
La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa

Christ's Mediation in Gregory of Nyssa

RECIBIDO: 4 DE MAYO DE 2017 / ACEPTADO: 5 DE JUNIO DE 2017

Miguel BRUGAROLAS

Universidad de Navarra. Facultad de Teología
Pamplona, España
ID ORCID 0000-0003-4601-251X
mbrugarolas@unav.es

Resumen: La teología de Gregorio de Nisa es profundamente cristocéntrica. En este artículo se estudia la comprensión nisena de la mediación de Cristo a partir del análisis de algunos de sus textos. La mediación de Cristo se inserta como una noción clave en la distinción de *theologia* y *oikonomia* y resulta esencial en la argumentación de Gregorio sobre la divinidad del Verbo y sobre la perfecta humanidad asumida en la encarnación. La teología de la mediación constituye, además, un principio esencial de la doctrina espiritual de Gregorio y de su escatología.

Palabras clave: Gregorio de Nisa, Cristología, Mediación.

Abstract: Gregory of Nyssa's theology is profoundly Christocentric. This article delves into Gregory's understanding of Christ's mediation by analyzing some of his writings. Christ's mediation is a key notion in the distinction between *theologia* and *oikonomia*. It also turns out to be essential in Gregory's arguments concerning the Word's divinity and the perfect humanity assumed in the Incarnation. Furthermore, the theology of mediation constitutes a key principle of Gregory's spiritual doctrine and eschatology.

Keywords: Gregory of Nyssa, Christology, Mediation.

INTRODUCCIÓN¹

La noción de mediación ocupa un lugar importante en la cristología. Se trata de una de las nociones que quizás expresan mejor la relación que existe entre la cristología y la antropología, entre la revelación divina realizada en Jesucristo y el sentido de la existencia humana². En efecto, en la cuestión de la mediación de Cristo se aúnan los dos interrogantes esenciales de toda reflexión cristológica: quién es Jesucristo en sí mismo y quien es Jesucristo para mí; es decir, se aúnan la ontología y la historia³. Estos dos interrogantes están presentes de modo inseparable en la reflexión creyente sobre Jesucristo y, sin embargo, en ocasiones el quehacer teológico los ha abordado desde planteamientos excesivamente unilaterales. Por ejemplo, no ha sido infrecuente que la manualística, amplificando las discusiones escolásticas sobre el ser de Cristo, diera lugar a explicaciones abstractas de la cristología alejadas de su hondo sentido histórico-salvífico y antropológico. Por otro lado, también en sentido opuesto se han dado exageraciones; es el caso, por ejemplo, de los intentos de acercarse a Jesucristo desde una perspectiva puramente subjetiva, como si lo único relevante fuera lo que Cristo representa para el individuo concreto y, más aún, como si este sentido cristológico fuera completamente ajeno a la verdad de lo que Cristo es en sí mismo⁴. Por esta razón, estudiar la cristología desde la perspectiva del Mediador y desde el ejercicio de su mediación constituye un camino particularmente atractivo, pues permite mostrar, quizás de un modo especialmente acabado, la relación que se da entre la contemplación teológica del misterio de Cristo y la búsqueda humana del propio sentido de la existencia.

¹ Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación «Unity and Plurality of the Logos in the World. *Explicatio* and *Ratio Naturae* (4th-14th Centuries): Medieval Hermeneutics», ref.: FFI2015-63947-P/PIUNA 2015-24.

² Cfr. IZQUIERDO, C., «“Mediatoris Sacramentum”: Cristo mediador en san Agustín», *ScrTh* 39 (2007) 736-738.

³ Así lo ha subrayado en diversos momentos Bernard Sesboué: cfr. SESBOUÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Paris: Desclée, 1982, 209-225; 318-320; IDEM, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, 99-125.

⁴ En Lutero, por ejemplo, se da de modo paradigmático esta separación cuando sostiene que no importa lo que Cristo es en sí mismo, sino lo que es para mí. Cfr. LUTERO, M., *Carta del 30 de abril de 1525* (ed. WA XVI, 217-218).

LA MEDIACIÓN COMO *PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA*
EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

Esta visión unitaria es connatural a la teología de los Padres de la Iglesia. En efecto, la teología patristica con su impronta bíblica y espiritual está anclada en una perspectiva fundamentalmente soteriológica y subraya en muchos momentos el carácter central de la mediación de Cristo, que ilumina recíprocamente el misterio de Dios y el misterio del hombre. Ya desde la primitiva teología de los misterios de Cristo realizada especialmente al hilo de los símbolos de la fe y de la liturgia, los Padres destacan la intrínseca eficacia salvadora de la vida de Cristo y explican la razón de su eficacia por la unión de lo divino y lo humano en Jesucristo⁵. De modo semejante, los desarrollos de la recapitulación en Cristo como nuevo Adán por parte de Ireneo de Lyon y su comprensión de la encarnación y la resurrección desde la óptica del *admirable intercambio* apuntan firmemente en esta dirección⁶. Se trata de una perspectiva soteriológica que aparece con fuerza también en el siglo IV, cuando la crisis arriana propicia una doctrina acerca del *logos* que divide la consideración teológica del único Dios de la economía de la salvación según la carne realizada en Jesucristo. La teología patristica responde entonces, especialmente con Atanasio, subrayando el vínculo entre el misterio de Dios y la economía de la salvación: la salvación obtenida por Cristo sólo puede ser eficaz si se trata de la obra salvadora realizada en la carne por el *Logos* eterno de Dios. Nuestra salvación consiste en recibir la vida divina, es decir, en ser divinizados por medio del Verbo encarnado, pues al ser incorporados a Cristo recibimos el espíritu de adopción. Por esta razón, negar la divinidad del *Logos* significa rechazar que Cristo sea Dios y significa también que, si Cristo no es

⁵ La primera teología de los misterios de Cristo es una explicación bíblica y litúrgica del contenido de las primitivas fórmulas de fe cristológicas. Cfr. CULLMANN, O., *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris: PUF, 1948, 30-34. Se trata de una teología que subraya el insoslayable valor de la realidad humana de la vida de Cristo –de su existencia histórica concreta–, en cuanto que es la vida y el actuar humano del Hijo de Dios. Algunos ejemplos de esta primitiva cristología pueden encontrarse en: IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los esmiornitas* 1 (FuP 1, 171-172); IDEM, *Carta a los tralianos* 9 (FuP 1, 144-145); MELITÓN DE SARDES, *Acercas de la Pascua* 70 (ed. J. IBÁÑEZ y F. MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona: Eunsa, 1975, 185).

⁶ Entre los textos cristológicos de Ireneo pueden destacarse: IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* III 18,7 (SC 211, 364-366); *Adversus Haereses* V 17,1 (SC 153, 220-224); *Epideixis* 31-33 (FuP 2, 118-128). Para una síntesis de la cristología ireneana cfr. STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, 95-100; GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca: Sígueme, 1997, 239-242.

verdadero Dios, no puede realizar la divinización del hombre⁷. El error trinitario conduce así al vaciamiento de la soteriología.

En esta misma línea en la que se aúnan la teología trinitaria, la cristología y la soteriología se encuentran los desarrollos elaborados por los Padres Capadocios, como veremos más adelante al estudiar el pensamiento de Gregorio de Nisa. Sin embargo, no es posible comprender adecuadamente la teología del s. IV sin referirse, aunque sea muy brevemente, a la aportación de Orígenes. Con el Alejandrino la cristología había adquirido, respecto de Justino e Ireneo, unos rasgos nuevos, entre los que destaca la doctrina de la mediación del *Logos*⁸. Dentro de la perspectiva histórico-salvífica propia del judeocristianismo, Orígenes descubre en la mediación del *Logos* un modo de explicar la relación del uno y lo múltiple: el paso del uno a la pluralidad exige un mediador que pertenezca a los dos ámbitos y éste es el *Logos*. Él es respecto del Padre, sabiduría y conocimiento del Padre⁹; y en relación a la creación es palabra y comunicación al mundo de lo que contempla en el Padre¹⁰. Esta comunicación del *Logos* se da en la creación y en la historia de la salvación. En la creación el *Logos* une a Dios y al mundo¹¹; y en la historia de la salvación se da el encuentro del *Logos* con los hombres, primero en la Escritura y llegada la plenitud de los tiempos en la carne¹². Así es como se hace posible el ascenso del hombre a Dios gracias a la conformidad con el *Logos*¹³.

En cierto sentido, la cristología del mediador se desarrolla especialmente en estos primeros siglos en el ámbito alejandrino y, aunque los términos de mediador y mediación no adquieren un relieve determinante, la doctrina de la mediación sí que constituye un elemento esencial de la *teología del Logos*. Podría decirse que la mediación no es un tema concreto de la cristología patristica sino

⁷ ATANASIO, *Contra arianos* I 18; I 38; II 70 (AthW I/1,2, 127-128; 147-148; 247); *De incarnatione Verbi*, 54 (SC 199, 458).

⁸ La teología del *Logos* en los apologistas y, en concreto, en Justino es sobre todo una doctrina soteriológica que sitúa la *palabra*, como discurso de Dios y principio universal de la revelación. En Orígenes, en cambio, el acento recae especialmente en el Verbo en cuanto principio de la creación y mediador en la relación de Dios y el mundo. Cfr. STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, 77-80; 129-133; CROUZEL, H., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris: Aubier, 1956.

⁹ Cfr. ORÍGENES, *Sobre los principios* I 2,2 (FuP 27, 168-170).

¹⁰ Cfr. *ibid.*, I 2,2 (FuP 27, 172-174).

¹¹ Cfr. *ibid.*, I 2,9 (FuP 27, 190-194).

¹² Cfr. *ibid.*, I 2,8 (FuP 27, 188-190).

¹³ Cfr. HARL, M., *Origène et la faction révélatrice du Verbe incarné*, Paris: Seuil («Patristica Sorbonensia», 2), 1958, 228-242.

una *perspectiva* desde la que estos autores contemplan el misterio de Cristo en su totalidad, como punto de encuentro del hombre y el mundo con Dios.

No obstante, la teología alejandrina de la mediación del *Logos* corría el riesgo de no prestar suficiente atención al lugar correspondiente a la humanidad de Cristo en su función mediadora. Precisamente sobre este punto incide la distinción fundamental entre *theologia* y *oikonomia*, tan importante en Gregorio de Nisa¹⁴. Esta distinción fue determinante en el siglo IV para superar el subordinacionismo que llevaban consigo las interpretaciones arrianas de la teología del *Logos*, y fue también determinante para la comprensión de la encarnación del Verbo. La distinción de los dos planos, el eterno e inmanente y el temporal y económico, fue esencial para comprender la unidad y la distinción de lo humano y lo divino en Cristo. De hecho, fue a partir de esta distinción cuando pudo darse en el s. V el encuentro entre la teología del *Logos* y la cristología antioquena y latina. En este momento la doctrina de la mediación de Cristo adquirió un relieve decisivo. Así se ve, por ejemplo, en la comprensión de Cirilo de Alejandría de la mediación de Cristo, entendida ontológicamente como la consustancialidad de Cristo con el Padre y con nosotros¹⁵, o en su explicación del sacerdocio de Cristo: el Verbo hecho hombre al comunicar el Espíritu Santo se convirtió en sacerdote, pues por medio del Espíritu, conduce a los hombres al Padre¹⁶. Igualmente el Mediador constituye un elemento esencial de la cristología del *Tomus ad Flavianum*: en él, León Magno, citando expresamente 1 Tim 2,5-6, se apoya en la mediación de Cristo para mostrar la perfección de ambas naturalezas y la estrecha unidad que encuentran en la persona del Mediador¹⁷. Se trata de una teología que con Agustín alcanzará una de sus cotas más altas¹⁸.

¹⁴ Cfr. MASPERO, G., *Θεολογία, οἰκονομία e ἱστορία: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, Tesis pro manuscrito, Pamplona: Universidad de Navarra, 2003, 65-81.

¹⁵ Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioannis evangelium* X, 2 (PG 75, 692-693).

¹⁶ Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dialogus de Trinitate* I, 405 (SC 231, 184-186); STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, 302-304.

¹⁷ LEÓN MAGNO, *Epistula XXVIII: Lectis dilectionis tuae* (ed. C. SILVA-TAROUCA, TD 9, 20-33; PL 54, 755-782; ACO II, 2, I, 24-33).

¹⁸ Sobre la teología de la mediación en Agustín, cfr. IZQUIERDO, C., «“Mediatoris Sacramentum”: Cristo mediador en san Agustín», *ScrTh* 39 (2007) 735-763; STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, 262-270; SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, 106-110. Resulta muy interesante la comparación que establece A. Meredith entre Orígenes, Agustín y Gregorio; aunque se fija especialmente en la comprensión de la creación y del acceso del hombre a Dios, lo que allí se dice tiene también importancia para la teología de la mediación y para apreciar la originalidad del Niseno respecto del platonismo (cfr. MEREDITH, A., *Gregory of Nyssa*, London: Routledge, 1999, 136-138).

En las páginas que siguen nos vamos a ocupar de la teología de la mediación de Cristo en Gregorio de Nisa. Aunque el pensamiento del Niseno es más reconocido en el ámbito de la teología trinitaria y de la doctrina espiritual o mística, analizar los rasgos esenciales de su pensamiento en torno a la mediación de Cristo permitirá quizás adquirir nuevos matices o nuevas luces en la consideración de una de las nociones centrales de la tradición cristológica. Su pensamiento, que es a la vez una filosofía del ser y una filosofía del tiempo, *Sein und Zeit*¹⁹, resulta particularmente sugerente en el terreno de la mediación de Cristo. Cristo no es sólo el *arché* y el *telos* de la creación y de la historia, sino que aparece como el punto de unión de dos abismos, lo humano y lo divino, el tiempo y la eternidad. En el Mediador brillan de modo inefable la perfecta filiación a Dios y el profundo sentido interior de la vida humana y de todo lo creado. Además, estudiando el pensamiento del Niseno se pueden descubrir rasgos peculiares de la cristología oriental. En efecto, se trata de una cristología que, si bien no posee quizás la claridad terminológica propia de la cristología posterior, se caracteriza por un hondo carácter místico, apofático y espiritual que la hacen digna de un estudio detenido²⁰.

LA MEDIACIÓN DE CRISTO Y LA DISTINCIÓN ENTRE
THEOLOGIA Y *OIKONOMIA*

La cristología de Gregorio se enmarca en un contexto histórico y doctrinal profundamente complejo. La crisis arriana, liderada entonces por Eunomio, se encontraba en sus últimos estadios y la polémica subordinacionista se había recrudecido; surgía entonces también un nuevo frente, el apolinarismo, que afectaba directamente a la cristología; y todo esto se daba en unas circunstancias en las que el lenguaje cristológico era todavía técnicamente impreciso. Las formulaciones cristológicas que tanto ayudaron a la pacificación doctrinal estaban por hacer y esto añadía una importante limitación en la ex-

¹⁹ Cfr. DANÉLOU, J., *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden: Brill, 1997, ix.

²⁰ COAKLEY, S., «“Mingling” in Gregory of Nyssa’s Christology: A Reconsideration», en SCHUELE, A. y GUNTER, T., *Who is Jesus Christ for us today? Pathways to contemporary christology*, Louisville: WJK, 2009, 72-84; BRUGAROLAS, M., «The Incarnate Logos: Gregory of Nyssa’s *In Canticum canticorum* Christological core», en MASPERO, G., BRUGAROLAS, M. y VIGORELLI, I., *Gregory of Nyssa’s In Canticum canticorum. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, en prensa.

plicación de la fe. Esta situación ha contribuido, sin duda, a que la cristología de Gregorio –especialmente aquella que queda reflejada en sus escritos dogmáticos contra Eunomio o contra Apolinar–, haya recibido valoraciones bastante críticas por parte de algunos estudiosos²¹. Sin embargo, en las últimas décadas se ha producido una especie de *redescubrimiento* de la cristología de Gregorio; una lectura que ha sabido encontrar, más allá de los límites de su complejo lenguaje, un pensamiento cristológico de gran envergadura y, en cierto sentido, adelantado a su tiempo²². Una de las ideas centrales de este pensamiento es la articulación en el misterio de Cristo de lo creado y lo increado, de la eternidad y el tiempo, de la filiación y la mediación²³. Vale la pena detenerse sobre ello brevemente.

Como ha señalado B. Daley, tanto para el subordinacionismo arriano como para Apolinar el *Logos* es tanto «la inteligencia divina y espiritual que gobierna el universo» como «la inteligencia del salvador», que realiza en él lo que en el orden cósmico lleva a cabo constantemente para la preservación de la creación²⁴. Ambas doctrinas, aunque por caminos diversos, explican la salvación por la vía de establecer una especie de *continuum* entre Dios y el hombre. El arrianismo, por un lado, subordina al *Logos* haciendo de él una criatura. Su especial dignidad radicaría en haber sido creado directamente por Dios y en que todo lo demás ha sido creado por él. Por otro lado, Apolinar inserta la humanidad de Cristo en la eternidad de Dios a partir de una peculiar interpretación del «hombre del cielo» de 1 Cor 15,47-48. Así lo entiende Gregorio Nacianceno, cuando le acusa de afirmar que la naturaleza humana no fue asumida por Cristo en la encarnación sino que estaba en el Hijo desde el

²¹ Suelen tener como punto de referencia el análisis de TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. II: De Saint Athanase a Saint Augustin (318-430)*, Paris, 1931, 128-129. No obstante, la valoración mucho más ajustada –y positiva– que hace J.-R. Bouchet es actualmente un punto de referencia ineludible: BOUCHET, J.-R., «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse», *RThom* 68 (1968) 533-582. Cfr. MATEO-SECO, L. F., «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», *ScrTh* 35 (2003) 89-112.

²² Cfr. MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», *ScrTh* 36 (2004) 391-396.

²³ Gregorio trata de esta cuestión tanto en escritos polémicos, como el pasaje del *Contra Eunomium* III/1, 91-93 (GNO II, 35) en el que aparecen claramente explicadas la filiación del Verbo y su mediación al hilo de los títulos cristológicos de «Hijo de Dios» e «Hijo del hombre», como en otras obras de carácter exegético o espiritual, es el caso por ejemplo del *excursus* cristológico de la *Homilía XIII al Cantar de los cantares* (GNO VI, 180-181), en el que el Niseno explica bíblicamente la presencia del Increado y de lo creado en Jesucristo.

²⁴ Cfr. DALEY, B. E., «“Heavenly Man” and “Eternal Christ”: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior», *J ECS* 10/4 (2002) 475.

principio²⁵, y Gregorio de Nisa, cuando rechaza la enseñanza apolinarista según la cual Cristo sería un *hombre divino* que existiría en la eternidad de Dios desde siempre²⁶. Ambas doctrinas, la del arrianismo y la de Apolinar, conducen así a una soteriología deficiente. Por un lado, el *Logos* arriano no podría ser realmente salvador porque no sería Dios verdadero y la soteriología de Eunomio quedaría inmersa en un planteamiento helenizante de la mediación entendida como degradación en el ser. Por otro lado, el Cristo de Apolinar constituiría una «realidad intemporal»²⁷, por lo que la salvación se lograría de modo inexplicable por la imitación de un Cristo radicalmente distinto del hombre mismo²⁸. De ser esto así la salvación, más que en una auténtica rendencia de la naturaleza humana, consistiría en una especie de movimiento divino conducido jerárquicamente por el *Logos*.

Este modo de pensar el misterio de Cristo es, en el fondo, bastante cercano a los parámetros filosóficos de la época tardoantigua, al demiurgo platónico o a la explicación del *logos* del universo propia del estoicismo. De hecho, aunque la problemática se plantea en términos cristológicos, el tema de fondo es cómo se concibe la relación de Dios y los seres. Tanto en el arrianismo como en el apolinarismo se da un oscurecimiento, si no una confusión, de las fronteras entre la eternidad de Dios y la temporalidad de las criaturas. Bien sea mediante la subordinación del *Logos* a través de un sistema ontológico de degradación en el ser, o mediante la inserción en Dios de una humanidad divina, estas doctrinas confunden el ser de Dios en sí mismo y su actuación *ad extra* en la creación y en la salvación. Esto se percibe con especial claridad en la respuesta que ofrece Gregorio. El Niseno, con un vasto conocimiento de la filosofía de su época y un pensamiento inconfundiblemente cristiano²⁹, identifica la distinción entre el Creador y la criatura, no sólo como esencial en su explicación del mundo creado, sino también en el terreno cristológico. La distinción entre el Creador y la creación, queda establecida por Gregorio de un

²⁵ Cfr. GREGORIO DE NACIANZO, *Epist* 202 (SC 208, 90).

²⁶ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Antirrheticus Adversus Apollinarium* (GNO III/1, 134-137).

²⁷ GREER, R. A., «The Man from Heaven: Paul's Last Adam and Apollinarius's Christ», en BABCOCK, W. S. (ed.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas: SMUP, 1990, 171.

²⁸ Cfr. DALEY, B., «“Heavenly Man” and “Eternal Christ”», 478.

²⁹ Como dice H. Dörries, en Gregorio la visión cristiana se halla presente en todo su pensamiento, aunque no se da una articulación nada sencilla entre lo que él denomina «heidnische Unterstufe» y «christliche Oberstufe», cfr. DÖRRIES, H., «Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa. Zu H. Langerbecks Edition des Hohelied-Kommentars in der Leidener Gregor Ausgabe», *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963) 582.

modo tan claro y sistemático que constituye un firme principio configurador de toda su teología³⁰.

Gregorio estableciendo una exacta distinción entre *theologia* y *oikonomia* ilumina tanto la verdad de la perfecta divinidad del *Logos*, como la verdad de su propia naturaleza humana asumida en la encarnación. Para el Niseno, Dios puede asumir la naturaleza humana –puede hacerla suya– precisamente porque es absolutamente distinto del hombre en todo su ser Dios³¹. El hecho de esta distinción radical entre Dios y el hombre significa que el *Logos* no asume una naturaleza humana por una exigencia de su naturaleza, sino por la libre dispensación de su plan salvador. Gregorio lo explica con suma brevedad en su pequeño tratado *Ad Simplicium* saliendo al paso de la interpretación subordinacionista de Prov 8,22. El Niseno rechaza que el Creador pueda confundirse con la criatura y afirma que una cosa es lo que el Unigénito es por naturaleza, es decir, Verbo, Dios e incorpóreo; y otra, lo que el Unigénito se hizo por nosotros, según su economía salvífica³²: «Siendo Verbo, por nosotros se hizo carne, y siendo Dios se hizo hombre. De modo semejante, siendo el Creador, se hizo criatura, ya que la carne es creada»³³. La distinción entre *theologia* y *oikonomia* es clara: no se puede confundir lo que el Hijo es en sí mismo de lo que el Hijo se ha hecho por nosotros. Por esta razón, continúa Gregorio:

«Reconocemos dos cosas acerca de Cristo, lo divino y lo humano: divino por su naturaleza y humano en cuanto a la economía. En consecuencia, damos testimonio de su ser eterno por la divinidad y asignamos lo creatural a su naturaleza humana»³⁴.

La economía salvífica no se establece por la subordinación del *Logos*, ni por la inserción de un hombre celeste en el ámbito de la eternidad, sino mediante el libre descenso del *Logos* realizado por amor al hombre. Es el Verbo el que se abaja a sí mismo hasta el hombre³⁵. Este *descenso* lo expresa Gregorio

³⁰ Cfr. MOSSHAMMER, A. A., «The created and the Uncreated in Gregory of Nyssa. *Contra Eunomium* 1,105-113», en MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona: Eunsa, 1988, 353-379.

³¹ DALEY, B., «“Heavenly Man” and “Eternal Christ”», 487.

³² Cfr. GREGORIO DE NISA, *Ad Simplicium* (GNO III/1, 62,16-63,1).

³³ *Ibid.* (GNO III/1, 63,1-3).

³⁴ *Ibid.* (GNO III/1, 63,3ss).

³⁵ El mismo uso que hace del término *oikonomia* precisa en muchos casos su significado. Así, habla de «economía en favor nuestro» o «economía de amor para con los hombres»; «economía según

aduciendo con frecuencia textos de la Sagrada Escritura, como Jn 1,14, Flp 2,6-9 o 1 Tim 3,16, en los que se contienen las dos afirmaciones cristológicas esenciales: la divinidad de Cristo y la verdad de la naturaleza humana asumida en la encarnación³⁶.

Unas palabras muy semejantes a las anteriores las encontramos en el *excursus* cristológico de la *Homilía XIII* del *In Canticum canticorum*. El texto, que es típicamente niseno en su contenido y en su forma, comienza con una clara afirmación de la distinción entre lo creado y lo increado en Cristo.

«En Cristo hay algo increado y algo creado. Decimos que lo increado es aquello que es eterno, anterior a los siglos y creador de todo lo que existe; mientras que llamamos creado aquello que fue tomado conforme al cuerpo de nuestra humildad según la economía de nuestra salvación»³⁷.

La distinción entre lo creado y lo increado, expuesta aquí de modo inconfundible, no admite ninguna especie de ser intermedio. Así lo argumenta con claridad Gregorio frente a Eunomio³⁸; y así se desprende también del modo como entiende la presencia de lo divino y lo humano en Cristo. Lo que es increado y lo que es creado en Cristo permanece unido, pero distinto y sin confusión. Gregorio en ningún caso entiende la unión de las naturalezas en Cristo como una *synthesis* entre ellas, que diera lugar a un *tertium quid* intermedio y compuesto –un ἀνθρωπόθεος–, que no sería ni verdadero Dios ni verdadero hombre³⁹.

Según D. Balás, el rechazo de un «intermediario» (μέσον) constituye en realidad un presupuesto de la teología nisena del Mediador (μεσίτης), que está bien desarrollada: el *Logos* encarnado es verdadero Dios y verdadero hombre, porque ha asumido una humanidad, no por una exigencia de su naturaleza, sino por la libre disposición de su amor al hombre, por su φιλιανθρωπία⁴⁰. En

la carne» y «economía de la pasión»; «economía de la muerte» y «economía de la resurrección», etc. Cfr. BOUCHET, J.-R., «Remarques sur le sens du mot οἰκονομία dans la langue de Grégoire de Nysse», en HARL, M. (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevotogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden: Brill, 1971, 195-196; KEES, R. J., *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden: Brill, 1995, 91-197.

³⁶ CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris: Études Augustiniennes, 1983, 240.

³⁷ GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum XIII* (GNO VI, 380,15-20).

³⁸ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium I*, 245-254 (GNO I, 98-101).

³⁹ Cfr. BOUCHET, J.-R., «Le vocabulaire de l'union», 540.

⁴⁰ BALÁS, D. L., *Μετουσία Θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Rome: Studia Anselmiana, 1966, 52.

definitiva, el Verbo Encarnado no es mediador porque sea ontológicamente equidistante a Dios y al hombre, como afirmaba Eunomio, o porque sea un hombre divino, como sostenía Apolinar; sino que es mediador porque él es al mismo tiempo consustancial al Padre en la divinidad y consustancial⁴¹ al hombre en la humanidad⁴².

Gregorio continúa el *excursus* apoyando su explicación con las propias palabras de la Escritura. Se denomina «increado» al «Verbo que existía en el principio, que estaba junto a Dios y que era Dios, aquel por medio del cual han sido hechas todas las cosas» (Jn 1,1-3); y «creado» a aquel que «se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros» (Jn 1,14)⁴³. Así, en aquel que se ha encarnado brilla la gloria de Dios y se revela que «Dios se ha manifestado en la carne» (1 Tim 3,16)⁴⁴. Añade el Niseno:

«Conforme a aquello de Juan: “Hemos visto su gloria” (Jn 1,14), y era hombre lo que se manifestaba; pero lo que era conocido a través de él lo llama “gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14). Así pues, lo que hay en él de increado es eterno y antes de los siglos y permanece incomprensible e inefable; lo que se nos ha manifestado por medio de la carne puede ser conocido en cierta manera»⁴⁵.

La aplicación a Cristo de los atributos de su naturaleza divina y de su naturaleza humana está realizada con precisión. El Verbo que, en su naturaleza divina, es eterno, inefable e incomprensible; es, en lo humano, por la encarnación, creado y visible; «vivió entre los hombres» y «se unió a nuestra naturaleza mortal»⁴⁶. Los atributos de cada naturaleza son inconfundibles y al ser aplicados al Verbo la diferencia de ambas naturalezas se mantiene como dos abismos que no pueden mezclarse. A este respecto comenta L. F. Mateo-Seco, «el esquema subyacente al pensamiento niseno es como una anticipación al que más tarde encontraremos en el Concilio de Calcedonia: en Cristo la unión

⁴¹ Cfr. GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum* IV (GNO VI, 116,17-117,1): Gregorio comentando Cant 2,3 («Como manzano entre árboles silvestres, así es mi amado entre los jóvenes») dice: El Verbo –manzano– «siendo de madera, es consustancial (ὁμοούσιος) a la naturaleza humana, igual a nosotros en todo excepto en el pecado (Heb 4,14)».

⁴² Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I 297-298 (GNO I, 114,5-19).

⁴³ Cfr. GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum* XIII (GNO VI, 381,1-4).

⁴⁴ Cfr. *ibid.* (GNO VI, 381,5-6).

⁴⁵ *Ibid.* (GNO VI, 381,7-14).

⁴⁶ Cfr. *ibid.* (GNO VI, 381,19-21).

de los dos extremos –creado e increado– se produce permaneciendo inalterables tanto lo creado como lo increado»⁴⁷.

El texto incide también en la estrechísima unión en Cristo de lo divino y lo humano⁴⁸. Así se ve en la exégesis de Gregorio a Jn 1,14. En la misma carne de Cristo se manifiesta, en cierto sentido, la Gloria del Unigénito, pues era hombre lo que se manifestaba, pero era la gloria de Dios lo que era conocido a través de él. Esta unión de lo divino y lo humano en Cristo tiene, además, un ineludible carácter soteriológico. Gregorio concibe la humanidad como un todo que el Verbo toma sobre sí al encarnarse⁴⁹. El cuerpo de Cristo entendido como «las primicias» de esa humanidad a la que santifica y a la que hace partícipe de su incorruptibilidad a través de su mismo cuerpo. Jesucristo, a través del «sacrificio de las primicias de su carne», «santifica la masa entera de la humanidad»⁵⁰. Esta eficacia salvífica significa que la distinción entre *theologia* y *oikonomia*, entre lo que Cristo es por su naturaleza divina y lo que es a causa de la economía, no lleva consigo ningún dualismo en la consideración de la encarnación. Mas bien al contrario, la unión es posible porque lo divino y lo humano permanecen en Cristo sin confusión.

Un último texto, esta vez del *Contra Eunomium*, nos puede servir para terminar de ilustrar esta cuestión. En esta ocasión Gregorio recurre, además, al título de mediador:

«Y para que no se atribuya la pasión de la cruz a la naturaleza immaculada, con otras expresiones rectifica [Pablo] más claramente semejante error, llamándole *mediador entre Dios y los hombres* (1 Tim 2,5) y hombre y Dios, para que, puesto que las dos afirmaciones se refieren a la única realidad, se pueda entender lo que es conveniente con respecto a la una y a la otra: la imposibilidad en el caso de la Divinidad y la economía de la pasión en el caso de la humanidad»⁵¹.

Este texto –como ha señalado G. Maspero– fue muy importante en los desarrollos cristológicos en torno al II Concilio de Constantinopla (a. 553)⁵².

⁴⁷ MATEO-SECO, L. F., «La cristología del *In Canticum Cantorum*», en DROBNER, H. R. y KLOCK, Ch., *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990, 185.

⁴⁸ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», 101.

⁴⁹ Cfr. ZACHHUBER, J., *Human nature in Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2014, 187-237.

⁵⁰ Cfr. GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum XIII* (GNO VI, 381,22-382,2).

⁵¹ GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium III/4*, 14 (GNO II, 138,28-139,6).

⁵² MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», 390. G. Maspero, a través de un cuidadoso análisis de las citas de Gregorio en el cor-

La clave es la concepción dinámica de la unión de las naturalezas en Cristo por la cual sólo el pensamiento (*epinoia*) puede «dividir en dos lo que se ha convertido en una única realidad por amor a los hombres (*philantbrôpia*)»⁵³. Desde la perspectiva de la mediación de Cristo, lo que interesa resaltar es la afirmación nisena de que lo humano y lo divino se unen en el Mediador de tal forma que Él es «una única realidad» en la que, sin embargo, queda salvaguardado lo que corresponde a cada naturaleza, sin mezclarse ni confundirse. Esta distinción en la unidad de Cristo no sería posible sin la exacta articulación de la *theologia* y la *oikonomia*.

FILIACIÓN Y MEDIACIÓN

Gregorio de Nisa, que –como es natural– otorga en el ámbito de su teología trinitaria una importancia esencial a la filiación divina del Verbo⁵⁴, recurre también a la teología de la filiación para explicar la mediación de Cristo. En efecto, de entre los títulos cristológicos, el título de «Hijo» es el único que le pertenece a Cristo tanto en su naturaleza divina como en cuanto hombre. He aquí un texto de Gregorio:

«El nombre “hijo” indica la igual comunión de la naturaleza en ambos sentidos. De hecho, como se le dice “hijo de hombre” por el parentesco de su carne con la carne de la cual ha sido engendrado, así se le considera también sin duda alguna “Hijo de Dios” por la unión de su *ousia* con la *ousia* de la cual ha recibido la subsistencia»⁵⁵.

Los títulos de «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios» revelan en ambos casos la comunión de naturaleza: la pertenencia al linaje humano por su nacimiento de la Virgen María y su ser Dios por la igualdad de *ousia* con el Padre de quien procede. Ser hijo implica poseer todo aquello que pertenece al propio linaje; por esta razón, el «Hijo del hombre» es igual en todo a

pus de Justiniano, ha puesto de relieve que Gregorio, describiendo la unión de las naturalezas de tal modo que sólo la razón puede distinguir lo que es uno en Cristo, se anticipó al II Concilio de Constantinopla en la cuestión sobre *theoria mone*.

⁵³ GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III/4, 15 (GNO II, 139,6-8).

⁵⁴ No tratamos aquí de la mediación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, pues es una cuestión que nos exigiría analizar extensamente de la pneumatología nisena. Para un estudio de esta cuestión, cfr. BRUGAROLAS, M., «La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa», *ScrTh* 44 (2012) 45-70, especialmente 59-66.

⁵⁵ GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III/1, 91-92 (GNO II, 35,7-12).

nosotros excepto en el pecado (cfr. Heb 4,15) y, de igual modo, el Hijo de Dios es Dios verdadero. Decir que el título «Hijo» indica en Cristo al mismo tiempo la humanidad en el «Hijo del hombre» y la divinidad en el «Hijo de Dios»⁵⁶, significa identificar que la unidad de lo divino y lo humano en Cristo está fundamentado en la teología de la filiación y en la unicidad del mismo Cristo. El Hijo, que posee una relación natural con el Padre⁵⁷, se ha hecho «Hijo del hombre» por la consanguinidad de la carne y une en sí aquellos elementos que son distintos por naturaleza. A continuación, en el mismo texto, el Niseno explica el título paulino de Mediador recurriendo a la noción de «Hijo»:

«Justo esta palabra es la más fuerte defensa de la verdad. De hecho, ningún otro nombre indica tanto al *Mediador entre Dios y los hombres* (1 Tim 2,5) –así lo llama el gran Apóstol– como el nombre de “Hijo”, porque éste se aplica de igual forma a las dos naturalezas, a la divina y a la humana. En efecto, el mismo ser es Hijo de Dios y se ha hecho hijo del hombre en la economía, para reunificar en sí por la comunión con ambas [naturalezas], lo que por la naturaleza había sido separado»⁵⁸.

La unicidad de Cristo constituye un elemento clave. Gregorio no está hablando de dos hijos en Cristo, sino del único Cristo que es «Hijo de Dios» en su naturaleza y ha sido hecho «Hijo del hombre» por la economía. Se trata de una precisa descripción de la comunión de las naturalezas en el Hijo. El Mediador, por ser él mismo Hijo de Dios e Hijo del hombre, une en sí mismo a Dios y al hombre. Esta mediación, por consiguiente, pertenece antes que nada al orden del ser y tiene lugar por la unión en Cristo de lo divino y de lo humano⁵⁹.

De modo muy similar escribe Gregorio en el momento de refutar la interpretación arriana de Prov 8,22 según la cual afirmaban que el *Logos* era una criatura. El razonamiento de Gregorio, fiel al tono del evangelio, gira en torno a la filiación divina de Cristo:

⁵⁶ *Ibid.*, 93 (GNO II, 35,25-27).

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 121.136 (GNO II, 44-45, 49). Sobre el tema de la relación en Gregorio de Nisa, cfr. MASPERO, G., «Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona», *ScrTh* 47 (2015) 607-641.

⁵⁸ GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III/1 92 (GNO II, 35,12-19).

⁵⁹ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «La cristología y la soteriología del *Contra Eunomium* I», en MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa: VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona: Eunsa, 1988, 396.

«Y ¿qué testigo más digno de fe puede encontrarse que la voz del Señor a lo largo de todo su Evangelio, que llama a su Padre verdadero no “creador”, sino “Padre”, y a sí mismo no se llama “obra de Dios”, sino “Hijo de Dios”? De igual forma con la expresión “Hijo del hombre” significó la perfecta comunión con lo humano según la carne, mostrando según la naturaleza de su carne su parentesco con aquella de la que la había tomado; así también, con la denominación de Hijo, muestra su verdadera y genuina relación con respecto al Dios de todas las cosas, utilizando la palabra “Hijo” para señalar su intimidad natural»⁶⁰.

Esta mediación es perfecta, no por la equidistancia de Cristo respecto de los dos extremos –Dios y de los hombres–, sino por la perfecta comunión e igualdad del Hijo con el Padre en la divinidad y del Hijo con los hombres en la humanidad⁶¹. El Verbo, que poseía desde la eternidad una intimidad natural con el Padre por la comunión en su misma naturaleza, al encarnarse asume un parentesco de consanguinidad con su Madre, de quien tomó la naturaleza humana, a través de la cual se une a toda la humanidad como el único Mediador.

La cuestión de la filiación del Verbo y de su mediación vuelve a surgir en la pluma de Gregorio en su último escrito contra Eunomio, en la *Refutatio Confessionis Eunomii*, a raíz de una discusión sobre el título de «Primogénito». El Hijo era considerado por Eunomio como una criatura surgida directamente de Dios y a partir de la cual todo lo demás había sido creado. Precisamente en este ser la primera criatura radicaba para Eunomio la especial dignidad del Hijo y a ello se hacía referencia con el título «Primogénito», pues ésta sería la razón por la que el Hijo siendo criatura es el primero de muchos hermanos. Gregorio, en cambio, refuta la distinción de naturaleza que Eunomio introduce entre el Padre y el Hijo. El Hijo es increado y se dice Primogénito de muchos hermanos en virtud de la nueva creación de los hombres en Cristo:

«Gracias a la doble regeneración, la del santo bautismo y la de la resurrección de entre los muertos, [el Hijo] es para nosotros en cada una de ellas, príncipe de la vida, primicia y primogénito»⁶².

Así el significado de Primogénito hace directa referencia a la economía salvífica de la humanidad. Ésta es la razón por la que *el mediador entre Dios y*

⁶⁰ GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I, 297-298 (GNO I, 114,7-17).

⁶¹ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «La cristología y la soteriología del *Contra Eunomium* I», 396-397.

⁶² GREGORIO DE NISA, *Refutatio confessionis Eunomii* 81 (GNO II, 346,1-4).

los hombres habiendo asumido las primicias de la naturaleza humana, restablece el bien de la naturaleza completa, pues gracias a las primicias, Dios es Dios y Padre de todos los hombres⁶³. En resumen, la mediación de Cristo consiste ontológicamente en la comunión con la divinidad y la humanidad en razón de su filiación; y consiste también desde el punto de vista de su intrínseco dinamismo en ser primicia y primogénito de la humanidad entera.

CRISTO MEDIADOR EN Y POR SU HUMANIDAD

La noción de mediación no sólo sirve a Gregorio como un elemento clave para defender la perfecta divinidad de Cristo frente a Eunomio, sino que juega también un papel esencial en la afirmación de la completa humanidad de Cristo frente a Apolinar. De hecho, el Niseno, que describe la encarnación como una auténtica *teofanía* de Dios en la carne –διὰ σαρκὸς θεοφανείας⁶⁴–, otorga una gran importancia a la humanidad de Cristo en el acceso a Dios: el que es Invisible se manifiesta en la carne⁶⁵.

El Niseno, en su comentario a Cant 1,16-17, relaciona y explica las palabras *ecce pulcher es, cognatus meus et formosus* y la descripción del lecho nupcial, *lectus noster umbrosus*, como una afirmación de la divinidad del Verbo y una descripción de su encarnación. La belleza del Esposo es asociada con la divinidad del Verbo, Él es «la verdadera sustancia de la Belleza», y su belleza dura lo que dura la eternidad de su vida⁶⁶. En la perfección de Dios el ser y la eternidad se identifican⁶⁷. Por esta razón, con la encarnación, que es el descender de la belleza divina hasta la sombra del cuerpo, la *katábasis* del Verbo es, en cierto sentido, infinita, como es en cierto modo infinito el abismo existente entre la perfección absoluta de Dios y la contingencia de la criatura⁶⁸. Éstas son las palabras de Gregorio:

«*Lectus noster umbrosus*. Esto es, te conoció y te conocerá la naturaleza humana ensombrecido a causa de la economía. Pues –ella dice– tú, el hermoso, el hermanito, el encantador, viniste a nuestro lecho velado.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 83-84 (GNO II, 146).

⁶⁴ GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum* V (GNO VI 164,6).

⁶⁵ *Ibid.* (GNO VI 141,10).

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, IV (GNO VI 106,20-107,4).

⁶⁷ Cfr. BALÁS, D. L., «Eternity and Time», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2010, 289-292.

⁶⁸ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», 99.

Pues si no te hubieras velado a ti mismo ocultando el puro destello de tu divinidad con la forma del siervo (cfr. Flp 2,7), ¿quién hubiese resistido tu aparición? Pues “nadie verá la faz de Dios y vivirá” (Ex 33,20). Viniste, pues, hermoso, pero de forma tal que pudiéramos recibirte. Viniste habiendo velado los rayos de tu divinidad con el vestido de tu cuerpo»⁶⁹.

A causa de la economía, el Verbo ha descendido hasta hacerse accesible a los hombres ocultándose con la «forma de siervo», mediante la «sombra del cuerpo». La encarnación es, pues, una auténtica irrupción espléndida y radiante de la naturaleza divina realizada del modo en que los hombres podemos recibirla, esto es, velada bajo la sombra del cuerpo⁷⁰. Así, y esto es verdaderamente importante, el cuerpo de Cristo –su naturaleza humana– es al mismo tiempo «sombra» que oculta y vestido que manifiesta. Por eso la «sombra» del cuerpo no tiene en este texto de Gregorio ninguna connotación negativa en referencia al pecado, como sí tiene en el comentario de Orígenes a este pasaje⁷¹. En este texto la «sombra» indica la «misteriosidad apofática» de la revelación divina a través de la encarnación⁷². Dios se hace en la humanidad de Cristo accesible al alma. Es *en* Cristo, auténtico *mediador*, donde el alma tiene acceso a Dios⁷³. La Esposa, dice Gregorio en otro lugar, «hecha más perspicaz, aprende la belleza del Verbo, y se admira de cómo baja umbrío hacia la vida inferior, ocultado por la naturaleza material del cuerpo del hombre»⁷⁴.

El Verbo ha manifestado su divinidad en la carne y por eso es llamado con justicia por la esposa «ἀδελφιόος»⁷⁵, que significa «hermano pequeño» o «sobrino». El énfasis de «consanguinidad» con el Verbo resulta muy elocuente, pues la Esposa es en este texto primeramente imagen del alma y de la naturaleza humana. El alma llama justamente al Verbo, *hermano*, aludiendo al vínculo de «consanguinidad» que le une a Él en virtud la encarnación. Sin

⁶⁹ GREGORIO DE NISA, *In Canticum Canticorum* IV (GNO VI, 107,9-108,7).

⁷⁰ A. A. Mosshamer subraya el paralelismo entre el cuerpo de Cristo que «vela» la gloria de Dios y la Sagrada Escritura que es un «velo» de significados ocultos. En la Escritura se descubre también la condescendencia de Dios (cfr. MOSSHAMER, A. A., «Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist», en DROBNER, H. R. y KLOCK, Ch., *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990, 110-111).

⁷¹ Cfr. CORTESI, A., *Le omelie sul cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma: Augustinianum, 2000, 93-95.

⁷² Cfr. COAKLEY, S., «“Minging” in Gregory of Nyssa’s Christology: A Reconsideration», 78.

⁷³ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «La cristología del *In Canticum Canticorum*», 183.

⁷⁴ GREGORIO DE NISA, *In Canticum Canticorum* VI (GNO VI 176,11-14).

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, IV (GNO VI 107,5-8).

duda, este modo de hablar subraya la veracidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo.

Gregorio continúa su comentario con unas palabras que describen de un modo profundo y hermoso la unión del alma con Dios, al tiempo que revelan la «mediación» que ejerce la humanidad de Cristo en esa unión:

«¿Cómo puede una naturaleza mortal y corruptible ser capaz de una unión esponsal con la naturaleza incorruptible e inaccesible si, para nosotros que vivimos en las tinieblas, la sombra del cuerpo no actuara como mediador de la luz?»⁷⁶.

El Niseno utiliza una expresión muy fuerte –unión esponsal– para referirse a la unión del alma con Dios⁷⁷. S. Coakley, comentando este pasaje, sugiere entender esta expresión como una referencia a la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo. Gregorio estaría describiendo –con un lenguaje más apofático que técnico– el misterio de la encarnación en términos de unión esponsal entre las naturalezas⁷⁸. Aunque esto quizás podría parecer demasiado audaz, lo que resulta claro es que, si es posible una unión tal entre el alma y el Verbo, entre la naturaleza humana y la infinitud divina, es porque esta unión se ha dado en primer lugar en la persona de Cristo⁷⁹.

De hecho es la «sombra del cuerpo» –la naturaleza humana asumida por Cristo–, la que actuando de mediador, hace posible la unión con Dios que es en sí mismo inaccesible: en el Verbo encarnado el alma tiene acceso a la divinidad. Esta *mediación* es posible por la perfecta y completa humanidad de Cristo, que es una humanidad concreta y tangible, un cuerpo real. Así lo expresa Gregorio, por ejemplo, cuando afirma que Cristo merece el nombre de «manzano», porque los colores blanco y rojo evocan la carne y la sangre de las que se ha hecho partícipe⁸⁰.

La mediación de Cristo en la unión con Dios que aparece en este texto es un tema que está muy presente en los escritos espirituales de Gregorio. Se alude a él de diversas maneras: *revestirse de Cristo*, mediante la participación en su muerte y resurrección⁸¹; convertirse en *buen olor de Cristo*, porque «el mis-

⁷⁶ *Ibid.*, IV (GNO VI 108,7-10).

⁷⁷ Cfr. MASPERO, G., *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden: Brill, 2007, 128, nt. 107.

⁷⁸ Cfr. COAKLEY, S., «“Minging” in Gregory of Nyssa's Christology: A Reconsideration», 78-79.

⁷⁹ Cfr. CANÉVET, M., *Saint Grégoire de Nysse*, DSp 6, 999.

⁸⁰ Cfr. GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum IV* (GNO VI, 125,17-20).

⁸¹ Cfr. *ibid.*, VIII (GNO VI, 249,13-250,7).

mo Jesús nace en quienes lo recibieron, y crece en ellos en edad, sabiduría y gracia»⁸²; o llevar con dignidad el mismo *nombre de Cristo*⁸³, etc. No sin razón la mediación de Cristo ha sido considerada por algunos autores como una pieza clave de la «doctrina mística» de Gregorio⁸⁴. Como veremos a continuación el cristocentrismo de la doctrina espiritual nisena pone de relieve de un modo peculiar la mediación de Cristo⁸⁵.

LA MEDIACIÓN Y SU REALIZACIÓN ESCATOLÓGICA:
NÚCLEO CRISTOLÓGICO DE LA VIDA CRISTIANA

Como acabamos de ver, al hilo de algunos textos del *In Canticum canticorum*, Cristo por la encarnación es el mediador entre la naturaleza inaccesible de Dios y los hombres⁸⁶; es el que dirige a la Esposa hacia el bien y le recibe en la participación de su eternidad incorruptible⁸⁷. Se trata de una descripción del ejercicio de la mediación de Cristo que abarca hasta el fin de la historia y que está muy presente en las obras exegéticas y espirituales de Gregorio. En estas páginas tomaremos como referencia algunos textos del *De perfectione* y del pequeño tratado *In illud: Tunc et ipse filius* que son especialmente relevantes.

En el *De perfectione* Gregorio explica el ejercicio cristológico de la mediación a partir de Jn 20,17: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios». Quien dice esto, comenta el Niseno, «es el Mediador entre el Padre y los hijos desheredados; aquel que por medio de su Persona reconcilió a los enemigos de Dios con la verdadera y única divinidad»⁸⁸. Esta reconciliación del hombre con Dios se realiza en Cristo. El Niseno lo explica a continuación utilizando una noción muy querida por él: las primicias de toda la masa.

El Verbo, «asumiendo las primicias de la naturaleza común al tomar un cuerpo y un alma, las hizo santas, guardándolas en Sí mismo

⁸² Cfr. *ibid.*, III (GNO IV, 96,7-10).

⁸³ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De perfectione* 1-18 (GNO VIII/1, 173,1-181,15).

⁸⁴ Cfr. CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 243-246; 276-287; MATEO-SECO, L. F., «La cristología del *In Canticum Canticorum*», 189.

⁸⁵ Para un estudio amplio de este tema, cfr. MATEO-SECO, L. F., «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», *ScrTh* 33 (2001) 601-622.

⁸⁶ Cfr. CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 278.

⁸⁷ Cfr. GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum* IV (GNO VI, 129,5-7).

⁸⁸ GREGORIO DE NISA, *De perfectione* 71 (GNO VIII/1, 205, 19-21; tr. BPa 18, 76).

libres e incontaminadas de toda maldad; y al consagrarlas mediante la incorrupción al Padre de la incorrupción, atrae hacia Sí juntamente todo lo que por naturaleza le es afín y de la misma especie, y devuelve “a la dignidad de hijos” (Ef 1,5) a aquellos que habían sido rechazados, y a la participación de la divinidad a quienes eran enemigos de Dios. Pues de igual forma que las primicias de la masa han sido reconciliadas con el Dios y Padre por la pureza y la inocencia, así también nosotros, que somos la masa, seremos unidos al Padre de la incorrupción por los mismos caminos, si imitamos, según nuestras fuerzas, la inocencia y la constancia del Mediador»⁸⁹.

La imagen de las primicias y la masa hace explícito el núcleo de la redención: el Verbo al hacerse hombre se convierte en las primicias de la naturaleza humana y se une en cierto sentido a la humanidad entera. La humanidad entera es así santificada en su Primogénito. No obstante, la incorporación de los hombres a Cristo exige la libertad y se da a través de la fe y los sacramentos⁹⁰. El Niseno lo explica a partir de la corona de espinas de la pasión: los hombres que el pecado había transformado en espinas, son por la pasión de Cristo, convertidos en corona de gloria y honor. Por eso, exhorta Gregorio «hemos de procurar arrancar todo hecho, dicho y pensamiento espinoso de toda nuestra vida, de forma que, transformados en gloria y honor por una forma de vivir pura e inocente, coronemos a quien es cabeza del universo con nosotros mismos convertidos en posesión y joya para el Señor»⁹¹. En definitiva, el Mediador conducirá a cada uno hasta la unión con Dios, con tal de que no lleve consigo nada indigno de esta participación de lo divino⁹².

Resta tratar, por último, la dimensión escatológica de la mediación. Ésta aparece con especial claridad en la exégesis de Gregorio a 1 Cor 15,28: «Y cuando le hayan sometido todas las cosas, entonces también el mismo Hijo se someterá a quien a él sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas». Se trata de uno de los textos utilizados por Eunomio, y por el arrianismo en general, para argumentar la subordinación del Hijo respecto del Padre. Eunomio entendía que el sometimiento implicaba una subordinación sustan-

⁸⁹ *Ibid.*, 71-72 (GNO VIII/1, 206,1-14; tr. BPa 18, 76-77).

⁹⁰ Cfr. FERGUSON, E., «The Doctrine of Baptism in Gregory of Nyssa's *Oratio catechetica*», en PORTER, S. E. y CROSS, A. R. (eds.), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, London: Sheffield, 2002, 224-234.

⁹¹ GREGORIO DE NISA, *De perfectione* 74 (GNO VIII/1, 207,7-13; tr. BPa 18, 78).

⁹² Cfr. *ibid.*, 70 (GNO VIII/1 205,8; tr. BPa 18, 75).

cial en el interior de la Trinidad: el Hijo estaría subordinado al Padre y el Espíritu Santo al Hijo. Como es lógico, sobre la interpretación de este versículo tuvo lugar una densa discusión teológica en orden a clarificar el verdadero significado del *sometimiento* (ὑποταγή) del Hijo al Padre. Gregorio trata de esta cuestión en el *Contra Eunomium*⁹³, pero sobre todo le dedica un breve tratado: *In illud: Tunc et ipse filius*⁹⁴.

La explicación del Niseno consiste esencialmente en leer 1 Cor 15,28 desde la óptica escatológica: al final de la historia Cristo ofrecerá al Padre todas las cosas, especialmente a los hombres, que formarán con Él una estrecha unidad⁹⁵. La exégesis nisena se sustenta sobre el ejercicio de la mediación de Cristo: el Hijo se ha hecho «partícipe de nuestra humanidad» y *por Él* y *en Él* ofrece al Padre la obediencia de toda la humanidad⁹⁶. Es decir, Cristo es el mediador (μεσίτην) de nuestra obediencia a través de su propia obediencia⁹⁷.

Según Gregorio, la mediación consiste en que Cristo une todas las cosas consigo –especialmente a la humanidad– y, unidas a sí mismo, las conduce al Padre. Es *en sí mismo*, en su calidad de Dios y hombre, donde Cristo da unidad a toda la creación y la somete al Padre. Así se ve en el comentario de Gregorio, en el que une 1 Cor 15,28 con los versículos de la oración por la unidad de Jn 17,21-23, y habla de la presencia escatológica de Dios *en* todas las cosas *en* y *a través* de Cristo:

«En este mismo sentido el Señor es llamado por Pablo “Mediador de Dios y de los hombres” (1 Tim 2,5). Pues Aquel que está en el Padre y está entre los hombres da cumplimiento a su mediación en esto: en unir en sí a todos, y a través de sí mismo al Padre, como dice el Señor en el evangelio dirigiéndose al Padre: “Para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros” (Jn 17,21). Con esto muestra claramente que, uniéndonos en sí mismo, quien está en el Padre, a través de Sí mismo causa nuestra unión con el Padre»⁹⁸.

⁹³ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I, 187-204 (GNO I, 81-86).

⁹⁴ Cfr. GREGORIO DE NISA, *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 2.28).

⁹⁵ Cfr. DROBNER, H., «Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium*», en MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, 295-297.

⁹⁶ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «La cristología y la soteriología del *Contra Eunomium* I», 396-400.

⁹⁷ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I, 193 (GNO I, 83,6-14).

⁹⁸ GREGORIO DE NISA, *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2, 21).

La unión con Dios y la plenitud escatológica –el sometimiento de todo al Padre– son esencialmente cristocéntricas. Cristo es, de hecho, el *eschatos*⁹⁹; pues es en sí mismo donde tiene lugar el cumplimiento de la historia y la realización del fin de la humanidad unida a Dios. Por eso, para Gregorio es de suma importancia dejar clara la igualdad de Cristo con el Padre, pues lo exige así su labor de mediación, precisamente por la radicalidad con que viene concebida: es *en sí mismo* donde Cristo realiza la unidad¹⁰⁰. Esta mediación no es concebida por Gregorio como algo transitorio, ni el encuentro con Cristo es concebido como un escalón que el hombre alcanza y después sobrepasa en su ascensión eterna hacia a Dios. Es *en* el mismo Hijo, «*esplendor de la gloria del Padre*», donde el hombre accede a Dios. A este respecto, resulta esclarecedor que Gregorio recurra al tema de la *epéctasis* como argumento para probar frente a Eunomio la divinidad de Cristo¹⁰¹: para cumplir su obra de mediación, el Hijo tiene que poseer la plenitud de Bien en sí mismo de tal forma que Él mismo no esté sometido a la ley del cambio y del progreso indefinido por no poseer la plenitud de todo bien.

En definitiva, el «sometimiento» de que habla san Pablo se referiría, pues, al futuro escatológico y se aplica al Señor en su calidad de Primogénito y Mediador. Sometimiento significa así: unidad, porque, al unirse a Cristo, todo se une entre sí y a Dios; y sometimiento, porque se trata no de la divinidad del Verbo, sino del cuerpo del Señor, que es toda la humanidad¹⁰². Este sometimiento no es otra cosa que el apartamiento del mal¹⁰³.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas se han subrayado algunas de las cuestiones centrales de la teología de la mediación de Cristo en Gregorio de Nisa. El

⁹⁹ Cfr. DANIÉLOU, J., «Christologie et eschatologie», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, III: *Chalkedon heute*, Würzburg: Echter, 1954, 269-286.

¹⁰⁰ Cfr. MATEO-SECO, L. F., «La cristología y la soteriología del *Contra Eunomium I*», 397.

¹⁰¹ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium I*, 288-289 (GNO I, 111-112); DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944, 291-307; FERGUSON, E., «God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa», *GOTR* 18 (1973) 59-78.

¹⁰² Cfr. MATEO-SECO, L. F., «La unidad y la gloria. Jn 17,21-23 en el pensamiento de Gregorio de Nisa», en CHAPA, J. (ed.), *Signum et testimonium*, Pamplona: Eunsa, 2003, 195.

¹⁰³ Cfr. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium I*, 193 (GNO I, 83).

tema es tan querido por el Niseno y está tan presente en sus escritos que podrían añadirse a lo que se ha presentado numerosos textos e ideas. Sin embargo, el recorrido que se ha realizado es suficiente para poner de relieve una cuestión importante: el pensamiento de Gregorio es profundamente cristológico.

Además, la noción de mediación es quizás una de las que permiten explicar mejor la cristología de Gregorio, pues está perfectamente ensamblada, por un lado, con la teología sobre Dios y, por otro, con la soteriología, la doctrina espiritual y la escatología. De hecho, desde la perspectiva de la mediación se percibe muy bien la profunda unidad –la *akolouthia*– del pensamiento de Gregorio y la necesidad de iluminar sus escritos unos con otros.

Bibliografía

- BALÁS, D. L., *Μετουσία Θεου. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Rome: Studia Anselmiana, 1966.
- BALÁS, D. L., «Eternity and Time», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2010, 289-292.
- BOUCHET, J.-R., «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse», *RThom* 68 (1968) 533-582.
- BOUCHET, J.-R., «Remarques sur le sens du mot οἰκονομία dans la langue de Grégoire de Nysse», en HARL, M. (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden: Brill, 1971, 195-196.
- BRUGAROLAS, M., «La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa», *ScrTh* 44 (2012) 45-70.
- CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- COAKLEY, S., «“Mingling” in Gregory of Nyssa's Christology: A Reconsideration», en SCHUELE, A. y GUNTER, T., *Who is Jesus Christ for us today? Pathways to contemporary christology*, Louisville: WJK, 2009, 72-84.
- CORTESI, A., *Le omelie sul cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale* («Studia Ephemeridis Augustinianum», 70), Roma: Augustinianum, 2000.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris: Aubier, 1956.
- CULLMANN, O., *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris: PUF, 1948.
- DALEY, B. E., «“Heavenly Man” and “Eternal Christ”: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior», *J ECS* 10/4 (2002) 469-488.
- DANIÉLOU, J., *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden: Brill, 1997.
- DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944.
- DANIÉLOU, J., «Christologie et eschatologie», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, III: Chalcedon heute*, Würzburg: Echter, 1954, 269-286.
- DÖRRIES, H., «Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa. Zu H. Langerbecks Edition des Hohelied-Kommentars in der Leidener Gregor Ausgabe», *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963) 582.

- DROBNER, H., «Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium*», en MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, 285-301.
- FERGUSON, E., «The Doctrine of Baptism in Gregory of Nyssa's *Oratio catechetica*», en PORTER, S. E. y CROSS, A. R. (eds.), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, London: Sheffield, 2002, 224-234.
- FERGUSON, E., «God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa», *GOTR* 18 (1973) 59-78.
- GREER, R. A., «The Man from Heaven: Paul's Last Adam and Apollinarius's Christ», en BABCOCK, W. S. (ed.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas: SMUP 1990, 165-182.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- HARL, M., *Origène et la fiction révélatrice du Verbe incarné*, Paris: Seuil («Patristica Sorbonensia», 2), 1958.
- IZQUIERDO, C., ««Mediatoris Sacramentum»: Cristo mediador en san Agustín», *ScrTh* 39 (2007) 736-738.
- KEES, R. J., *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden: Brill, 1995, 91-197.
- MASPERO, G., «La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla», *ScrTh* 36 (2004) 385-410.
- MASPERO, G., «Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona», *ScrTh* 47 (2015) 607-641.
- MASPERO, G., *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden: Brill, 2007.
- MATEO-SECO, L. F., «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», *ScrTh* 35 (2003) 89-112.
- MATEO-SECO, L. F., «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», *ScrTh* 33 (2001) 601-622.
- MATEO-SECO, L. F., «La cristología y la soteriología del *Contra Eunomium I*», en MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona: Eunsa, 1988, 396-397.
- MATEO-SECO, L. F., «La unidad y la gloria. Jn 17,21-23 en el pensamiento de Gregorio de Nisa», en CHAPA, J. (ed.), *Signum et testimonium*, Pamplona: Eunsa, 2003, 179-198.

- MATEO-SECO, L. F., «La cristología del *In Canticum Canticorum*», en DROBNER, H. R. y KLOCK, Ch., *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990, 173-190.
- MEREDITH, A., *Gregory of Nyssa*, London: Routledge, 1999.
- MOSSHAMER, A. A., «Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist», en DROBNER, H. R. y KLOCK, Ch., *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, Leiden: Brill, 1990, 110-111.
- MOSSHAMMER, A. A., «The created and the Uncreated in Gregory of Nyssa. *Contra Eunomium* 1,105-113», en MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona: Eunsa, 1988, 353-379.
- SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris: Desclée, 1982.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.
- ZACHHUBER, J., *Human nature in Gregory of Nyssa*, Leiden: Brill, 2014.