la creación en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra”. (PG 45, 676 C).

(115) *Adv. Eunom. II*, PG 45, 480 A-B.

(116) *Adv. Eunom. II*, PG 45, 557 B-C.

Vengamos a un segundo texto en el que *Filipenses 2*, 10-11 es entrelazado con la especulación teológica sobre la figura geométrica de la cruz (117), y en el que se sientan unas bases, que radicalizadas conducen también a la apocatástasis: "Tú eres quien llega a todas partes, eres el lazo que une todo lo creado (σύνδεσμος τῶν γινομένων) y contienes en ti todos los confines. En este extremo está tu mano, y en el otro guía tu derecha. Por esta razón, el gran Apóstol dice que cuando todas las cosas estén llenas de fe y reconocimiento (ἔνθα πληρωθῆ τὰ πάντα τῆς πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως) será adorado *quien está sobre todo nombre en el nombre de Jesucristo por parte de las cosas celestes, las terrestres y las que están debajo de la tierra*. Por estas palabras divide la adoración de la cruz según su forma: la región celeste tributa el culto al Señor en la parte superior de la cruz, la parte terrena en la mitad, a la parte inferior corresponde al abismo..." (118).

La adoración universal a Cristo está basada en la fe y el reconocimiento por parte de todas las cosas, es decir, parece cordial y voluntaria. El Niseno, que hace llegar la adoración hasta los abismos, no especifica cómo tiene lugar la adoración en la parte superior de la cruz o en la parte inferior; más bien da a entender que en ambos sitios se dobla la rodilla en acto homólogo. Tampoco dice qué entiende por abismo o cuáles son sus habitantes; sin embargo, la universalidad pedida por el recurso a la inmensidad divina hace que no podamos excluir de la universal adoración, nada de cuanto existe.

Finalmente, el comienzo del texto citado, menos explícito a simple vista, contiene expresiones de fondo que, al no ser puntualizadas por S. Gregorio, avalan la apocatástasis. Nos referimos a la afirmación de que Cristo es el lazo de unión (σύνδεσμος) de todo lo creado, expresión enlazada con el tema de la σύμπτωια estudiado por el P. Daniélou (119), en el que el Niseno vierte su concepto unitario de todo lo creado, la concepción de la humanidad *como si* fuese un animal inmenso con una sola alma (120) y la fuerza unificadora y recapituladora de Cristo que llega a todos los puntos del universo anihilando todas las energías disgregadoras (121).

(117) El P. Daniélou ha hecho notar el parentesco existente entre estos pensamientos del Niseno y la teología judeo-cristiana. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1957, pp. 313-315. Cfr. también A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma, 1959, p. 231.

(118) *In Christi Resurrect.*, PG 46, 624 D.

(119) J. DANIELOU, "Conspiratio" *chez Grégoire de Nysse*, en "*Mélanges offerts au Père H. de Lubac*", t. I, Paris, 1963, pp. 291 ss.

(120) Cfr. *Orat. Catechet.*, 32, PG 45, 80 B-C.

(121) Esta energía se debe a la unidad de personas en Cristo. Toda la acción recapituladora es posible gracias a la presencia de inmensidad. Es la misma afirmación mantenida por S. Ireneo. Cfr. A. ORBE, o. c., pp. 201 ss.

Parecidas expresiones e idéntico camino argumentativo encontramos en el capítulo 32 de la *Oratio Catechetica* al explicar por qué escogió Cristo la muerte de Cruz:

“...Quien fue extendido en la cruz en el tiempo de la muerte según la economía une a sí (συνδέων) todo el universo (τὸ πᾶν), y lo armoniza, y conduce las dispares naturalezas de los seres hacia una misma conspiración (μίαν σύμπνοιαν) y armonía... Si, pues, consideras la constitución de las cosas celestes, terrestres o de cada uno de los extremos del universo, siempre se te hará presente la divinidad, que... contiene todas las cosas en el ser... Y puesto que a El mira toda criatura, y está alrededor de El, y por El (δι’ ἐκείνου) se armoniza consigo misma... El gran Pablo introduce al pueblo de Efeso en el misterio, dándole por medio de la enseñanza fuerza para comprender cuál sea la profundidad, la anchura, la altura y la longitud (Ef. 3, 8). Llama con este nombre a cada una de las extensiones de la cruz. Llama altura a lo que está arriba, profundidad a lo que está abajo, anchura y longitud a las extensiones transversales. En otro lugar explica más claramente este sentido, a mi parecer, cuando dice a los de Filipo: *En el nombre de Jesús se doblará toda rodilla en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra* (122).

El Niseno ve en *Filipenses* 2, 10 expresada con nitidez su teología de la cruz como fuerza universalmente recapituladora y conducente hacia una mutua “conspiración”. La firmeza de la unión entre este texto y su teología está matizada con un “a mi parecer”, que nos lleva en justicia a señalar que el Niseno no se encuentra seguro de esta relación, a la que estima como una fundada opinión personal. Pero, aunque tomada como opinión personal, esta relación lleva a que alumbremos la exégesis nisena de *Filip.* 2, 10-11 por todo el texto anterior basado en su teoría de la σύμπνοια y en su teología de la figura geométrica de la cruz. En él se repiten las mismas ideas y expresiones que veíamos en la *Oratio I in Christi Resurrectionem*. Allí Cristo era el lazo de unión de las cosas creadas (σύνδεσμος τῶν γινομένων); aquí une a sí mismo el universo entero (τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτῷ συνδέων). La insistencia con que repite los verbos que entrañan la idea de unión (συνδέων, συναρμύζων), la fuerza y generalidad —sin hacer matizaciones— con que afirma que Cristo conduce todas las cosas hacia una misma conspiración y armonía (πρὸς μίαν σύμπνοιάν’ τε καὶ ἁρμονίαν) el fundamento teológico que da a esta acción recapituladora —la presencia de inmen-

(122) PG 45, 80 D-81 C.

sidad— y el hecho de que en ningún momento aluda a la eternidad del infierno, parecen inclinar la balanza en favor de una apocatástasis. Más aún, en la misma *Oratio Catechetica*, en un capítulo inmediatamente anterior, encontramos claramente afirmada la liberación del demonio (123).

Como hace notar el P. Daniélou, la cuestión de si S. Gregorio fue favorable a la apocatástasis ha sido controvertida desde sus primeros comentaristas, manteniendo por su parte una postura de reserva (124). En la misma *Oratio* el Niseno afirma la eternidad del infierno (125). Los textos citados al hilo de la exégesis de *Filipenses* muestran, a mi parecer, que la duda es fundada. Por una parte, es claro que los principios subyacentes, si no son debidamente matizados, conducen a la apocatástasis; por otra, es necesario tener presente que lo que preocupa al Niseno es describir el triunfo de Cristo y el carácter definitivo de la encarnación, con lo que la apocatástasis no está ni afirmada ni negada directamente. Finalmente, puede decirse que el tema de la apocatástasis viene pedido desde un ángulo estrictamente teológico, y que el problema en S. Gregorio radica más que en la dificultad en la interpretación de la ἐξομολογέσις paulina, en sus conceptos de la unidad de la humanidad, de la mutua conspiración de todo el universo y, como dice Daniélou en “une estime imparfaite de la valeur de l'individu” (126).

CONCLUSION

La cantidad de veces que el Niseno recurre al himno cristológico de *Filipenses* y la riqueza teológica que vierte en su comentario muestran la predilección que suscitaba en el obispo de Nisa. Muchas veces, como dice en su *Epistola* a Flaviano, debió llevarlo a su oración personal, porque considerando la humildad y paciencia de Cristo encontraba alivio a las amarguras que le acarreó su fidelidad a Nicea y fortaleza para proseguir en su quehacer pastoral. Allí también encontró uno de los textos en que vertebró su defensa del homousion frente a Eunomio y argumentos para combatir a Apolinar de Laodicea. Si algunas veces cita el texto con finalidad ascética —recomendar la humildad—, la mayor parte de las veces lo hace para exponer el misterio de la Encarnación.

El himno de *Filipenses* evoca en S. Gregorio otro gran himno: el prólogo del evangelio de S. Juan, dejándonos claro con ello, el

(123) Cfr. *Orat. Catechet.*, 26, PG 45, 68 D.

(124) J. DANIELOU, *L'apocatastase chez S. Grégoire de Nysse*, “Recherches de Science Religieuse” (1940), pp. 328 ss.

(125) Las afirmaciones son, sin embargo, incidentales y estereotipadas. Cfr. *Orat. Catechet.*, 40, PG 45, 104 D-105 C.

marco en que el Niseno encuadra los versículos paulinos. Estos versículos están todos referidos a la persona del Logos, que existía en el principio, que después se encarnó y que fue glorificado tras la resurrección. La unión con Jn. 1, 1-18 lleva consigo, además, que la kénosis no pueda entenderse como un total “vaciamiento” de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, ya que “dice Juan que *Hemos visto su gloria*, y lo que se veía era hombre, pero lo que se conocía a través de él dice que es *la gloria como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*” (127).

El v. 6 es entendido por el Niseno como dicho del Logos pre-existente y designando su igualdad absoluta de naturaleza con el Padre. El Verbo no posee una *forma* semejante al Padre, posee la misma *forma*, y como en Dios “*forma*” es igual a sustancia, decir que el Lógos estaba “in forma Dei”, es lo mismo que afirmar su consustancialidad. Es tal la igualdad que esto lleva consigo, que en el Hijo se contempla toda la grandeza del Padre, y, valga la expresión, se agota, ya que el Padre no puede ser encontrado fuera del Hijo (128).

La “forma de siervo” es referida primariamente y casi siempre a la naturaleza humana como tal, antes que a una condición social de pobreza. El Niseno confiesa que entender “forma servi” como expresión de la naturaleza humana como tal, que por ser creada es sierva, es cosa que ha recibido de los Padres (129). Pero el Verbo no tomó una naturaleza humana abstracta, sino un cuerpo y alma concretos, reales, históricos, asumiendo juntamente con ellos los padecimientos que habían caído sobre la humanidad tras el pecado de origen. Estos padecimientos, que culminan en la experiencia de la muerte, dan a la kénosis un matiz dramático, pero no constituyen su núcleo esencial. Este estriba en que El Inaccesible por naturaleza se haya acercado a la humanidad hasta el extremo de unirla a sí mismo en unidad de persona (130). Ambos aspectos de la kénosis no pueden ser separados.

La infinita misericordia, que ha llevado a Dios a tal acercamiento, le ha llevado también a “disminuir su gloria” hasta extremos en que pudiésemos soportar su presencia (131). La kénosis, finalmente, no supone mutación en Dios (132), ni significa algo humillante o indigno para la Dinividad. La kénosis es un abismo de misericordia: Dios se hace gratuitamente accesible, punto importante para no interpretar unilateralmente la teología mística del Niseno, desenfocando así su “mística de la tiniebla” despeñándola por el equivocismo.

(126) J. DANÉLOU, o. c., p. 347.

(127) *Hom. XII in Cantica*, PG 44, 1045 C-1048 A.

(128) *De perfecta christiani forma*, PG 46, 265 B.

(129) *Adv. Apollin.*, 20, PG 45, 1164 B.

(130) *Ibid.*

(131) *Hom. IV in Cant.*, PG 44, 836.

(132) *Adv. Apollin.*, 21, PG 45, 1165 A.

El Verbo hecho carne es “hallado *como* hombre”. Hemos visto al Niseno detenerse en este punto, precisamente en un lugar en el que intenta demostrar que el Lógos tomó al hombre completo, con su cuerpo y con su alma. La precisión, por tanto, debió parecerle importante. Este *como* hombre significa que Cristo no era un hombre “común” o “corriente”, que no estuvo sometido a todas las leyes de la naturaleza. S. Gregorio destaca el misterio de la virginidad materna como prueba de ello. Esta virginidad, que incluye virginidad de cuerpo y de alma, es señal de que el Verbo entró en la vida humana en forma conveniente a su dignidad divina. Y esto no sólo por lo milagroso que el hecho histórico lleva consigo, sino porque la virginidad es muy congruente con la Divinidad. El Niseno no llega a esta afirmación movido por un horror al sexo (133), sino movido por la contemplación de que en Dios incorrupción, exención de pasiones y pureza de ser se encuentran en grado infinito. La virginidad está en el Padre, afirma, que tiene un Hijo engendrado sin pasión alguna; está en el Hijo, fuente de incorrupción; brilla en el Espíritu Santo (134). La virginidad humana, no es más que un pálido reflejo de la divina, y “sólo la pureza era capaz de acogerle en su encarnación” (135).

El comentario a *Fil.* 2, 8 se encuentra entrelazado con referencias a *Rom.* 5, 12 y 19. El Niseno nos lega aquí un texto de capital importancia para dilucidar su concepto de pecado original, sobre todo, si tenemos en cuenta que S. Gregorio, a pesar de su innegable bagaje filosófico, se siente interiormente desprendido de toda filosofía cuando hay por medio una afirmación de la Escritura. Así se expresa al hablar de la naturaleza del alma: “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” (136). Los cambios introducidos en las citas paulinas son notables por la determinación que dan tanto al primer hombre como al segundo, haciendo imposible una interpretación del pecado original en sentido colectivo. El sentido recapitulador de la obediencia de Cristo, frente a la desobediencia de Adán y el carácter expiatorio de la muerte en la cruz muestran claramente que, al menos en este lugar, el Niseno considera la desobediencia de Adán como auténtico pecado. Es claro que los males físicos en que actualmente se encuentra la humanidad tiene su origen en Adán. ¿También nos

(133) Cfr. p. e., *Orat. Catechet.* 28, PG 45, 73 C-D.

(134) *De virginitate* 2, PG 46, 321 C.

(135) *Ibid.*, 324 A.

(136) *Dial. de anima et resurrect.*, PG 46, 49 C.

transmitió el pecado? El uso de πλημμέλημα como añadiendo algo a θάνατος insinúa tímidamente la contestación afirmativa.

La exaltación de Cristo, al igual que la kénosis, encuentra su núcleo esencial en la unión hipostática, de la que dimana la comunicación de idiomas. El Niseno subraya fundamentalmente la glorificación de Cristo tras la Resurrección, glorificación en que se hacen extensivos a la humanidad de Cristo, en cuanto ello es posible, los atributos de la Divinidad: inmortalidad, impassibilidad, etc. Podríamos decir que viene concebida como llegar a las últimas consecuencias la comunicación de idiomas.

El nombre-sobre-todo-nombre significa la inefabilidad del ser divino.

Los textos concernientes a la universal adoración son citados unas veces en presente, otras en futuro, y también a veces son relacionados con la Parusia, dejando entrever que la adoración tiene lugar ya, pero que entonces revestirá una especial efusión. En sus comentarios, el Niseno afirma que esta adoración será unánime y cordial (137), que la sumisión al Hijo es salvación, que todas las cosas se llenarán de fe y conocimiento (138), etc., no puntualizando en cambio ninguna excepción a la adoración voluntaria. No se puede decir que afirme explícitamente la apocatástasis, pero sí es necesario hacer constar que todos los comentarios a *Fil.* 2, 10-11 conducen a ella.

(137) *Adv. Eunom.* II, PG 45, 557 B-C.

(138) *In Christi Resurrect.*, PG 46, 624 D.

EXINANITIO, EXALTATIO CHRISTI ATQUE APOCATASTASIS IN EXGESI AD PHILIPPENSES 2, 5-11 SANCTI GREGORII NYSSENI (Summarium)

Is hymnus christologicus, cum saepe a Gregorio adeatur magna-que theologiae copia explicetur, in multa ipsius existimatione fuisse ostenditur. Quo etiam Nyssenus, una cum aliis textibus, consubstantialitatis (homousion) defensionem contra Eunomium argumentaque adversus Apolinarium Laodicenum fulsit. Quod si aliquando scopo ascetico —commendandae humilitatis— textum trahit, plerumque eo utitur ad mysterium Incarnationis exponendum.

Cum vero hymnus ad Philippenses in memoriam Gregorii revocet alium hymnum, nempe prologum evangelii Sancti Iohannis, clare inde patet quo prospectu versus illos Pauli Nyssenus intellegat: hi versus omnes ad personam Verbi referuntur, quod erat in principio, quod incarnatum est, quod clarificatum est post resurrectionem. Connexio cum Ioh. 1, 1-18 secum fert, praeterea, exinanitionem non posse intellegi veluti plenam "evacuationem" τῆς δόξης, nam "Iohan-

nes scribit nos vidisse gloriam eius, et quod videbatur erat homo, quod vero per hominem cognoscebatur ipse asserit fuisse gloriam quasi Unigeniti a Patre, pleni gratiae et veritatis”.

“*Forma servi*” primo et fere semper intellegitur de natura humana ut tali, potius quam de aliqua condicione sociali paupertatis. Hunc modum interpretandi “*forma servi*” veluti expressionem naturae humanae ut talis, quae, utpote creata, serva est, Nyssenus se a Patribus accepisse profitetur. Verbum tamen non sumpsit aliquam naturam humanam abstractam, sed corpus animamque concreta, realia, historica, et una cum his dolores humanitatis peccatum originale consequentes. Hi dolores, qui morte ad fastigium evehuntur, quamvis nota quadam angoris exinanitionem afficiunt, essentiam, eius non componunt, quae in hoc est quod Inaccessibilis ex natura ad humanitatem accesserit eamque secum ligaverit unitate personae. Qui duo exinanitionis aspectus dividi nequeunt.

Exegesis Phil. 2, 8 connectitur cum Rom. 5, 12 et 19. Hic Nyssenus textum praebet summi momenti ad intellegendam suam de peccato originali conceptionem, praesertim si memineris eum, quamvis ampla philosophiae cognitione praeditum, a quacumque philosophia se liberum ostendere in iis de quibus doctrina Scripturae adsit. Mutationes quae in textum Pauli immittuntur notandae sunt propter determinationem qua et primum hominem et secundum definiunt, ita ut impossibilis evadat interpretatio collectiva de peccato originali. Conceptio vero oboedientiae Christi instar redintegrationis contra inoboedientiam Aadae et indoles piacularis quae morti crucis tribuitur ostendunt Gregorium, saltem hoc loco, Aadae inoboedientiam verum peccatum putare. Dolores physicos humani generis originem ab Adamo trahere patet. Etiamne peccatum in nos transtulit? Usus vocis πλημμέλημα, tamquam aliquid addatur voci θάνατος, modice id suadet.

Summa exaltationis Christi, sicuti et exinanitionis, est in unione hypostatica, a qua communicatio idiomatum oritur. Extollit praesertim Nyssenus clarificationem Christi post resurrectionem, qua in clarificatione humanitati Christi, quantum fieri potest, Divinitatis attributa porriguntur: immortalitas, impassibilitas, etc. Exaltatio Christi perhibetur, diceremus, veluti supremum consecrarium communicationis idiomatum.

Textus universalem adorationem spectantes cum in praesenti tum in futuro proferuntur, interdum vero connectuntur cum Parusia, ut adoratio, quae iam nunc esse coepit, tum autem plenior effusionem habitura videatur. Apocatastasis verbis explicitis non asseritur, sed notare oportet exegesim totam Phil. 2, 10-11 ad eam ducere.