

LA TEOLOGIA DE LA MUERTE EN LA "ORATIO CATECHETICA MAGNA" DE SAN GREGORIO DE NISA

L. F. MATEO-SECO

La preocupación por penetrar y explicar a la luz de la Revelación —εὐσεβείας λόγος— (1) el misterio de la οἰκονομία divina y la tragedia del destino humano está muy presente en la obra del Niseno. El diálogo con Macrina o sus sermones fúnebres son buena muestra de ello. En la *Oratio Catechetica Magna* el tema aparece más razonado, aunque quizás menos genial, menos poético. Como nota J. Gaïth (2), existe una clara diferencia de estilo y contenido entre las obras destinadas por el Niseno al gran público, en las que expone más tímidamente su pensamiento personal, preocupado, entre otras cosas, por entregar lo que estima "doctrina communis" (3), y las obras íntimas, más audaces y más complejas.

Estudiamos la Teología de la muerte en la obra destinada a los menos iniciados, sentándonos en los bancos de los catequizandos para ser introducidos por el Niseno en su pensamiento comenzando por los rudimentos de la catequesis. Nos interesa primordialmente descubrir la coherencia interna de la teología nisena, su visión unitaria de los diversos problemas teológicos planteados por la muerte. Es cierto que San Gregorio de Nisa posee una exuberante y compleja cultura correspondiente a su momento histórico, y son muy diversas las influencias filosóficas que sin dificultad pueden apreciarse en él. Pero, junto a esto, es necesario tener presente su

(1) "εὐσεβείας λόγος", PG 45, 13A.—Gentiano interpreta: "pietatis ratio", (ibid) y J. H. Srawley, "the doctrine of our religion", SRAWLEY, *The Catechetical Oratio of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1956, p. 6.

(2) J. GARRA, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 9.

(3) Cfr. p. e., PG 45, 8A; 97C.

fuerte personalidad, capaz de acuñar con matiz nuevo los conceptos y términos recibidos.

En la *Oratio*, las reflexiones en torno a la muerte encuentran amplio lugar. Una vez y otra, como un *ritornello*, la vemos aparecer enfocada desde ángulos distintos, en momentos sucesivos y lógicamente enlazados por un hilo conductor: la *οικονομία*, el designio misericordioso de Dios sobre el destino humano (4).

Sólo los términos de la raíz *θνήσκω*, sin tener en cuenta los de *διάλυσις* o *νεκρώτες*, aparecen más de un centenar de veces. El tema de la miserable situación actual de la naturaleza humana y su "ser para la muerte" (5), aparece tratado directamente en los capítulos 5-8, donde la preocupación esencial es apologetica: mostrar la bondad y sabiduría divinas en su economía sobre el existir perecedero del hombre, subrayando el sentido salvador de la muerte.

En los capítulos 13-30 se vuelve sobre el tema, esta vez con la intención de hacer patente que tomar nuestra carne y participar de las "propiedades" de nuestra naturaleza —nacimiento y muerte— (6), no sólo no es indecoroso para Dios, sino que conviene a su poder y sabiduría. Se expone a continuación por qué Dios en su economía eligió la muerte de Cristo como medio de liberar al hombre de la cárcel de la muerte (7), y cómo es llevada a cabo esta liberación.

Finalmente, el tema vuelve a ponerse en primer plano en los capítulos 33-36 donde, al tratar del Bautismo, nuestro autor desarrolla la participación en la muerte de Cristo por la inmersión bau-

(4) El término "*οικονομία*", significando el plan divino de salvación acomodado a la manera de ser del hombre —*κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία*— ("una economía según el hombre") y concebido como principio unificante de los sucesos históricos, es noción que vertebra toda la *Oratio Cathoecetica Magna*. Sobre sus diversos significados en esta obra. cfr. SRAWLEY, o. c., pp. 20, nt. 2; 58, nt. 13-14; 80, nt. 13; 92, nt. 11; 119, nt. 7; 128, nt. 1; 133, nt. 7 y 14.

(5) El hombre es "*ὠκύμορον, ἐμπασθές, ἐπίκηρον, πρὸς πᾶσαν παθημάτων ἰδέα κατὰ τὸ σῶμα καὶ ψυχὴν ἐπιτηδεῖον*". PG 45, 24B.

(6) "*διὰ πάντων τῶν τῶς φύσεως ἰδιωμάτων γενόμενος*". PG 45, 69C. Cfr. *ibid.* 80A. Nota Srawley: "*the properties or distinguishing characteristics of human nature*", o. c., p. 101, nt. 3.

(7) La palabra cárcel —*φρουρά*— viene aplicada dos veces por el Niseno a la muerte. En el cap. 23, donde parece referirse a lo horrible del infierno (Cfr. SRAWLEY, o. c., p. 89, nt. 2) y en el cap 35 —*τὴν ἀδιέξοδον τοῦ θανάτου φρουράν. ἢ τὸ δέιλαιον τοῦ ἀνθρώπου γένος περιεσχέθη*— ("vitaee carcerem, in quo detentum fuit infelix genus humanum"). En PG 45, 88B existe, al parecer una errata, al colocar "*φθορά*" en lugar de "*φρουρά*", aunque traduce por *carcerem*. Es claro que el Niseno entiende la muerte como cárcel de la que es necesario ser librado. Quizás pudiese extenderse este significado a la *condición mortal*. Es, sin embargo, notable que en esta obra, al menos, no sea aplicado este epíteto a la vida, epíteto tan frecuentemente utilizado en este sentido por los escritores ascéticos. Hace notar Srawley que puede compararse esta frase con la del Fedón 62b —*ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι*—, donde la vida es considerada como una cárcel de la que es beneficioso ser liberado. He aquí la traducción de L. Robin: "Une sorte de garderie, voila notre séjour à nous les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer soi-même ni s'en évader". L. ROBIN, *Platón, Oeuvres complètes*, IV, I. 6.^a ed., Paris, 1957

tismal; y volverá a aparecer como uno de los efectos principales —participar en la resurrección de Cristo— al tratar de la Eucaristía.

* * *

Parece significativa la aplicación del término φρουρά —cárcel— a la muerte, y la ausencia del mismo epíteto al hablar de la actual existencia humana. En modo alguno es considerada la existencia del hombre sobre la tierra como una prisión pródiga en sueños de liberación.

La vida actual no es una cárcel, a pesar de que los trazos con que el Niseno describe sus miserias son vigorosos y trágicos: “¿Acaso no es el hombre de breve vida, patible, caduco, sujeto a toda clase de padecimientos en el alma y en el cuerpo”? (8), pensamiento que planteará más adelante la pregunta: ¿dónde está, tras el pecado de origen, el hombre creado a imagen de Dios?, ¿dónde la imagen divina en el alma?: Ποῦ λὰρ τῆς ψυχῆς τὸ θεοειδές. Y más adelante: ¿Es bueno un Dios que nos crea a existencia tan dolorosa? (9).

Sin embargo, aunque no aplique el epíteto cárcel a la vida, el Niseno, autor místico de reconocidas simpatías por las doctrinas platónicas, puede comprender la muerte como la gran libertadora de las miserias inherentes a la materia, una amiga que libera el espíritu de la esclavitud de lo craso, restituyéndolo al aire puro de las ideas. En esta perspectiva la teología de la muerte quedaría incompleta y la resurrección de los cuerpos parecería un contrasentido. ¿Para qué revestir de nuevo aquello de lo que nos hemos librado?

Por eso, antes de entrar directamente en el tema, nos ha parecido que sería útil esbozar la posición del Niseno ante el mundo y la materia en la *Oratio*, ya que ésta ha de estar influyendo subterráneamente en el tono de sus reflexiones en torno a la muerte y la resurrección.

I. EL MUNDO Y LA MATERIA

En este punto los textos son abundantes y explícitos. El mundo y todo lo en él contenido es bueno —ἀγαθόν δὲ ὁ κόσμος, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα— si es considerado “σοφῶς” (10), sabiamente, con visión espiritual (11), ya que es obra del Verbo, sabio, poderoso

(8) PG 45, 24B.

(9) PG 45, 30D.

(10) PG 45, 16 A.

(11) “σοφῶς τὲ καὶ τεχνικῶς θεωρούμενα” PG 45, 16A. Es considerable la fuerza que este adverbio recibe acompañando al verbo θεωρέω, llamando la atención a contemplar el asunto bajo una luz más alta. El adverbio “σοφῶς” queda explicado en el cap. 7 al exponer la razón profunda del pensar maniqueo: se equivocaron, porque para juzgar bueno o malo utilizaron como norma lo que era agradable a los sentidos. Para explicar la justa pers-

y bueno. Por esta razón, es necesario confesar —ὁμολογεῖ (12)— que el mundo es algo bueno —τι ἀγαθόν (13)—. No sólo es necesario *confesar* la bondad del mundo recién salido de las manos del Creador, sino del mundo en el estado actual, adverso e inhóspito para el hombre, ya que sigue siendo conservado por el Verbo, cuya fuerza es el sustento del universo (14). Puntualiza el Niseno que no sólo es bueno el mundo considerado en general, sino en cada una de sus partes: “πᾶσα καὶ τῶν τοῦ κόσμου μερῶν” (15).

No sólo es buena la materia recién salida de las manos creadoras del Verbo, sino que asimismo lo es toda la naturaleza humana, que debe su existencia en carne a la bondad del Verbo, y no a un pecado anterior del espíritu (16), creada toda ella con el fin de participar y disfrutar de la naturaleza divina y dotada de algo que le hacía afín a la Divinidad: “τὶ... συγγενὲς πρὸς τὸ θεῖον” (17).

Es verdad que el estado lamentable en que se halla sumergida la naturaleza humana no era así en el principio, cuando nuestra naturaleza era buena y estaba rodeada totalmente de bienes —ἀγαθῆς τὲ καὶ ἐν ἀγαθοῖς οὐσης κατ’ ἀρχὰς ἡμῖν τῆς φύσεως (18)—. Sin embargo, el cambio de estado sufrido tras el pecado de origen no ha tornado perversa a la naturaleza, la cual sigue siendo conservada por el Verbo y, por tanto, buena. El mal se halla mezclado muy estrechamente con todo el universo. El hombre mismo se encuentra obnubilado por la ignorancia, perturbado por las pasiones, limitado por las necesidades cotidianas y sujeto al dolor y a la muerte. Pero todas estas miserias, que pueden ser calificadas justamente como males, no lo son en su sentido más profundo, más auténtico. El Niseno, urgido por la polémica contra los maniqueos, solamente otorgará este nombre al vicio.

Por otra parte, la causa de que el mal se encuentre mezclado con el universo no encuentra su razón fuera del hombre, en las cosas, sino sólo en el mal consejo —falta de consejo— de la libre voluntad

pectiva en que han de mirarse las cosas aplica el texto paulino: “Πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα” (I Cor. 2, 15), significando que sólo cuando las cosas se miran “πνευματικῶς-σοφῶς”, es posible comprenderlas adecuadamente. PG 45, 32B.

(12) PG 45, 16B.

(13) Ibid.

(14) PG 45, 21A.

(15) PG 45, 21A. No es posible buscar otra causa —“αἰτία”— de la consistencia —“συστάσεως”— de todas las partes del mundo.

(16) PG 45, 22B.

(17) PG 45, 21C. Este parentesco de naturaleza era necesario para que surgiese *el deseo* de Dios, fuerza indispensable en el acercamiento del hombre a la divinidad. Confer. D. L. BALAS, *Μετουσία Θεοῦ man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Roma, 1966, especialmente p. 156.

(18) PG 45, 24A. El párrafo viene hablando del alimento en el Paraíso, interpretado en forma notable; los frutos del Paraíso no eran para saciar el vientre, sino para dar a quien los gustaba la ciencia —“γνώσις”— y la eternidad de la vida. Llama la atención el que conferir la ciencia no fuese exclusivo del árbol prohibido. Comenta Srawley: “The story of Paradise is a representation of the truth that man's nature as created was good and surrounded by good”, o. c., p. 24, nt. 9.

humana: ἄλλ' ἢ ἀβουλία τοῦ χειρὸν ἀντὶ τοῦ κρείττονος προελομένη (19).

El texto citado viene inmerso en contexto apologético: mostrar la bondad del Creador, considerando para ello como único mal auténtico el vicio. No obstante, la afirmación puede tomarse en todo su rigor. La vemos aparecer más adelante, precisamente defendiendo que es buena obra la naturaleza humana: "Nullum enim malum per se situm est extra liberam arbitri electionem— κακὸν γὰρ οὐδὲν ἕξω προαιρέσεως ἐφ' ἑαυτοῦ κεῖται (20)—.

Con frecuencia se ha hecho notar que el Niseo siente especial horror por el mundo de la γέννησις y de la φθορά, el mundo de la generación y lo corruptible. Sin embargo, no es calificado por el Niseo como mal en sentido estricto; ni la experiencia de la muerte —"τὴν τοῦ θανατοῦ πείραν"—, ni el nacimiento carnal —"τὴν γέννησιν"— son indignos de Dios (21).

El Niseo ama de todo corazón esa pasión impasible —"πάθος ἀπαθές" (22)— que eleva al hombre sin dispersión de fuerzas a una total donación de sí mismo en medio de una serenidad imperturbable, más allá de los cambios agitados de la pasión y de las inevitables distracciones inherentes a la condición mortal, más allá de toda afección, de todo "πάθος" (23). Pero en la misma *Oratio* este mismo "πάθος" viene distinguido en dos acepciones: en sentido propio y abusivo —"κυρίως y ἐκ καταρήσεως"—, calificando en forma diversa a la pasión que pretende esclavizar al libre arbitrio y a la afección que responde a la naturaleza mortal del hombre. El Niseo utilizará esta distinción casi escolástica para mostrar que no es indigno de Dios el nacer tomando carne de una Virgen (24).

Son conocidas las expresiones un tanto negativas con que el Niseo califica al sexo, incluido el matrimonio, y su concepción de la sexualidad como una alienación del hombre (25). Su posición, empero, a lo largo de la *Oratio* no puede ser más serena y equilibrada; ni su visión, más positiva: "...ni el ojo, ni el oído, ni la lengua, ni ningún otro instrumento de nuestros sentidos asegura la continuidad ininterrumpida de nuestra especie...; son los órganos de la generación los que conservan imperecedera la naturaleza humana. Ellos hacen que la actividad de la muerte, dirigida sin cesar contra nosotros, sea, en cierto sentido, vana e ineficaz, llenando la naturaleza el vacío de los que faltan con el suplemento de los que vienen" (26). Repetidas veces argumenta el Niseo cntra tendencias

(19) PG 45, 25A.

(20) PG 45, 32C.

(21) PG 45, 40B-41A.

(22) Cfr. J. GAITH, o. c., pp. 60-64.

(23) Cfr. J. DANÍELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, páginas 92-103. Especialmente valiosa nos parece la descripción del "πάθος ἀπαθές" hecha por el mismo autor en el *Dictionnaire de Spiritualité*, II, 2.ª parte, col. 1880-1882.

(24) PG 45, 49B. Cfr. SRAWLEY, o. c., p. 67, nt. 1.

(25) Cfr. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*, Paris, 1966, pp. 159-161. Cfr. también J. GAITH, o. c., pp. 48-52.

(26) PG 45, 73C-D.

docetas que dotaban a Cristo de cuerpo celeste (27). Decir que es indecoroso que Cristo entre en el reino de los hombres por el mismo camino que los demás —aunque sea virginalmente—, es una ofensa a Dios, "...ya que si algo de la naturaleza es vituperable como torpe, deviene vituperio para su Hacedor" (28).

No parece correcto afirmar que la posición del Niseno ante la vida o las realidades materiales pueda comprenderse como una postura de desprecio o resentimiento. El mismo nos explica con perspicacia psicológica la razón subterránea del pensar maniqueo aplicando una curiosa exégesis de 1 Cor., 2, 15: "Spiritualis dijudicat omnia": "Creo que la causa por la que quienes dicen estas cosas (el mundo, obra de un dios malo) han confeccionado tan fantasiosos dogmas es ésta: definiendo el bien por la suavidad del placer corporal, y estando inclinada necesariamente la naturaleza del cuerpo a los sufrimientos y a la muerte por ser nuestra naturaleza compuesta, y acompañando a estas afecciones el dolor, estimaron que la naturaleza humana era obra del maligno —"πονηροῦ... ἔργον..." (29)—. Ha sido el apego al placer corporal y, por consiguiente, el miedo ante el dolor físico lo que ha llevado a los maniqueos a sentar como dogma que nuestra naturaleza era perversa por ser generosa en sufrimientos.

Para San Gregorio de Nisa el hombre, en razón de su corporeidad y su parentesco con la Divinidad, es pieza clave del universo; es un microsomas, máximo exponente del eros cósmico hacia la Divinidad, confin de dos mundos: espíritu y materia (30). El tema aparece claramente tratado en la *Oratio*. Dios realiza esta mezcla —"συνανάκρασις"— de espíritu y materia para que en razón de esta composición no haya criatura alguna que, en cierto modo, no tenga alguna κοινωνία con el espíritu, con lo divino (31). La grandeza del destino humano radica en esta mezcla de elementos heterogéneos —¡qué lejos estamos del horror gnóstico ante la *mixis* de elementos diversos!—; una mezcla de elementos que constituyen un solo ser. Para el pensamiento niseno no sería posible al hombre cumplir su destino, ser fiel a la razón de su existencia —microsomas—, si careciese de cuerpo. Pero, he aquí que por la muerte —"διάλυσις"— cuerpo y alma son violentamente separados (32).

II. MUERTE Y PECADO

En la *Oratio Catechetica Magna* el término θάνατος aparece siempre referido a la muerte física, separación de alma y cuerpo. Sólo una vez es utilizado significando la muerte del alma en sentido mo-

(27) Cfr., p. e.. PG 45, 72A.

(28) PG 45, 73A.

(29) PG 45, 32B-C.

(30) J. JANINI CUESTA, *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nissa*, Madrid, 1946, pp. 51-56. Cfr. J. GAITH, o. c., pp. 48-52.

(31) Cfr. PG 45, 25D-28A.

(32) PG 45, 88D-89A.

ral. Explicando la economía de Dios sobre el destino humano y resaltando las profundas razones existentes en la naturaleza de las cosas que motivan la rotura de nuestros vasos de barro, el Niseno escribe: “Existe una analogía de la muerte corporal con la espiritual: así como en la carne llamamos muerte a la separación de la vida sensible, en el alma llamamos muerte a la separación de la verdadera vida” (33).

No dedica el Niseno especial atención en la *Oratio* a tratar la cuestión de cuál sea esta muerte del alma, por qué actos se consuma y qué efectos le siguen (34).

La descripción de la muerte

La muerte física viene descrita como disolución y dispersión de los elementos humanos; primero, de los elementos capitales: alma, “ψυχή” y cuerpo “σῶμα”, utilizando para ello los términos de la raíz “διάλυσις”. Después, la posterior disolución “λύσις” del cuerpo por la corrupción “φθορά”. El cuerpo se deshace en los primitivos elementos de que había sido formado (35).

Concibe el Niseno alma y cuerpo como realidades pertenecientes a órdenes distintos del ser, en todo momento separables, afectando dicha separación en forma diversa a ambos componentes. En la *Oratio* sólo insinúa algunas diferencias entre el cuerpo y el alma, dejando el asunto impreciso: “ἕτερον εἶναι τὶ παρὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν”, ya que la carne, abandonada del alma, está muerta (36). Mientras el alma se abre a todas las criaturas, el cuerpo se encuentra circunscrito (37).

La muerte es un movimiento en sentido inverso al nacimiento, por el que se produjo una conjunción —“συμφυῖα”— al unirse el alma al cuerpo —“ἐνοῦται τῷ σώματι”—, de un modo vigoroso aunque desconocido (38).

“Διάλυσις”, no “ἀφανισμός”

La muerte en su sentido físico consiste en la separación de los elementos humanos, en la rotura de la “conspiración” —“σύμπνοια”— por la que cuerpo y alma concurrían a la vida y a las acciones humanas: “ἐν τῇ διαλύσει τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς” (39). Puntualiza

(33) PG 45, 36B.

(34) Es claro, sin embargo, que no habla de la muerte del alma —τὸν ψυχικὸν... θάνατον— en el sentido de que ésta deje de existir al apartarse de la verdad, o en castigo de ello. Para el Niseno, el alma goza de pervivencia y no cae en disolución como el cuerpo por ser compuesta. Cfr. PG 45, 36C. Comenta Srawley: “The soul is not composite like the body, and cannot be dissolved by death. Other remedies must therefore be provided for it”, o. c., p. 46, nt. 7.

(35) PG 45, 33D.

(36) PG 45, 44A.

(37) PG 45, 41C.

(38) PG 45, 44A.

(39) PG 45, 88D-89A. Cfr. *ibid.*, 33D; 36B; 49C; 52A-C; 89A.

el Niseno que tanto para el alma como para el cuerpo es sólo disolución, no aniquilamiento: “λύεται δὲ τὸ αἰσθητόν, οὐκ ἀφανίζεται” (40), ya que el ἀφανισμὸς consiste en un tránsito —“μεταχώρησις”— hacia el no ser —“εἰς τὸ μὴ ὄν”—, mientras que la disolución —“λύσις”— equivale a una “διάχυσις” del cuerpo en los divesos elementos del mundo de que está compuesto (41), en volver a aquello que le es afín, “συγγενές” (42).

El cuerpo se deshace en sus elementos primitivos; el alma, sin embargo, es perenne. La disolución de la muerte no toca —“ἄπτεται”— al alma, ya que no es compuesta: “Πῶς γὰρ ἂν διαλυθεῖν τὸ μὴ συγκειμένον” (43).

Las pieles de animales

En las reflexiones en torno a la muerte, el Niseno busca una razón, existente en la misma naturaleza de las cosas y de los acontecimientos, que muestre congruente el actuar de Dios, siempre atemperado al ser del hombre. Con este fin se adentra por el camino de las “propiedades” del ser compuesto y de la naturaleza del pecado.

La naturaleza del cuerpo necesariamente está inclinada —“σύνθετον”— a las enfermedades y a la muerte, ya que es compuesta y fluye hacia la disolución, “εἰς διάλυσιν ρέουσαν” (44). Nuestra naturaleza, brotada del movimiento —pasó del no ser al ser— y del aglutinamiento, por su propia constitución camina hacia la disolución (45).

Sin embargo, esta connaturalidad de la muerte con la naturaleza humana no existía antes del pecado de origen, porque el hombre estaba revestido de immortalidad. La condición mortal es algo extrínseco a ese hombre-Imagen creado por Dios en el principio, algo que le viene de fuera y que realmente sólo le afecta en lo más extrínseco, en la piel. El tema es tratado en el capítulo VIII con una imagen muy querida para el Niseno: Adán y Eva vistiéndose de pieles de animales tras el mal paso del Paraíso. El simbolismo de las pieles de animales guarda estrecha relación con los ritos bautismales (46).

(40) PG 45, 33D. Comenta Srawley: “The physical, sentient part of man only suffers dissolution. It does not cease to exist”, o. c., p. 44, nt. 4.

(41) Ibid. Según Srawley, el término “διάλυσις”, utilizado en este lugar por varios manuscritos y por la edición de Migne, es una alteración del término “διάχυσις”.

(42) PG 45, 49C.

(43) PG 45, 36C.

(44) PG 45, 32C. Sobre los diversos matices y la constancia de la doctrina del Niseno en torno a este tema. Cfr. J. DANIÉLOU, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, en “*Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz*”, Leiden, 1967, pp. 355 ss.

(45) PG 45, 52B.

(46) Cfr. J. DANIÉLOU, *Sacramentos y culto según los Padres*, Madrid, 1964, donde cita con abundancia al Niseno. Cfr. también *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1964, pp. 48-60.

Moisés nos enseña esta doctrina por medio de un enigma que encierra en su seno una clara enseñanza, comenta el Niseno. Los primeros hombres —“πρωτοπλάστοι”—, tras caer —“ἐγένοντο”— en aquellas cosas que les estaban prohibidas, fueron desnudados —“ἀπεγυμνώθησαν”— de la felicidad y revestidos por Dios de túnicas de pieles: “δερματίνους ...χιτώνας”.

“Puesto que toda piel separada del animal está muerta, creo que aquel que se alegra con nuestro vicio —el demonio—, infundió a los hombres —“ἐπιβεβληκέναι”— la fuerza para morir —“πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δύναμιν”— tomada de la naturaleza carente de razón, para que no permaneciese siempre” (47).

Entiende el Niseno con esta imagen que la muerte no sólo es algo extrínseco a la naturaleza humana primitiva, sino que la condición mortal de que ahora estamos revestidos ha sido impuesta por Dios a la humanidad con sentido transitorio, funcional: rehacer al hombre mediante la resurrección.

“Pues la túnica es de las cosas externas —“ἐξωθεν”— que nos imponemos, que presta al cuerpo su uso durante cierto tiempo, pero que no está en unidad activa —“συμφυῖα”— con la naturaleza” (48). Así pues, tomada de la naturaleza de los brutos por cierta “economía” fue añadida la mortalidad —“νεκρώτης”— a una naturaleza creada para la inmortalidad —“ἀθανασία”—, tocando solamente lo extrínseco —“τὸ ἐξωθεν”—, no su núcleo íntimo —“τὸ ἔσωθεν”—, destrozando —“διαλαμβάνουσα”— la parte sensible del hombre, pero sin llegar a vulnerar la imagen divina (49).

El pecado de origen no tornó a la naturaleza intrínsecamente per-versa, ni la muerte —fruto del mismo— llega a aniquilar al hombre. La economía de Dios sobre él fue desviada, no abolida.

Tras el pecado, la muerte

En el texto que venimos comentando queda claro que la muerte es introducida por el enemigo del hombre tras la desventura del Paraíso, no en el sentido de que el demonio, poseyendo el destino humano, haya establecido su término como señor, sino en el sentido de que abrió a los hombres el camino que les llevaría a entregarse a la muerte. Dios, siempre dueño del destino humano, llevará a la humanidad al primitivo fin establecido, pero “desviando” el camino por no impedir las consecuencias que inevitablemente habían de seguirse del “suicidio” del hombre.

La muerte no existía antes del pecado en nuestros primeros padres, creados a imagen de Dios, participando de sus atributos, incluso de la eternidad, que en ellos se traducía por inmortalidad (50).

(47) PG 45, 33C. Comenta Srawley: “The δερματίνος χιτών takes the place of the ἀπαθεία”, o. c., p. 43, nt. 4.

(48) Ibid.

(49) Ibid. No parece que deba entenderse este párrafo como si la imagen de Dios estuviese para el Niseno sólo en el alma. Sobre el complejo sentido de “εἰκὼν τοῦ Θεοῦ”. cfr. BALAS, o. c., pp. 145-147; J. GAITH, o. c., pp. 45-52; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint régoire de Nyse*, Paris, 1951.

(50) PG 45, 21D.

El Niseno, dirigiéndose a judíos y paganos, preocupado de presentar razonablemente el dogma, en este pasaje y en otros de la *Oratio* en los que quizás correspondería aludir abiertamente a la culpa para exponer lo adecuada que ha sido la actuación de Dios en el rigor de su justicia, no intenta en absoluto sacar partido a la miseria actual del existir humano como castigo de una falta grave.

La muerte sigue al pecado. Oigamos la explicación que se aduce: nuestros sentidos tienen cierta inclinación y afinidad con aquello que es craso y terrestre; pero, he aquí que lo que es mejor y más sublime, el juicio de aquellas cosas que está en el bien y en lo honesto, se equivocó al fiarse del juicio de los sentidos —“ἐν τῇ δοκιμασίᾳ τῶν αἰσθήσεων”—. Tras este error, nuestra parte sensible no sólo permanece falible, sino que ahora, por la inevitable ley de los contrarios y de la costumbre, se encuentra predispuesta al error, ya que ha permitido que la posea el hábito contrario. Poseída por el error, se ha vuelto inútil. Vuelta inútil, es disuelta con la recepción de su contrario: la muerte (51).

La muerte es fruto del pecado. El delicado equilibrio de la naturaleza humana fue roto por el libre arbitrio, que inclinó la balanza hacia la animalidad; inmerso en ella, el hombre revistió lo que es propio de los animales: la pasibilidad, la condición mortal. Pero, la muerte, al mismo tiempo que fruto amargo del pecado, es camino de retorno elegido por Dios para rehacer al hombre.

En la *Oratio*, la actuación de Dios sobre la historia humana prosigue imperturbablemente misericordiosa, sacando bienes de los males, pero sin mostrar al mismo tiempo la ira de su Majestad ofendida. En esta obra la concepción del pecado como culpa aparece muy difuminada, a pesar de la exaltación del libre arbitrio. Más que delito parece un error de trágicas consecuencias.

El mal ha nacido en el libre arbitrio (52). Este es copia de la libertad divina, pero se halla asentado en una naturaleza muy limitada. No es su actividad una ascensión hacia el bien que no pueda tener caída, distracción, relajamiento, ya que “propterea quod ipsa creaturae consistentia coepit ab alteratione —creación—, creata autem erat et potestas cujus meminimus, libero sui arbitrii motu eligens quod videbatur, postquam clausit oculos ad id quod est bonum...” (53).

Aduce el Niseno en el texto citado la razón que hizo posible el pecado del diablo, pero es un principio aplicable a toda criatura inteligente. Es la distracción, que parece una dialéctica ineludible del ser inteligente creado, lo que conduce al pecado, a la elección equivocada (54). Todo lo que le sigue —concupiscencia, dolores, muer-

(51) PG 45, 33D-36A.

(52) PG 45, 25A.

(53) PG 45, 28C-D.

(54) “Il faut donc admettre que Grégoire a tendance à diminuer la culpabilité du péché... Somme toute, l'expérience du mal se présente comme une éducation de soi-même”. J. GARTH, o. c., pp. 106 y 108. Si es verdad que en San Gregorio el pecado es concebido, más que como culpa, como un error

te— es su natural e inevitable consecuencia, su fruto, más que un castigo de Dios (55).

De igual forma, aparece muy difuminado el concepto de retribución en la *Oratio*. En la presente vida existe un medicamento para la curación de los estragos del pecado: la virtud, “τὸ τῆς ἀρετῆς φάρμακον. Si no se llega en la presente vida a la curación, queda reservada para la vida futura (56). Reaparece el tema al hablar del bautismo como regeneración: “Ad hoc enim omnino oportet devenire naturam, propria necessitate compulsam ex praescripto dispensationis —“οἰκονομία”— ejus qui ordinavit... multum interest inter eos qui sunt expurgati, et eos qui indigent purgatione”, pues aquel en quien en esta vida precedió la purgación mediante el lavado de la regeneración vuelve a lo que le es afín —“πρὸς τὸ συγγενές”—, ya que quien está limpio y puro es familiar —“προσφκέωται”— de lo que es impasible... Aquellos que no han sido purgados en esta vida por el agua del Bautismo han de ser *purificados* necesariamente por el fuego: “ἀναγκαίως τῷ πυρὶ καθαρίζονται” (57).

Sólo en un lugar más hablará el Niseno de retribución. Los bienes prometidos a los que vivieron rectamente no pueden concebirse ni expresarse, dice en el capítulo XL, parafraseando 1 Cor. 2, 9. Habla en este lugar de retribución negativa utilizando la palabra fuego y haciendo su exégesis juntamente con la de la palabra “gusano”. El fuego es de muy distinta naturaleza al conocido por nosotros, e inextinguible. De igual forma es el gusano, que tampoco muere. El texto es interesante porque en él encontramos una ausencia notable: no interpreta en sentido pedagógico, como poco antes ha hecho Orígenes, la eternidad del infierno.

En 36 D ha insinuado el tema del juicio —“ἢ μετὰ ταῦτα κρίσις”—; en este lugar el tema aparece más explícito. El doble estadio futuro —felicidad, fuego— está propuesto a la esperanza de nuestra vida, doble mal congruente a nuestro libre arbitrio y al justo juicio de Dios —“τῆν δικίαν τοῦ Θεοῦ κρίσιν” (58).

Sin embargo, no es suficiente este texto para resolver la discutida cuestión de la eternidad del infierno en el Niseno, cuestión que merece estudio aparte. El texto citado, en efecto, es claro, aunque quizás demasiado marginal, dicho a última hora; no se ve pesar la espada del juicio divino a la hora de hablar de la muerte.

alienante, la dificultad de calificar la muerte como castigo del pecado aumenta al deber atribuir dicho castigo primordialmente al pecado de origen. Comenta Gaith: “Mais il n'apparaît pas que Grégoire admette la transmission du péché originel comme faute... pour lui, le péché est essentiellement personnel et incommunicable”, o. c., p. 117.

(55) PG 45, 60B-C.

(56) PG 43, 36-C-D. Comenta Srawley: This shows that Gregory is not thinking of a purgatory between death and the judgement, but of one which follows upon that judgement”, o. c., p. 47, nts. 3-4. Nos parece que en este lugar se está refiriendo al infierno concebido como lugar de purificación.

(57) PG 45, 92, B-C.

(58) PG 45, 104D-105B.

La muerte no aparece en la *Oratio* como castigo del pecado, sino como fruto del mismo y, sobre todo, como un remedio de las consecuencias del pecado.

Los vasos de barro

Aunque en la *Oratio Catechetica Magna* no se subraye la gravedad de la culpa que entraña el error cometido por Adán, sí se recalcan con fuertes trazos las graves consecuencias que se le han seguido. No fue el pecado cosa baladí sino algo muy grave. El estrago producido por él en el hombre es muy profundo. Búsqueda equivocada del bien, distracción y relajamiento, han dado lugar a que el mal se mezcle con la misma naturaleza del hombre. Por el libre arbitrio nos hicimos socios —“κοινωνοί”— del mal. Este nos es familiar —“οἰκεῖος”—, nos ha absorbido, haciéndonos de su misma naturaleza. Hemos sido transformados en vicio —“πρὸς τὴν κακίαν μεταμορφώθημεν”—; por esta causa, el hombre, como un vaso frágil, es estrellado contra el suelo para que aventadas sus suciedades —“sordes”—, sea rehecho según el primitivo estado mediante la resurrección (59).

La imagen es ampliada en los párrafos siguientes: “Pongamos por ejemplo que alguien hizo un baso de barro, y por engaño se ha vertido en él plomo líquido, que al enfriarse en él se ha solidificado de forma que no puede vaciarse el vaso; que el dueño sigue quemando el vaso; como quien hizo el vaso sigue en posesión de la ciencia del alfarero, rompe el vaso con el plomo, y después rehace el vaso conforme a su primitiva figura, vacío ya de la materia que le había sido imbuida” (60).

El Niseno aplica detalladamente el ejemplo a la historia del hombre: “...así, el barro de nuestro vaso; mezclado el vicio a la parte sensible, es deshecha la materia que había recibido el vicio y rehecha de nuevo por la resurrección, libre ya de la extraña mezcla” (61).

Se viene, en una palabra, a concebir la muerte en función de rehacer de nuevo al hombre, de la resurrección, destacando casi exclusivamente su carácter medicinal.

Según Gregorio, la muerte corona los esfuerzos del hombre hacia la liberación del pecado y sus consecuencias. La descomposición que entraña no es otra cosa que la negación total del yo alienado e incapaz de re-encontrarse mediante purificaciones parciales y temporales (62). Este hincapié niseno en la muerte como liberación podría inducirnos a error si interpretamos su pensamiento como liberación de la materia. El vaso de barro es rehecho todo él de nuevo. El concepto de resurrección es aquí completo: no consiste

(59) PG 45, 33B.

(60) PG 45, 36B.

(61) PG 45, 36B.

(62) J. GAITH, o. c., p. 173.

en una pervivencia del alma, sino en volver a unirse al cuerpo (63), unión que es imprescindible al hombre para seguir realizando su destino de microsomos, siendo él pieza clave de la “conspiración” —σύμπνοια— del universo (64).

III. LA MUERTE DE CRISTO

Dios no impidió el “suicidio” del hombre, ni ahogó sus consecuencias, sino que acomodándose a ellas transformó el carácter negativo de las mismas en positivo camino de purificación y retorno. Impuso la muerte a la humanidad, porque la disolución es propia de todo ser compuesto y característica de los irracionales a quienes se había asimilado el hombre con su falta de sentido, pero también porque este fruto de la esclavitud del pecado, esta rotura de los vasos de barro, era vía eficaz para purificar y rehacer al hombre.

Las reflexiones en torno a la muerte de Cristo arrojan nueva luz sobre la thanatología nisena. Como es habitual en el pensamiento de Gregorio, Dios, al decretar la muerte y resurrección de Cristo como el camino para *revocar* —“ἀνακληθῆναι”— 65) al hombre, lo hizo acomodándose a la naturaleza de las cosas que quería rehacer. A la luz de este pensamiento, el Niseno se plantea dos interrogantes: ¿por qué fue elegida la profunda “κένωσις” de la Cruz para rehacer cuanto había deshecho el pecado? ¿Cómo vence Cristo a la muerte muriendo?

Parece —plantea el Niseno— que no era conveniente que la naturaleza divina sufriese la experiencia de la muerte, sobre todo, cuando sin padecerla, por su insigne y excelente virtud podía facilísimamente llevar a cabo su obra liberadora (66).

Contesta aceptando la omnipotencia divina. En teoría, al menos, es necesario confesar que Dios pudo vivificar de nuevo a la humanidad eligiendo otro camino. ¿Por qué eligió el camino de la muerte de cruz?. Confiesa que es un misterio. La objeción es planteada en forma parecida en el capítulo XVII: ¿por qué Cristo no hace con sola su voluntad lo que quiere, sino que opera nuestra salud por un camino tan largo? (67).

Los enfermos, comenta el Niseno, no han de pedir explicaciones al médico sobre el camino por el que les procura la salud. No obstante, la inagotable bondad divina entraña ocultas lecciones, que serán plenamente reveladas —“ἀποκαλυφθῆναι”— en el siglo futu-

(63) Cfr. PG. 45, 33B-D; 36B; 52B-D: “...τοῦτο οἰκονομησάσθαι τὸ τῶν ἀπαξ ἐνωθέντων, φυγῆς λέγω καὶ σώματος, καὶ εἰσαεὶ διαμεῖναι τὸν ἔνωσιν”.

(64) J. DANÉLOU, “Conspiratio” Chez Grégoire de Nysse, en “Mélanges offerts au père Henri de Lubac, t. I, Paris, 1963, pp. 291 ss.

(65) PG 45, 40C.

(66) Cfr. cap. XXXII.

(67) PG 45, 53A.

ρο —“τοῦ ἐπερχομένου αἰῶνας”— y que ahora se reciben por fe —“διὰ τῆς πίστεως”— (68), una fe que impulsa a la búsqueda de esa oculta razón que ha motivado un proceder tal por parte de la Divinidad.

Esta oculta razón es desarrollada en el capítulo XXXII. La carne que recibió a Dios era de nuestra misma masa —“οὐκ ἄλλοθεν ἄλλ’ ἐκ ἡμετέρου φυράματος ἢ θεοδοχός σὰρξ ἦν”— (69). Era conveniente y muy razonable que la Divinidad liberase a la humanidad haciéndose parte de ella, como un miembro más, de forma que la resurrección entrase en la humanidad utilizando los vehículos naturales: De igual forma que en nuestro cuerpo la operación de uno de los instrumentos —ἡ τοῦ ἐνός τῶν αἰσθητηρίων ἐνεργεία— arrastra el consentimiento de una parte a todo el conjunto unido, así la resurrección de una parte pasa al todo. De esta forma, y como si toda la naturaleza fuese un único e inmenso animal —καθάπερ ὄτινός ζωου πασῆς τῆς φύσεως—, la resurrección de Cristo, miembro de la humanidad, pasa al todo, y por la continuidad y conjunción —κατὰ τὸ συνεχές τὲ καὶ ἠνωμένου τῆς φύσεως— de la naturaleza, el todo es cambiado por la influencia de uno de sus componentes (70).

Las estructuras mentales del Niseno en torno a la “σύμπνοια”, a la “conspiración” del cuerpo humano junto con las repercusiones que deja sentir en toda su teología ha sido ampliamente estudiada por el P. Daniélou. No vamos a detenernos en ella. Bástenos señalar que el Niseno parece encontrar en esa “σύμπνοια” una razón todavía envuelta en los velos del misterio, pero que explica en cierto modo por qué eligió Dios vestir la condición mortal como el camino para salvar la humanidad.

Manifiesta el Niseno que existe un doble camino para señalar el por qué de la muerte de Cristo. Puede concebirse que Cristo muere porque quiso asemejarse a nosotros también en el morir, o puede concebirse más bien que el morir no es sólo una característica más de la naturaleza humana aceptada por Cristo, sino la razón profunda de la Encarnación del Verbo.

Para morir aceptó Cristo el vivir entre los hombres: “...fortasse quispiam cum mysterium accurate et exacte didicerit—“δι’ ἀκριβείας καταμαθὼν τὸ μυστήριον”— magis correctum dixerit non evenisse mortem *propterea quod* natus sit, sed contra, *mortis causa* fuisse ab eo acceptam nascendi conditionem” (71).

San Gregorio es uno de éstos. Cristo no toma —prosigue reflexionando— la vida humana porque necesite la vida, sino para llamarnos de la muerte a la vida —“ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ζωὴν ἐκ τοῦ θανάτου ἀνακαλούμενος”—. La palabra “θάνατος”, que aún en el Niseno goza de su tradicional doble significado, es aquí tomada, como casi en todos los lugares de la *Oratio Catechetica Magna*, en sentido comple-

(68) PG 45, 53B.

(69) PG 45, 80B. Sobre los términos “φυράματος” y “ὁ θεοδόχος” “ἄνθρωπος”, cfr. SRAWLEY, o. c., p. 116, nt. 10.

(70) PG 45, 80B-C. Cfr. J. GAITH, o. c., pp. 143-149.

(71) PG 45, 80A.

xivo. Era necesario despertar a toda nuestra naturaleza del sueño de la muerte: "...γενέσθαι ὅλης τῆς φύσεως ἡμῶν ἐκ τοῦ θανάτου πάλιν ἐπάνοδον".

En este sentido, la experiencia de la muerte por Cristo se hace casi necesaria —al menos muy congruente— para la renovación de todo el hombre, quien recibe el comienzo de la resurrección en su cuerpo mediante la energía vivificadora del cuerpo de Cristo (72).

Jesús extendió la mano al caído, y mirando nuestro cadáver, se acercó a la muerte tanto cuanto es revestirse de mortalidad, y dio con su propio cuerpo a la naturaleza el comienzo de la resurrección —"καὶ ἀρχὴν δοῦναι τὴν φύσιν τῆς ἀναστάσεως τῷ ἰδίῳ σώματι"—, resucitando a todo el hombre con su fuerza, "ὅλον συνανάστησας τὸν ἄνθρωπον τῇ δυνάμει" (73). El pensamiento es fecundo. Se trata de salvar a todo el hombre. Por ello, es necesario —congruente al menos—, que el cuerpo de Cristo haya asumido la mortalidad. La salvación del hombre supone reformar toda la naturaleza desde dentro; Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en virtud de la energía que la comunidad de persona con la Divinidad hace dimanar a su cuerpo, vence a la muerte y transmite esta victoria al hombre y a la creación entera por ese camino de la "οὐμπίνοια", vehículo natural.

Al morir, destruye Jesucristo el poder de la muerte. Comenta el Niseno: "Porque la muerte se aproximó a la vida, las tinieblas a la luz, lo corruptible a lo incorruptible, es aniquilado aquello que es más bajo" —"ἀφανισμός μὲν τοῦ χειρόνος γίνεται"— (74). La razón viene expuesta algunas líneas después, utilizando la metáfora del oro purificado por la cercanía del fuego. La cercanía de la fuerza divina beneficia a la naturaleza humana con la inmortalidad al destruir como con fuego cuanto le es extraño (75).

La muerte de Cristo salva, porque, al ser Cristo más fuerte que la muerte y sumergirse en su seno revestido de mortalidad, con sola la presencia de su luz ahuyenta sus tinieblas.

IV. LA MUERTE DEL CRISTIANO

Cristo, que participa verdaderamente de nuestra naturaleza y sus propiedades, excede los límites de la misma: "ἐκβεβηκέναι δὲ τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κοινότητα" (76). Cristo sobrepasa nuestra natura-

(72) Hablando de la Eucaristía, escribe el Niseno: "El cuerpo de Cristo, más poderoso que la muerte, es el comienzo de nuestra vida". Comenta Srawley: "κατήρξατο, became the source of life", o. c., p. 143, nt. 1.

(73) PG 45, 80B. A la expresión "ὅλον... τὸν ἄνθρωπον", comenta Srawley: "The whole man i. e., body as well as soul", o. c., p. 14.

(74) PG 45, 68D. Comenta Srawley: "The contact of sinful creatures with God must result in the final disappearance of evil, and the purification of those affected by it. The Divine power acts as a refiner's fire, which shall purge even Satan himself", o. c., p. 98, nt. 19.

(75) PG 45, 69A.

(76) PG 45, 45A-B.

leza, no porque no haya muerto, sino porque su muerte, en vez de constituir punto de partida para una nueva corrupción, es comienzo, camino para la resurrección (77).

Jesús aún en el sueño de la muerte permanece dueño de su vida. Al explicitar el significado de la triple inmersión bautismal, comenta el Niseno: debemos pensar que de igual forma que está en nuestro poder permanecer un momento bajo el agua y después emerger vivos, así está en el poder de quien posee el señorío de todas las cosas, padeciendo la muerte, volver de nuevo a la propia felicidad: “ἐκεῖνος ἐν τῷ θάνατῳ καταδύεις, πάλιν ἐπὶ τὴν ἰδίαν αναλύειν μακαριότητα” (78).

El Niseno otorga a Cristo en la *Oratio* un título de múltiples resonancias: “μεθόριον” (79). Este es el sentido oculto de la economía de Dios sobre el hombre y de la resurrección de entre los muertos: no impedir la necesaria consecuencia —“ἀκολουθίαν”— (80) de la naturaleza y volver todas las cosas a su primitivo ser por medio de la resurrección, “de forma que para ellas fue confin de ambas cosas, de la muerte y la vida —“ὡς ἂν αὐτοῖς γένοιτο μεθόριον ἀφοτέρων, θανάτου τὲ καὶ ζωῆς”—, tomando sobre sí mismo una naturaleza dividida por la muerte, y siendo él mismo principio de unión de las cosas que estaban divididas” (81).

Nuestra participación en la muerte de Cristo.

Trata el Niseno, aunque no completamente, en esta catequesis los momentos reales, físicamente tangibles, en que el hombre participa de la fuerza salvadora de la muerte de Cristo. El tema es tratado en primer lugar en el Bautismo, que viene considerado como pieza maestra de la misteriosa economía —“τῆς μυστικῆς ταύτης οἰκονομίας”— de Dios sobre la humanidad (82).

La virtud curativa de Dios se hace eficaz y pasa al acto —“αὐτὴ δὲ διὰ τῆς ἐν ὕδατι καθάρσεως ἐνεργὸς γίνεται”— por la purificación bautismal (83). Dicha purificación consiste en volver a la primitiva

(77) PG 45, 45B.

(78) PG 45, 89D.

(79) El Niseno no suele aplicar este término al Verbo, por entrafñar un significado ambiguo: puede significar aquello que se encuentra entre dos realidades diversas, pero sin pertenecer a la una o a la otra, o aquello, que, por pertenecer a dos órdenes de existencia, los relaciona entrelazándolos en sí mismo. Sobre las diversas resonancias del término y las puntualizaciones de San Gregorio a la hora de aplicarlo a Cristo, cfr. J. DANÉLOU, *La notion de confins (methorios) chez Grégoire de Nysse*, “Recherches de Science Religieuse” 49 (1961), pp. 161-187.

(80) Sobre el uso de este término y el afán del Niseno por resaltar la coherencia existente entre todos los planos del ser, cfr. J. DANÉLOU, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, “Revue des Sciences Religieuses” 27 (1953), pp. 219-249.

(81) PG 45, 52D. Interesante el comentario a “μεθόριον” hecho por Srawley, o. c., p. 72, n.º 12.

(82) PG 45, 85C.

(83) PG 45, 92D. Sobre la mística del Bautismo, cfr. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 23-35.

pureza, a la “ἀπαθεία”, ya que la pureza es muy vecina —“προσφκεϊται”— a ésta; volver a la primitiva felicidad (84).

El Bautismo es principio de una nueva vida, “ζωῆς ἀρχηγός” (85). No entiende el Niseno el término “ζωή” en estos textos como significando una vida concerniente sólo al espíritu; la refiere a todo el hombre. Es el hombre completo el salvado por Cristo; es el hombre completo el regenerado a una nueva vida por el Bautismo.

En la *Oratio Cathchetica Magna* otorga el Niseno tres epítetos al Bautismo: “βάπτισμα, φώτισμα, παλινγενεσία”, nuevo nacimiento (86). Era natural, comenta, que si existía un engendrar para la vida mortal, se encontrase otro nacimiento que no comenzase en la corrupción, ni desembocase en la misma —“μήτε ἀπό φθορᾶς ἀρχομένην μήτε εἰς φθοράν καταλήγουσαν”—. Este nuevo nacimiento —“ἀναγήνεσις”— es un misterio que se cumple —“πληροῦται”— por la oración a Dios, la invocación de la gracia celeste, el agua y la fe (87).

Interesa destacar la razón que, según el Niseno, lleva a Dios a tomar este misterio como punto de partida para el nuevo nacimiento, ya que era lógico seguir, piensa, un camino en el que hubiese alguna relación entre aquellas cosas que hacen los seguidores y las que hizo el jefe que precede (88).

Encuentra el Niseno esta relación en la “μίμησις”, en seguir por imitación a quien nos precede, “ya que no puede suceder que lleguen a fin semejante quienes no han tomado caminos semejantes. ¿Qué camino ha seguido el autor de nuestra salvación? Una muerte de tres días y después la resurrección. Es necesario que en nosotros suceda algo parecido —“ὁμοίωμα”—, algo que sea una imitación de lo que se ha operado en El (89).

El simbolismo de la inmersión viene como anillo al dedo. Nuestro Salvador estuvo bajo la tierra, como es común a la naturaleza. Nuestra imitación de su muerte debe llevarse a cabo en un elemento análogo. Así, siendo sepultados en agua en lugar de tierra, imitemos en la triple inmersión la triduanana gracia de la resurrección —“τὴν τριήμερον τῆς ἀναστάσεως χάριν”— (90).

La imitación es tanto cuanto permite la miseria de nuestra naturaleza. Con la imagen de la muerte expresada en el agua, el hombre es despojado de su congénita conjunción con el vicio —“τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφύϊας”—, ayudado por la penitencia —odio del mal— y con el pensamiento puesto en la fuerza de Dios, capaz de levantarnos hasta la felicidad (91).

(84) PG 45, 92B.

(85) PG 45, 84B. Nota Srawley: “ἀρχηγός is here used as an adjective. A source of life”, o. c., p. 124, nt. 5.

(86) PG 45, 84A.

(87) PG 45, 84B.

(88) PG 45, 88A.

(89) PG 45, 88A-B.

(90) PG 45, 88D.

(91) PG 45, 89B.

Al final de la *Oratio* tornará el Niseno a insistir en la necesidad de reforma interior, de regeneración. Por el Bautismo se opera un cambio —“μεταποησις”— en nuestra vida que está exigiendo un cambio en nuestra conducta (92).

No ha sido pródigo el Niseno en reflexiones sobre nuestra participación en la muerte de Cristo, sobre la realidad interna de su imitación.

La acción salvadora del cuerpo de Cristo

El hombre está compuesto de cuerpo y alma (93). El alma participa de la vida de Cristo unida a El por la fe —“διὰ πίστεως πρὸς αὐτὸν ἀνακραθεῖσα”—. Preocupa al Niseno el modo en que el cuerpo, de constitución tan diversa a la del alma, llegue a la misma unión estrecha con el dador de la vida. Necesariamente, piensa, ha de llegar a la unión —“μετουσιᾶ καὶ ἀνακράσει”— por otro camino, de otro modo —“ἕτερον τρόπον”— (94).

Recurre en este lugar a la comparación con el antídoto. De igual forma que el hombre recibió en su vientre el fruto mortal, es necesario que reciba en sus entrañas un fruto más fuerte que la muerte que destruya sus efectos con su fuerza contraria (95).

Encuentra una estrecha relación entre la Encarnación y la Eucaristía: “El Verbo se mezcló con la naturaleza mortal de los hombres para que la humanidad, comulgando con la divinidad, fuese también edificada; por esta razón, según la economía de su misericordia, se siembra a sí mismo por medio de la carne en los cuerpos de los creyentes —“ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς τοῖς σωμασι τῶν πεπιστευκῶτων”— hecho uno con aquello cuyo alimento natural es pan y vino (96), de forma que el hombre, por la unión con lo que es inmortal, fuese también participe de la incorrupción —“ἀφθαρσίας”— (97).

La naturaleza del pan y del vino, de las cosas que aparecen —“τῶν φαινομένων φύσιν”— ha sido transformada —“μεταστοιχειώ-

(92) PG 45, 101B-103A.

(93) PG 45, 93A.

(94) PG 45, 93A.

(95) PG 45, 93B.

(96) Esta frase es al mismo tiempo una alusión a un párrafo anterior. (PG 45, 96A-C), donde el Niseno expone que el camino indicado para unirse el cuerpo de Cristo con el cuerpo de los creyentes era el del alimento, señalando que el hombre vive de sólido —pan— y líquido —vino—, para llegar a la consecuencia de que el pan y el vino eran los alimentos más indicados para ser utilizados por Dios en este Sacramento.

(97) PG 45, 97B.

σας”— (98) en el cuerpo de Cristo —“πρός ἐκεῖνο”— (99) en virtud de la bendición litúrgica —“τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει”— (100).

Este cuerpo, más fuerte que la muerte —“θανάτου κρείττον”— es el comienzo de nuestra vida. Pero el cuerpo de Cristo no sólo es más fuerte que la muerte, sino también más fuerte que el nuestro. Recibido en la Eucaristía, lejos de ser asimilado por nosotros, es nuestro mismo cuerpo el asimilado por Cristo y transformado en El.

“De igual forma que un poco de fermento, como dice el Apóstol, (1 Cor. 5, 6) asimila a sí toda la masa, así, entrando el cuerpo inmortal en quien lo recibe —“ὄυτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον”—, lo transforma todo en su misma naturaleza —“πρός τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν”— (101).

El cuerpo de Cristo ha vencido a la muerte y se ha tornado levadura, fermento y prenda de la victoria de nuestro cuerpo sobre la corrupción, de todo el hombre sobre la mortalidad.

V. CONCLUSION

El recorrido ha sido largo. La sensibilidad del Niseno ante la situación humana y su preocupación por elaborar una explicación válida al destino del hombre, era lógico que se centrara especialmente en reflexiones sobre la naturaleza de la condición mortal y la finalidad de la muerte.

Cuando se intenta interpretar debidamente el pensamiento de un autor que reflexiona sobre la muerte —disolución del compuesto humano, pero también liberación del afán cotidiano, de los dolores y de la lucha por la existencia—, suele arrojar inestimable luz la inquisición sobre su postura ante la vida.

(98) Parafrasea Srawley: “μεταστοιχειώσας, transforming the nature of the visible objects to that thing”. Tras señalar las diversas aplicaciones que San Gregorio hace de este término —al cambio que se opera en el cuerpo tras la resurrección, al cuerpo del Señor, que comienza a ser impasible tras la resurrección, a la conversión moral—, concluye: “Thus the word does not alter the conclusion already drawn that Gregory indicates in this chapter a change of form rather than a change of substance”. SRAWLEY, o. c., p. 152, nt. 7. Aunque el Niseno haga de este término un uso amplio, es necesario tener presente que siempre se trata de un cambio muy profundo, que afecta al núcleo más íntimo del ser, que lo transforma, incluso cuando este cambio esté tomado en el sentido de conversión moral. Piénsese la profundidad y fuerza del concepto de transformación en los místicos. Así pues, aunque interpretásemos la fuerza del término “μεταστοιχειώσας” sólo a partir del cambio moral, su expresividad es bastante notable. Mucho más expresivo sería si se enterpretase siguiendo la aplicación que hace de él Niseno al cambio que se opera en el cuerpo resucitado. Por otra parte, no es necesario hacer notar que todo este capítulo descansa en la realidad de la presencia física del cuerpo de Cristo en el seno del hombre, en la autenticidad del contacto físico del cuerpo de Cristo con el cuerpo del creyente.

(99) Ἐκεῖνο va concertado con ἀθάνατον, i. e., el cuerpo inmortal del Señor. Cfr. SRAWLEY, o. c., p. 152, nt. 7.

(100) PG 45, 97B. Comenta Srawley: “τῆς εὐλογίας” i. e., the prayer of consecration, the μυστικὴ εὐχὴ”, o. c., p. 152, nt. 7.

(101) PG 45, 93A.

En el Niseno este preliminar era casi obligado. Perteneciente a una cultura que inicia su decadencia con sabor de cansación y frustración, en un mundo de graves esclavitudes sociales, la doctrina platónica que tanto amaba podía encontrar en él muy diversas resonancias: huida definitiva de un mundo que se desprecia, liberación perpetua de una materia que entorpece el vuelo contemplativo del espíritu, estipendio del pecado, medicina de Dios, transitoria, aunque amarga.

El Niseno enfoca estas cuestiones desde un ángulo espiritual —“σοφῶς”—. El mundo es bueno, la materia es buena, el mal sólo tiene consistencia en el libre arbitrio, el cual es un pálido reflejo de la absoluta libertad y señorío de un Dios que es “αὐτοκρατέας ἰσχυροῦς καὶ ἀδέσποτος” (102). El compuesto humano proviene, no de un pecado anterior, sino de la bondad y sabiduría del Verbo.

La muerte aparece como rotura y disgregación violenta de ese microcosmos que en el plan divino estaba destinado a unir estratos tan diversos en el orden del ser. Separación violenta, pero no aniquilamiento. El alma, por ser simple, goza de perennidad; el cuerpo vuelve a los primitivos elementos de que había sido formado.

La muerte del hombre no entraba en el plan primitivo de Dios. La condición mortal ha sido impuesta a los primeros padres al revestirles las túnicas de animales. Como ellas, la muerte es algo venido de fuera, transitorio y en función de la resurrección; no es más que un largo camino de purificación. La muerte es un revulsivo maravilloso para expulsar el veneno del pecado, el vaso de barro es rehecho de nuevo.

La aspereza del camino de liberación, que pasa por la muerte, ha sido elegida por Dios para resturar al hombre a su primitivo estado por la contundencia que entraña —ya que la “κοινωνία” con el mal era muy profunda—, y por ser acomodada a la naturaleza de las cosas: acomodada al ser compuesto del hombre —toda composición entraña separabilidad— y por ser la muerte fruto natural del pecado —siendo dominados por nuestra parte animal, revestimos lo que era propio de los brutos: la mortalidad—.

Con la rotura de los vasos de barro se disuelve todo el mal mezclado con la naturaleza humana. Por eso significa liberación, no del cuerpo —que ha de resucitar—, sino de la condición mortal y de nuestra “connaturalidad” con el pecado. Dios se acomodó al error voluntario del hombre sabiendo trocar su consecuencia —la muerte— en camino de liberación.

La muerte, empero, por sí sola no libera. Era necesario que el hombre fuese revocado de la muerte, rehecho por su Hacedor. El vaso de barro hecho polvo no puede rehacerse por sí mismo. El camino escogido por Dios para rehacer al hombre en el seno de la muerte es la muerte de Cristo. La muerte de Cristo causa la liberación del hombre, porque, al morir, Cristo triunfa de la muerte resucitando. La victoria de Cristo sobre la muerte no ha sido más que el resultado de la inevitable naturaleza de las cosas, al igual que

(102) PG 45, 24D.

las consecuencias del pecado para el primer Adán: la Vida es más fuerte que la muerte.

Dios ha elegido el camino de la encarnación y muerte de Cristo para rehacer a la humanidad, porque este camino hacía posible que la liberación llegase hasta el hombre utilizando vehículos fundados en la naturaleza: la "σύμπνοια", la mutua "conspiración" de toda la humanidad y del universo entero, del cual Cristo, por su encarnación, sería una parte que *conspiraría* hacia la unidad del universo, y por tener energía divina superaría todas las fuerzas disgregadoras.

La muerte de Cristo ha sido igual que la de los demás hombres, pero El en ningún momento ha perdido el señorío de la vida. Nosotros que poseemos la vida, pero que no somos la Vida, sólo podemos vencer la muerte en cuanto estemos unidos a Cristo, en cuanto participemos de su muerte. Esta participación de la muerte liberadora de Cristo comienza a tener lugar en la triple inmersión bautismal. La proximidad salvadora de nuestro cuerpo con el cuerpo de Cristo llega a su plenitud en la Eucaristía. Bajando a nuestro seno, como antaño al seno de la muerte, Cristo nos absorbe con su energía divina, hace fermentar la masa de nuestra carne con la levadura de su cuerpo.

A lo largo de toda la *Oratio Catechetica Magna*, se presenta un coherente pensamiento en torno a los diversos problemas planteados por la muerte, aunque no completo. Al mismo tiempo, el Niseno ha dibujado con claridad uno de los principales principios de su metodología teológica: Dios se acomoda en su obrar a la naturaleza de las cosas. Tras cada manifestación de la "economía" divina, el Niseno busca una razón, que, aun envuelta en los velos del misterio, espera atisbar reflexionando sobre la naturaleza de las cosas y los acontecimientos.

