

IMITACIÓN Y SEGUIMIENTO DE CRISTO EN GREGORIO DE NISA

LUCAS F. MATEO-SECO

SUMARIO: *Una teología del nombre. La comunión en el nombre. El único mediador. San Pablo, maestro del seguimiento de Cristo. La imitación de la naturaleza divina. Imágenes de la Imagen. La mediación de Jesucristo. La economía sacramental. Cristo, Unigénito y Primogénito.*

El objetivo de este trabajo es bien concreto: subrayar el cristocentrismo de la teología y de la doctrina espiritual de Gregorio de Nisa comentando un pasaje suyo de especial densidad, mostrando la conexión de este pasaje con lo más esencial de su síntesis teológica. El pasaje a que me refiero se encuentra en el escrito dirigido al monje Olimpio¹, y dice así:

«A quienes creemos en Él, nuestro buen Señor Jesucristo nos ha hecho partícipes gratuitamente de su nombre adorado² hasta el punto de que ya no

1. Se trata del *De perfectione*. En la edición de W. Jaeger recibe este título: *A Olimpio acerca de la perfección* (GNO III/I, Leiden 1969, 173-214). Se trata de un opúsculo escrito, al parecer, después de la carta dirigida a Harmonio *Sobre lo que significa la profesión cristiana* (GNO III/I, 129-142) y más extenso. Su destinatario es el monje Olimpio a quien también dedicó la *Vita Macrinae*. (Cfr. J. QUASTEN, *Patrología* II, Madrid 1962, 287). He publicado la traducción y comentario de esta obra junto con el *Quid nomen professionis christianorum sibi velit* y el *De instituto christiano* en *Gregorio de Nisa: Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva, 1992.

2. En este escrito, Gregorio utiliza con frecuencia el apelativo de «adorado» referido al nombre del Señor, teniendo como trasfondo Flp 2, 11, pues el Señor ha recibido el «nombre que-está-sobre-todo-nombre», ante el cual «se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra y en lo profundo de los abismos». «Adorado», pues ha de entenderse en sentido fuerte. Sobre la importancia de este pasaje en el Niseno, cfr. L.F. MATEO-SECO,

somos llamados con otro nombre de los que se nos podrían aplicar. Si alguien es rico y noble de nacimiento, o de origen oscuro y pobre, o goza de celebridad por sus insignes dotes de sabiduría y dignidad, no se tienen en cuenta estas cualidades como posibles apelativos, pues sólo existe una denominación propia para aquellos que creen en Él: la de cristianos»³.

La expresión es fuerte. Sólo existe una denominación para todos: la de llamarse cristianos. Esto es lo más fuerte y radical en el nuevo camino inaugurado por Cristo. Gregorio inicia así la respuesta a la pregunta planteada por Olimpio sobre la naturaleza de la perfección cristiana. El párrafo citado constituye, pues, el fundamento de cuanto va a decir en este pequeño tratado en torno al más alto ideal de perfección cristiana. Es, por utilizar el lenguaje del ajedrez, el párrafo de apertura. De ahí su importancia.

A partir de aquí el libro presenta una estructura sencilla y un desarrollo lineal: lo más propio del cristiano es ser portador del nombre de Cristo, es decir, participar de este nombre; su perfección consistirá, pues, en llevar este nombre adecuadamente, haciendo vida propia lo que el nombre de Cristo significa. La búsqueda de la perfección cristiana tendrá, en consecuencia, una doble vertiente: considerar la importancia del don recibido —la comunión con Cristo significada incluso en la comunión con el mismo nombre—, y llevar una vida conforme a lo que este nombre significa, es decir, seguir e imitar a Cristo. De ahí que concluya: «Este nombre será nuestro maestro y nuestro guía hacia la vida»⁴. En coherencia con esto, el resto del tratado no es otra cosa que una explicación del significado del nombre Cristo.

Una teología del nombre

Es obvio que sólo puede captarse la profundidad de semejante argumentación, si se tiene en cuenta el relieve que adquiere en el pensamiento nicensino la teología del nombre. Mariette Canévet ha sabido

Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en la exégesis a Filipenses 2, 5-11 de Gregorio de Nisa, «Scripta Theologica» 3 (1971) 301-342.

3. *De perfect.*, GNO cit., 173, 15-174, 7.

4. *De perfect.*, GNO cit., 174, 22-23.

expresarlo con fuerza. Para Gregorio, el nombre de cristiano exige que se vea a Cristo en nosotros, pues no es el nombre el que crea el ser, sino al contrario, es la realidad subyacente la que puede ser reconocida en el nombre. Gregorio ilustra esta proposición diciendo que si uno se empeñase en llamar hombre a un árbol, no por eso se convertiría en hombre. Es preciso ser antes hombre para poder recibir el nombre de hombre⁵.

Gregorio insiste en que no hay nombre capaz de expresar la naturaleza divina, la cual es inefable e inabarcable. Como es sabido, éste es uno de sus principales argumentos contra Eunomio. Y sin embargo, afirma con la misma fuerza que la encarnación implica que Dios tiene un nombre humano. Gregorio desarrolla este pensamiento en el *Adversus Apollinarem* comentando Flp 2, 9. En su hermosa exégesis, Gregorio deja entrever la hondura con que concibe la unidad de lo humano y lo divino en Cristo:

«Cristo en cuanto hombre debía tener un nombre propio como convenía a la naturaleza humana. Por esta razón, en la anunciación del misterio divino hecha por Gabriel a la Virgen, la humanidad del Verbo fue llamada Jesús. La naturaleza divina es inabarcable por ningún nombre, pero las dos (naturalezas) se hicieron una por la unión; gracias a esto, Dios puede ser llamado por lo que pertenece a la humanidad, pues al nombre de Jesús se doblará toda rodilla y será un hombre sobre todo nombre (ἄνθρωπος ὑπὲρ πᾶν ὄνομα), cosa que pertenece a la Divinidad»⁶.

Jesús tiene el nombre que está sobre todo nombre y, al mismo tiempo, el Verbo tiene un auténtico nombre humano. Esta es la comunicación de nombres que se sigue de la estrechísima unidad personal entre lo humano y lo divino en Cristo. La exégesis nisena alcanza gran elevación poética y hondo rigor filosófico en sus *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*. En la primera Homilía al *Cantar*, comentando la frase *Tu nombre es unguento derramado* (Cant 1, 2), escribe refiriéndose al Verbo encarnado: «Cualquier nombre que pensemos, dice (la Esposa) en el que se conozca el nombre de tu divinidad, no significa el unguento mismo, sino que con los nombres teológicos indicamos algunas pequeñas reliquias del divino olor (...) El unguento divino, sea cual sea su

5. Cf. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse. Écrits spirituelles*, Paris 1990, p. 8.

6. *Ant. adv. Apollin.*, 21, GNO III, 158, 31-162, 5.

esencia, supera todo nombre y toda inteligencia»⁷. Parecidas expresiones encontramos en el comentario a la primera petición del padrenuestro: *santificado sea tu nombre*⁸.

La comunión con Cristo en el mismo nombre implica, pues, comunión con el nombre que está sobre todo nombre. Implica, por tanto, estrechísima unión con la persona del mismo Cristo. El cristiano recibe la comunión de este nombre adorable del Señor, significando así que participa de su misma vida. Si se tiene esto en cuenta, se comprende que no son hiperbólicas las afirmaciones nisenas a la hora de entender la comunión en el nombre de Cristo como un gran don que nos ha sido dado, una gracia que el mismo Cristo nos ha traído de arriba, un don excelso⁹. Se comprende también por qué Gregorio contesta a la cuestión sobre cómo vivir perfectamente la vida cristiana con un pequeño tratado sobre el significado del nombre de Cristo.

Significativamente, la consideración del nombre de Cristo es también la clave del pequeño escrito dedicado a hablar de la naturaleza de la vocación cristiana dedicado a Harmonio, que ya hemos mencionado¹⁰. El empeño del cristiano por vivir virtuosamente —argumenta Gregorio— no ha de ser otro que el de vivir conforme al significado del nombre del que es portador¹¹. E inmediatamente, como hace también en su carta a Olimpio, Gregorio pasa a desarrollar el significado del término Cristo¹², pues —escribe—, «si nuestra búsqueda nos encamina hacia el verdadero sentido de la confesión cristiana de fe, no queremos ser otra cosa que lo que se significa con el nombre (de cristiano)»¹³.

Subyace a toda esta argumentación, como ya se ha dicho, una clara toma de posición por parte de Gregorio en torno a la naturaleza de los nombres. Para Gregorio no es el nombre el que da su naturaleza a las

7. *In Cant I*, GNO VI, 37, 3-14.

8. *De oratione dominica*, III, GNO VII/II, 31, 1-33-17.

9. *De perfect.*, GNO cit., 174, 7-12PG 46, 252 B.

10. *De profess.*, GNO cit., 129-142.

11. *Ibidem*, 130, 20-131, 6.

12. En el *De professione*, Gregorio toma como eje del desarrollo de su pensamiento el nombre de Cristo en su concreto significado de unción regia (cfr. GNO cit., 133, 21-135, 21), mientras que en el *De perfect.*, entiende el nombre de Cristo en un sentido más amplio (cfr. *De perfectione*, 175, 14-178, 1).

13. *De profess.*, GNO cit., 131, 7-10.

cosas, sino que, por el contrario, es el ser de las cosas el que en cierto sentido está exigiendo un nombre. No es el nombre el que hace inteligible a las cosas, sino que es el ser de las cosas el que permite que sean reconocidas en el nombre, si éste es aplicado justamente¹⁴.

Mucho más importante que el nombre es el ser de las cosas, pues es éste —y no su denominación en el lenguaje humano— lo que las hace inteligibles. Los nombres no son más que el medio en el cual son conocidas las cosas. De ahí que, si la denominación es correcta, no es más que sencilla transparencia de lo que la cosa es. Gregorio subraya que los nombres no se fundamentan en las apariencias, sino en la misma verdad del ser, en la realidad misma.

En el *De perfectione* utiliza el siguiente ejemplo: una estatua de hombre o de caballo no es un hombre o un caballo, sino bronce o piedra. Y concluye: para ser portador de un nombre correctamente —sin que exista abuso en el lenguaje— es necesario que la naturaleza muestre que este nombre es el adecuado¹⁵. En el *De professione* utilizará un ejemplo de la literatura clásica muy conocido, para subrayar que para que la aplicación del nombre sea correcta no basta que con él se designe una simple apariencia de la realidad, sino que es necesario designar la realidad misma¹⁶. La consecuencia es clara: para ser llamado correctamente cristiano es necesario que la propia vida corresponda a lo que ese nombre significa¹⁷. Es palpable el interés pastoral de Gregorio: advertir que si el don de llamarse cristianos es excelso, mucho más importante es que la vida sea realmente cristiana, es decir, manifestación del mismo Cristo. La cita de Ga 2, 20, que nos saldrá al paso inmediatamente, remacha el

14. *De perfect.*, GNO cit., 177, 14-20.

15. *De perfect.*, GNO cit., 177, 21-178, 1.

16. Se trata de la mona que danzaba vestida de bailarina haciendo creer a los espectadores que era una mujer hasta que uno más avisado descubrió la superchería lanzándole unas almendras. El ejemplo está tomado de Luciano de Samosata, que lo utiliza como una parábola dirigida a aquellos filósofos cuya vida no coincide con sus palabras. Comenta Jaeger que Gregorio, en su invectiva contra los cristianos que no son coherentes con su vocación, ha podido utilizar la invectiva de Luciano contra los cínicos con tanta más razón por cuanto entiende la vida y las costumbres de los cristianos como una manera filosófica de vivir (*De prof.*, GNO cit., 131).

17. *De profess.*, GNO cit., 131, 12-133, 20.

pensamiento de que ser cristiano es morir a sí mismo y renacer en Cristo de forma que sea Cristo quien viva en nosotros.

El *iter* argumentativo de Gregorio es el siguiente: puesto que el nombre está subordinado a la realidad, cuando el Señor nos otorga el llamarnos cristianos, es porque nos hace participar de su mismo ser, designado adecuadamente con el nombre de Cristo, ya que éste es el nombre que recapitula los demás nombres del Señor. Al mismo tiempo, y dado que el nombre es directa referencia a la realidad, el llamarse cristiano exige vivir sinceramente conforme al significado de este nombre, esto es, exige expresar en la propia vida y en todos sus niveles los rasgos que se dan en la vida de Cristo.

La comunión en el nombre

He aquí cómo concreta Gregorio lo que significa expresar en la propia vida los rasgos de Cristo:

«En esto está situada, a mi parecer, la perfección de la vida cristiana: en estar en comunión con todos aquellos nombres en que se explicita el nombre de Cristo, en el alma, en las palabras y en los quehaceres de la vida, hasta el punto de mostrar en sí mismo la santificación perfecta —conforme al deseo de Pablo, en todo *el cuerpo, en el alma, y en el espíritu* (1 Ts 5, 23)—, evitando continuamente todo compromiso con el mal»¹⁸.

Para Gregorio, el nombre de Cristo designa la síntesis de todas sus perfecciones, de forma que todos los demás nombres del Señor no son otra cosa que explicitación de la infinita riqueza teológica contenida en el nombre de Cristo, que designa antes que nada su potestad regia¹⁹. Así pues, intentar vivir conforme al nombre de Cristo no sólo abarca toda la

18. *De perfect.*, GNO cit., 212, 17-213, 1.

19. «Puesto que la grandeza regia sobrepuja a toda dignidad, poder y principado, y con el nombre de Cristo se designa propiamente y antes que nada el poder regio (...), toda la fuerza del resto de los nombres está contenida en el nombre de reino. Por esta razón, quien conoce los elementos que están comprendidos como partes en el concepto de reino, comprende al mismo tiempo la potestad que los abarca. Ésta es la potestad regia, que es lo que se designa con el nombre de Cristo» (*De perfect.*, GNO cit., 176, 17.177, 7). Este mismo pensamiento se encuentra ampliamente argumentado en el *De profess.*, GNO cit., 133, 21-135, 21.

vida del cristiano, sino que abarca también todos los rasgos de Cristo, esto es, implica pertenencia total a su reino. Esto es lo que Gregorio entiende por seguimiento o imitación (μίμησις). Ésta no es otra cosa que, mediante el ejercicio de la propia libertad, estar en comunión completa con el significado completo del nombre de Cristo, desde lo más interior —como son los pensamientos— hasta en las acciones más externas, *en el cuerpo, en el alma y en el espíritu*.

Gregorio dedica el final del *De perfectione* a insistir en el carácter totalizante de este seguimiento, desarrollándolo en la forma trimembre que se hará habitual entre los cristianos: hay que seguir a Cristo en pensamientos, palabras y obras²⁰. Con estos tres campos Gregorio abarca toda la esfera de los actos humanos. Es necesario, escribe, que «todos nuestros pensamientos, dichos y hechos de tal forma estén dirigidos hacia la divina regla de aquellas nociones en que se explica el nombre de Cristo, que no pensemos nada, no digamos nada, no hagamos nada que se separe del sublime significado de estas nociones»²¹.

Así pues, por lo que respecta a la naturaleza de la vocación cristiana, Gregorio aparece aquí con una visión sencilla y omniabarcante. La perfección de la vida cristiana no consiste en otra cosa que en hacer realidad en nuestra vida el significado del nombre de Cristo. Este nombre —como desarrolla ampliamente en estos escritos que venimos comentando—, encierra a su vez el significado de todo lo bueno, de todo lo bello, de todo lo perfecto. Él es la síntesis de todas las perfecciones de Cristo. En él se incluyen incluso títulos que se pueden aplicar a su Divinidad.

El único mediador

La rotundidad de estas afirmaciones no es retórica, sino expresión sincera del cristocentrismo niseno. En el mismo lugar que venimos citando, Gregorio da una prueba elocuente de ello. Tras señalar que es todo el hombre y toda la actividad del hombre —pensamientos, palabras y obras— lo que debe estar en comunión con el significado del nombre

20. «Tres son los elementos que definen la vida cristiana: la acción, la palabra, el pensamiento» (*De perfect.*, GNO cit., 210, 5-6).

21. *De perfect.*, GNO cit., 210, 11-17.

de Cristo, afirma que fuera de Cristo no existe ningún bien. Quiere ello decir, en consecuencia, que la adquisición de la perfección se encuentra sólo en la unión con Cristo:

«Pablo dice que *todo lo que no procede de la fe es pecado* (Rm 14, 23). Siguiendo este razonamiento, podemos afirmar que todo aquello que no mira a Cristo, ya sean palabras, obras, o pensamientos, mira a lo que le es contrario. Ahora bien, quien está fuera de la luz y de la vida no puede menos de estar en las tinieblas y la muerte»²².

Gregorio prosigue desarrollando este pensamiento con aplicaciones concretas a diversas virtudes, y en la medida en que avanza sigue perfilándose el cristocentrismo de su doctrina espiritual. No sólo es todo el hombre el que debe estar dirigido a Cristo, sino que si hay en él algo que no esté dirigido al Señor ese algo está en comunión con el mal. Más aún, no sólo está en comunión con el mal, sino que es contrario a la misma naturaleza humana. La afirmación nisena no puede ser más comprometida y elocuente:

«Por lo tanto, si aquello que no es hecho, pensado o dicho según Cristo está unido a lo que es contrario al bien, queda clara esta consecuencia ineludible: que el hombre que se aparta del bien abandona a Cristo»²³.

La realización del bien y el destino del hombre tienen un solo nombre: Cristo. Quienes han estudiado la doctrina mística del Niseno saben bien que ésta gira en torno a la Divinidad, a la unión con Dios. En estos pequeños escritos, Gregorio subraya como quizás en ningún otro sitio que el hombre encuentra la unión con la Divinidad en su unión con Cristo. Todo el bien le viene al hombre de su unión con Cristo; todo el mal, de su abandono de Cristo.

San Pablo, maestro del seguimiento de Cristo

La veneración del Obispo de Nisa por San Pablo es inmensa, comparable a la que siente por Moisés. A ambos los encuentra como los

22. *De perfect.*, GNO cit., 210, 17-211, 4.

23. *De perfect.*, GNO cit., 211, 4-8.

modelos humanos más expresivos de su concepto de perfección espiritual. Pablo es ejemplo vivo de la constante carrera hacia Dios en una ascensión sin término, tema que es tan querido a Gregorio²⁴. Para Gregorio, Pablo es, sobre todo, el gran imitador de Cristo. Se trata de una imitación que abarca todo el ser del hombre, hasta el punto de que puede decir con toda verdad que ya no vive él, sino que es Cristo quien vive en él. Para Gregorio, las expresiones paulinas de 2 Co 13, 3 y Ga 2, 20 no son hiperbólicas, sino ajustada expresión de la realidad del alma de Pablo. He aquí cómo describe el seguimiento paulino de Cristo:

«Si tomamos a san Pablo como guía, tendremos un camino seguro para captar con claridad estas dos cosas que buscamos. Pues éste (Pablo) ha conocido en forma más exquisita que ningún otro qué es Cristo, y ha puesto de manifiesto en su modo de obrar cómo debe ser aquel que ha recibido su nombre. En efecto, imitó tan perfectamente al Señor que lo mostró grabado en sí mismo; con diligentísima imitación había transformado el modo de ser de su alma en el prototipo hasta el punto de que parecía que no era ya Pablo el que vivía y hablaba, sino Cristo quien vivía en él²⁵. Así lo dijo él mismo, que experimentaba gozosamente los propios dones: *Puesto que buscáis experimentar que en mí habla Cristo* (2 Co 13, 3); y *Vivo yo, ya no yo; es Cristo quien vive en mí* (Ga 2, 20)»²⁶.

Los textos elegidos por Gregorio para significar lo que entiende por imitación de Cristo son suficientemente elocuentes. Pertenecen, como es sabido, a las expresiones de más vehemencia mística que se encuentran en las epístolas paulinas. Así pues, quien quiera saber en qué consiste la imitación de Cristo —insinúa Gregorio— tiene un ejemplo cercano y concreto: Pablo. Se trata, pues, de seguir a Cristo como lo siguió Pablo; imitar a Cristo es tener a Cristo tan grabado en el alma que se pueda decir con la misma verdad que San Pablo que es Cristo quien

24. «Aquel divino Apóstol, grande y profundo de pensamiento, corriendo siempre hacia la virtud, no ha cesado jamás de tender siempre hacia más adelante» (*De vita Moysi*, I, GNO VII/I, 3, 14-17). Sobre la importancia de San Pablo en el Niseno, cfr. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique*, cit., 182-226.

25. No conviene pasar por alto la contenida fuerza mística que encierra esta frase del Niseno. La imitación de Cristo —que es el contenido de la lucha ascética del cristiano— desemboca en un vivir místico en Cristo. Algo parecido encontraremos en el *De instituto christiano*, GNO VIII/I, 84, 16-87, 2.

26. *De perfect.*, GNO cit., 175, 2-14.

vive en su seguidor. Y esto no sólo en la esfera moral, sino en toda la esfera de lo humano. El seguimiento de Cristo consiste en una auténtica y mística transformación en Él de la que se siguen profundas consecuencias morales, pero que no constituyen la parte más importante de la transformación en Cristo.

La imitación de la naturaleza divina

En realidad, esta doctrina nisena de la imitación de Cristo coincide con lo que en otros lugares importantes de su teología espiritual dice Gregorio en torno a la imitación de la divinidad. El Niseno habla innumerables veces de la imitación de la naturaleza divina como ideal del quehacer ascético y de la ascensión mística. Buen ejemplo de ello nos da en el *De vita Moysi*. También en este libro pone a San Pablo como ejemplo del caminar del hombre hacia Dios. Se trata de una ascensión que no tiene fin, en un *crescendo* continuo, que se suele denominar como *epéctasis* por parte de los estudiosos²⁷.

Esta insistencia en la unión con la divinidad como ideal místico ha podido solapar más de una vez su claro cristocentrismo. De hecho ambas perspectivas —cristocentrismo y teocentrismo— coinciden perfectamente en Gregorio. En el *De professione christiana*, el pequeño tratado que tiene como eje la imitación de Cristo, Gregorio dedica también unos párrafos a mostrar que el cristianismo es la imitación de la natura-

27. «Con respecto a la virtud, hemos aprendido del Apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite. Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó de tender hacia delante (cfr. Flp 3, 13), pues le parecía peligroso detenerse en la carrera, ¿por qué? Porque todo bien, por propia naturaleza, carece de límites (...) El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Esta es llamada con propiedad —y es realmente— todo aquello que implica su esencia. Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio, y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta. En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás» (*De vita Moysis*, I, GNO cit., 3-12-4, 15).

leza divina, haciendo patente con esto que, para él, imitar a Cristo e imitar la naturaleza divina son afirmaciones equivalentes.

El itinerario mental seguido aquí por el Niseno no ofrece lugar a dudas: no es posible que Cristo no sea justicia, pureza, verdad e independencia de todo mal. De igual forma no es posible ser cristiano —al menos llamarse cristiano con verdad— sin mostrar en sí mismo que se participa de estas afirmaciones. Y concluye con una definición abarcante: «El cristianismo es la imitación de la naturaleza divina»²⁸.

Imágenes de la Imagen

En la teología nisena de la mediación de Cristo reviste gran importancia el hecho de que el Logos es la *imagen* de Dios invisible que con la encarnación se ha nos hecho visible. El tema aparece largamente desarrollado en el *De perfectione* y entrelazado con el progreso ilimitado del hombre en la ascensión hacia Dios:

«Cuando Pablo llama a Cristo *Imagen del Dios invisible* (Col 1, 15) (...) nos enseña que Él es siempre el que es. Él es aquello que sólo conoce el que es, aunque el conocimiento humano se le aproxime en constante progreso *gustando las realidades de arriba* (cfr. Col 3, 2), ya que le excede siempre en igual medida»²⁹.

Sólo Dios sabe lo que Él es. La infinitud divina vertebrada todo este párrafo. Dios es infinito en sí mismo, argumenta Gregorio; el hombre —hecho a su imagen— no es infinito, pero tiene en cierto modo una capacidad infinita de crecer en el conocimiento de lo divino, porque el deseo y el amor de Dios crecen sin fin. Daniélou ha reunido numerosas formulaciones nisenas de gran vigor teórico y de gran belleza literaria, todas ellas convergentes hacia una proposición muy querida para Gregorio: «Encontrar a Dios consiste en buscarle sin cesar»³⁰. Sólo Aquel que es su Imagen perfecta sabe lo que Dios es.

28. Ἐπιφανισμὸς ἐστὶ τῆς θείας φύσεως μίμησις (*De profess.*, GNO cit., 136, 7-8).

29. *De perfect.*, GNO VIII/I, 194, 4-14.

30. He aquí cómo parafrasea J. Daniélou este argumento niseno: «Aquel que es infinito escapa por naturaleza a todo abarcamiento por parte de la inteligencia. Todo el deseo del bien que entraña esta ascensión no cesa jamás de extenderse a medida que

Al hablar de la encarnación, Gregorio insiste en que es su carácter de Verbo e Imagen del Padre lo que torna especialmente sabia y misericordiosa la economía divina de la encarnación como medio para conducir al hombre, imagen de Dios, hacia el conocimiento abismal de Dios³¹. Gregorio expresa cálidamente este pensamiento en el *De perfectione*:

«Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, *inenarrable* (Sal 11, 8) e *inefable* (2 Co 9, 15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible³² hasta el punto de hacerse igual a tí con la *forma* (Flp 2, 7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras en el principio»³³.

La concepción del hombre imagen de Dios es clave en el pensamiento teológico y ascético de Gregorio³⁴. El hombre ha sido hecho a imagen de Dios y por eso lleva en sí la llamada a conocerle y amarle; por eso también, su corazón, su deseo y su capacidad de progreso son, en cierto modo, infinitos. La salvación consiste en restituir al hombre a esa vocación primigenia en la que resplandecía su carácter de imagen de Dios. Por los sacramentos y la vida virtuosa, el hombre se reviste de la santidad de Cristo, Imagen del Dios invisible, y es así restituido a su primitivo carácter de imagen de Dios.

Éste es el *iter* mental de Gregorio, en el que la imitación de Cristo resulta así la cuestión fundamental. No existe otro camino hacia Dios, ni otro modelo que Aquél que es la Imagen prototípica del Dios invisible. Y una vez más nos sale al paso San Pablo en la pluma del Niseno: hemos de procurar imitar a Cristo, escribe, hasta el punto de que «noso-

avanza la carrera. Por esta razón, ver realmente a Dios es no encontrar hartura para el deseo. Es necesario, vuelto hacia Él, estar inflamado del deseo de verle más, porque es posible. Y así ningún límite podrá parar el progreso en la ascensión hacia Dios, porque ni la Belleza tiene límites, ni el crecimiento del deseo de Él podrá jamás ser frenado por ninguna hartura» (J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 304-305).

31. Cfr. *Orat. Cat. Magn.*, 8. Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, Paris (SCH) 2000. R. Winling, sigue en esta edición el texto de E. Mühlberg en GNO.

32. Nota M. Devailly que aquí Gregorio interpreta Col 1, 15 como referido a la humanidad de Cristo, apartándose de los teólogos alejandrinos, que lo aplican a la divinidad (M. DEVAILLY, o.c., 47).

33. *De perfect.*, GNO VIII/I 194, 14-195, 5.

34. Cfr. R. LEYS, *l'image de Dieu Chez saint Grégoire de Nysse*, Bruselas 1951. Cfr. también M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, esp. 986-988.

tros mismos seamos imagen de la Imagen al reproducir en nuestros actos, como en una imitación, el hermoso prototipo como hacía Pablo, convertido en imitador de Cristo por su vida virtuosa»³⁵. Cristo es la Imagen perfecta: «quien se conforma a ella, ése tal se hace también imagen del Dios invisible»³⁶.

La mediación de Jesucristo

La coincidencia de estas perspectivas encuentra su lógica perfecta, si se tiene en cuenta la cristología en que se asienta el pensamiento de Gregorio³⁷. En efecto, estas afirmaciones nisenas implican un claro concepto no sólo de la divinidad de Jesucristo y de su carácter de mediador, sino también de la naturaleza de esta mediación. Las afirmaciones «ser cristiano no es otra cosa que imitar a Cristo» y «el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina» son equivalentes, porque, al acercarse a Cristo, el hombre se acerca a la divinidad; al unirse a Cristo, se une con la divinidad.

Se ha hecho notar, no sin razón, que la firme defensa de la divinidad del Señor que realiza Gregorio está relacionada no sólo con las cuestiones doctrinales esclarecidas en Nicea, sino que también está relacionada con el núcleo más firme de su doctrina mística. Esta doctrina, en efecto, no es inteligible, si no es porque previamente ha tenido lugar la afirmación rotunda de la perfecta divinidad del Señor. Sólo si Jesús es Dios, se le puede entregar el amor supremo; sólo así se puede afirmar que la perfección cristiana consiste en la imitación de Jesús al mismo tiempo que se señala que la perfección cristiana no es otra cosa que la imitación de Dios.

Esto implica a su vez un concepto de la mediación de Cristo incompatible con el concepto eunominiano de mediación. En efecto, mientras que para Eunomio Jesús sería mediador por ocupar un lugar

35. *De perfect.*, GNO VIII/I, 196, 13-16.

36. *De perfect.*, GNO VIII/I, 197, 17-18.

37. He estudiado este asunto en *Cristología y doctrina espiritual en Gregorio de Nisa*, G. ARANDA, C. BASEVI, J. CHAPA (dirs.) *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, Pamplona 1994, 511-531.

intermedio entre Dios y los hombres —como un escalón intermedio entre el suelo y el plano siguiente—, para Gregorio, Jesús es mediador por ser a la vez perfecto Dios y perfecto hombre en estrechísima unión personal. Por esta razón, quien se une con la humanidad de Jesús se une al mismo tiempo con Dios. Diciéndolo con imágenes de la tradición agustiniana, Jesús es el camino, porque Él es, a la vez, el término.

Desde aquí se comprende la coherencia del comentario niseno al *Cantar de los Cantares*, centrado todo él en el canto a los desposorios de Cristo con la naturaleza humana, al mismo tiempo que se hace la descripción de la ascensión mística del alma hasta la unión con la divinidad en esa *epéktasis* infinita que tan bien supo describir el Cardenal Daniélou³⁸. Y es que es en el encuentro con Cristo donde el hombre se encuentra con la divinidad. Por eso da lo mismo decir que la perfección cristiana es la imitación de Dios o la imitación de Cristo. La figura de San Pablo, propuesto como modelo tanto en el *De perfectione* como en el *De vita Moysi*, es suficientemente expresiva.

En *De perfectione*, Gregorio dedica unos densos párrafos a describir esta mediación de Cristo. En ellos encuentra el lector la razón de que cristocentrismo y teocentrismo sean coincidentes en la doctrina espiritual de Gregorio de Nisa. Cristo es el Mediador de Dios y de los hombres, Aquél que «por sí mismo une a Dios al género humano»³⁹. No es un ser intermedio que simplemente acerque a Dios, sino que acerca a Dios por sí mismo, en sí mismo, ya que el hombre, al unirse a Cristo, se une a Dios. Por esta razón es acreedor del amor supremo.

Gregorio relaciona la forma en que Cristo ejerce la mediación con el modo en que ha conseguido la salvación para los hombres. También la salvación ha sido conseguida, precisamente porque Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre; el Mediador ha reconciliado por sí mismo, en su persona, a los pecadores con la verdadera y única divinidad⁴⁰. Se refiere el Niseno antes que nada a lo que ya viene siendo argumento universalmente utilizado en las controversias cristológicas de su época: «lo que no fue asumido, no fue curado». La clave de la soteriología se

38. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, cit., 291-307.

39. *De perfect.*, GNO cit., 204. 18-19.

40. *De perfect.*, GNO cit., 205, 20-21.

encuentra en la comunión que tiene Cristo tanto con la divinidad como con nuestra humanidad.

En el lugar que venimos comentando, esto aparece suficientemente explícito. He aquí cómo describe la forma en que Cristo nos une a Dios:

«Tomando por medio del cuerpo y del alma las primicias de la naturaleza común, las hizo santas, y las conservó en sí mismo libres de toda contaminación de malicia, para unirlas incorruptas al Padre de la incorrupción y atraer así todo lo que le es afín y le está emparentado por naturaleza, y llevar a los que habían sido rechazados a la adopción de hijos de Dios, y a los enemigos de Dios hacia la participación de la divinidad»⁴¹.

Esto es lo que Gregorio quiere decir cuando insiste en que Cristo nos ha salvado por medio de su persona, en su persona. Él nos atrae hacia Sí, porque antes ha tomado nuestra misma naturaleza en su cuerpo y en su alma, haciendo santa y pura a esta naturaleza, y uniéndola en Sí mismo a Dios en unión personal. E inmediatamente añade Gregorio: por nuestra unión con Él a través de lo humano, el Mediador nos hace entrar en la participación de su propia divinidad, y nos otorga la adopción de hijos.

Sin embargo, Gregorio recuerda inmediatamente que esta identificación con la incorrupción del Mediador no tendrá lugar sin la colaboración humana. Es necesario imitar, en la medida de lo posible, la inocencia y la *apáttheia* propias del Mediador. Esta imitación tiene lugar, como viene diciendo, por la manifestación en nuestros pensamientos, palabras y obras de la vida del Salvador, como se ve nítidamente en el ejemplo de San Pablo. Pero todo esto tiene lugar, además, de una forma misteriosa en la que ocupa un lugar destacado la recepción de los sacramentos.

La economía sacramental

Al llegar a este punto del *De perfectione*, Gregorio utiliza una serie de comparaciones que no pueden menos de evocar a los predicadores del

41. *De perfect.*, GNO cit., 206, 1-9.

barroco. Así sucede con la comparación de la corona de espinas: de aquellos que el pecado había transformado en espinas, Cristo ha hecho una corona de gloria, al transformar en su Pasión las espinas en gloria y honor mediante sus padecimientos. Nosotros, que éramos corona de espinas, nos insertamos en el centro de esta corona de gloria por la comunión de su cuerpo⁴².

J. Daniélou ha mostrado sobreabundantemente cómo en la doctrina espiritual de Gregorio van unidas la vida sacramental, el esfuerzo ascético por parecerse a Cristo en pensamientos, palabras y obras y la descripción de las diversas etapas en la ascensión del alma hacia Dios⁴³. El seguimiento de Cristo no es para Gregorio exclusivo esfuerzo ascético, sino también y antes que nada don divino que se otorga especialmente a través de los sacramentos. Como observa Daniélou, para Gregorio, toda la vida espiritual está inmersa en la vida sacramental que la alimenta. Esto se manifiesta especialmente en los tres sacramentos de la iniciación cristiana⁴⁴. En el libro que estamos estudiando más de cerca, el término usado con mayor frecuencia para describir el ideal cristiano es el de seguimiento, imitación, *mimesis*. Es la misma palabra que usa Gregorio frecuentemente para referirse a la participación en la vida de Cristo mediante los sacramentos.

Así se ve con especial claridad en los capítulos 33-36 de la *Oratio Catechetica magna*. Srawley y Barbel han hecho notar la importancia que en este pequeño resumen de la fe cristiana otorga el Niseno a la acción redentora de Cristo, y a la participación del cristiano en ella⁴⁵. Es en el contexto bautismal y eucarístico, al comentar la triple inmersión bautismal, donde Gregorio dedica el mayor espacio a mostrar que la imitación de Cristo incluye necesariamente la vida sacramental⁴⁶. Lo mismo sucede con los capítulos dedicados a la Eucaristía, donde Gregorio subraya que la unión de nuestro cuerpo con el cuerpo resucitado de

42. Cfr. *De perfect.*, GNO cit., 207, 1-2.

43. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, cit., 23-35.

44. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, cit., 25-26.

45. Cfr. J. H. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of Gregory of Nissa*, Cambridge 1956, esp. notas de la p. 129; J. BARBEL, *Gregor von Nyssa. Die grosse katechetische Rede*, Stuttgart 1971, esp. nts 288ss.

46. Cfr. *Or. Cat. Magn.*, cp. 35 (ed. SCh 302-314).

Cristo mediante la comunión es causa de nuestra futura resurrección⁴⁷. Gregorio habla incluso de la imitación —de la participación— del hombre en los misterios de la vida del Señor.

Como ha hecho notar Winling, para Gregorio la apropiación personal de la salvación operada por Cristo tiene lugar mediante los sacramentos, la fe y la conducta moral⁴⁸. Gregorio relaciona esta apropiación con los sacramentos ya que en ellos tiene lugar una eficaz comunión con los misterios de Cristo. Lógicamente dos sacramentos se destacan en esta perspectiva: el bautismo y la eucaristía, tan estrechamente relacionados con el misterio de la muerte y resurrección del Señor. Se trata de un tema recurrente en Gregorio y que es tratado con amplitud en la tercera parte de la *Oratio Catechetica*.

Gregorio inicia el tratamiento del tema considerando el bautismo como *παλιγγενεσία* y planteándose una pregunta que de hecho es una objeción a toda la teología sacramental: ¿cómo es posible que un lavado con agua sea causa de vida eterna? ¿De dónde le viene al agua tanto poder? La fuerza del bautismo —responde— radica no sólo en el agua, sino en las oraciones dirigidas a Dios, en las súplicas para obtener la gracia, en el simbolismo del agua y en la fe⁴⁹. En la homilía *In baptismum Christi*, al explicar el efecto espiritual que produce el bautismo, llama la atención, además, sobre el poder de la bendición sacerdotal. Es en este contexto donde encontramos el párrafo nisenense más denso sobre la naturaleza del sacerdocio ministerial⁵⁰.

Precisamente porque hace descansar la eficacia de la acción sacramental primordialmente en la acción divina, Gregorio añade inmediata-

47. Cfr. *Or. Cat. Magn.*, cp. 37 (ed. SCh 294-296).

48. Cfr. R. WINLING, *Introduction*, en Grégoire DE NYSSE. *Discours Catéchétique*, 31 SCh, Paris 2000.

49. Cfr. *Or. Cat. Mag.*, 33 (ed de SCh, 294-296).

50. Sucede —argumenta el Nisenense— lo que con el pan: antes de la bendición sacerdotal es pan común y, tras ella, se convierte en el cuerpo de Cristo. «Este poder de la palabra torna al sacerdote augusto y honorable, segregado de la comunidad por la novedad de la bendición. Pues siendo ayer y en el tiempo anterior uno de la plebe, de repente es presentado como jefe, presidente, maestro de la religión, mistagogo de los misterios ocultos. Y realiza estas cosas sin haber cambiado en el aspecto exterior, sino permaneciendo en apariencia lo mismo que era, pero habiendo sido transformada su alma en algo mejor por una invisible fuerza y gracia» (*Hom. in diem luminum*, GNO IX, 225, 25-226, 5. En PG *Hom. in Baptismum Christi*, PG 46, 581 C).

mente que Cristo está presente en esta acción argumentando que el mismo Cristo ha prometido esta presencia. El nuevo nacimiento en Cristo que tiene lugar en el bautismo es posible gracias a su presencia en la acción sacramental⁵¹. Esta presencia eficaz de Cristo hace que el hombre participe también en los misterios de su vida. En este contexto el término *mímesis* es repetido con insistencia, dejando claro que el seguimiento es una imitación, que esta imitación implica no sólo tener los mismos sentimientos que Cristo, sino participar también en los misterios de su vida.

El descenso al agua bautismal y la triple inmersión —argumenta—, entrañan otro misterio. El camino de nuestra salvación recibe su eficacia no tanto de la enseñanza cuanto de los actos de Aquél que se ha hecho hombre con el fin de salvar por medio de la carne que ha asumido y deificado todo aquello que era pariente de esa carne. Esta es la razón por la que era necesario encontrar un modo que hiciese posible que los actos realizados por quien le sigue tengan una cierta afinidad con los actos de Aquél que es el guía. Ahora bien, nuestro Salvador experimentó la muerte y la resurrección; era conveniente que quien le sigue se incorpore a este misterio de forma simbólica, pero real. Se trata de una imitación misteriosa, que tiene lugar por el poder de Cristo y por las disposiciones morales de quien se sumerge en las aguas bautismales. Pero es una imitación real, que produce una purificación real y una nueva vida real⁵².

Winling hace notar comentando este pasaje que Gregorio da mucha más importancia a los hechos de la vida de Cristo que a su misma doctrina. Gregorio destaca que estos hechos son salvación, y se esfuerza por mostrar cómo su eficacia llega a todos nosotros en la medida en que seguimos a Cristo y le imitamos recorriendo su propio camino de muerte y resurrección⁵³. Igual firmeza encontramos en los capítulos dedicados a la Eucaristía. Gregorio argumenta aquí que la unión de nuestros cuerpos con el cuerpo de Cristo nos hace participar de su inmortalidad. La fuerza de la bendición sacerdotal transforma el pan en

51. *Or. Cat. Mag.*, 33 (ed de SCh, 296-298).

52. Cfr. *Or. Cat. Mag.*, 35, (ed. SCh 302-312).

53. Cfr. R. WINLING, Grégoire DE NYSSE. *Discours Catéchétique*, cit., 302, nt. 2.

el cuerpo de Cristo; mediante la comunión, ese cuerpo se siembra en el cuerpo de los creyentes y los une consigo otorgándoles la inmortalidad⁵⁴.

Cristo, Unigénito y Primogénito

Desde esta perspectiva sacramental de la teología nisena adquiere una nueva dimensión la hondura con que Gregorio concibe el Primado de Cristo. Y viceversa: el seguimiento y la imitación de Cristo cobran una nueva perspectiva si se consideran desde Cristo, a quien seguimos y a cuya imagen nos conformamos. En efecto, la fuerza y la profundidad con que ha de entenderse la imitación de Cristo encuentran su equivalente en la forma en que se dice de Cristo que es el primogénito de toda la creación y el primogénito de entre muchos hermanos. Nuevamente nos sale al paso la grandeza teológica de Gregorio. Esta grandeza se encuentra intensamente presente incluso en sus más breves escritos ascéticos. Así sucede con el *De perfectione*. En él encontramos unos densos párrafos dedicados al primado de Cristo. La naturaleza de este primado alumbra la profundidad con que ha de entenderse la imitación de Cristo.

Jesucristo es el primogénito de la creación, argumenta Gregorio. Él es a la vez Unigénito y Primogénito. Es Unigénito en cuanto Verbo, y Primogénito en cuanto hombre. El Verbo existiendo cabe el Padre antes de todos los siglos es Unigénito; el Verbo hecho carne se ha convertido en primogénito de toda criatura que en el tiempo ha nacido en Cristo⁵⁵. Las frases de Gregorio son de una exactitud teológica envidiable, uniendo al mismo tiempo 1 Co 15, 20 y Rm 11, 26:

«Relacionemos el sentido en que sabemos que se le llama primogénito de entre los muertos y primogénito entre muchos hermanos, con la manera en que sabemos que es primogénito de la creación. Es primogénito de entre los muertos aquel que ha sido hecho *primicias de los que duermen* (1 Co 15, 20), para abrir a toda carne el camino hacia la resurrección (1 Ts 4, 13). *Por medio del nacimiento de arriba, que tiene lugar por el agua y el Espíritu* (Jn 3, 3-5), Él nos hace *hijos del día e hijos de la luz* (1 Ts 5, 5) a nosotros, que antes éramos *por naturaleza hijos de la ira* (Ef 2, 3). El nos muestra en la corriente del Jordán el camino

54. Cfr. *Or. Cat.*, 37, ed. SCh 314-324.

55. *De perfect.*, GNO cit., 200, 4-201, 3.

de este nacimiento: atrae hacia sí —que es primicia de nuestra naturaleza—, la gracia del Espíritu para convertir en hermanos del que ha sido engendrado el primero por el agua y el Espíritu a todos aquellos que son engendrados a la vida por medio de esta regeneración espiritual»⁵⁶.

Nuestro Señor habló en la última Cena de nuestra unión con Él utilizando la analogía de la vid y los sarmientos (cfr. Jn 15, 1-8). Es la misma idea que subyace en este párrafo: el Verbo, hecho hombre, atrae hacia Sí a todos los hombres, y les transfunde su propia vida. Él fue bautizado primero, para hacernos partícipes de su santificación y de su Espíritu. La acción del Espíritu y la identificación sacramental con Cristo aparecen aquí estrechamente relacionadas. Esta identificación con Cristo consiste en que Él nos atrae hacia Sí y hace que nazcamos a su imagen y semejanza. Él nació del Espíritu; nosotros también nacemos del Espíritu. El bautismo concebido como una *palingenesia* cobra así todo su relieve teológico. Esta *palingenesia* en Cristo le convierte en primogénito en el más radical y fuerte de todos los sentidos. Y es que la nueva criatura no sólo es engendrada a imagen y semejanza de Cristo, sino que es engendrada en Él:

«De igual manera, tampoco nos apartamos de la interpretación ortodoxa al reconocer a Cristo como primogénito de la criatura engendrada en Él. En efecto, puesto que *la vieja criatura ha pasado* (2 Co 5, 17), corrompida por el pecado, la nueva creación de la vida —que consiste en un nuevo nacimiento y en la resurrección de entre los muertos— se convierte necesariamente en el camino para aquellos que han perecido. Su jefe, *el autor de la vida* (Hch, 3, 15) es llamado justamente —y es— primogénito de la creación»⁵⁷.

No debemos pasar por alto la insistencia de Gregorio en el uso de la preposición «en». La nueva criatura ha sido engendrada «en» Cristo, recibe un nuevo nacimiento «en» Cristo y resucita «en» Él. Él es, en sentido profundo, primogénito de toda la creación, pues todo tiene vida en Él. Gregorio concluye así este tema:

«Por tanto, si nosotros por la misma regeneración del agua y del Espíritu hemos sido hechos hermanos del Señor, el cual se ha convertido por nuestra

56. *De perfect.*, GNO 201, 3-202, 5.

57. *De perfect.*, GNO cit., 202, 13-19.

causa en primogénito entre muchos hermanos, síguese que es lógico que en los rasgos de nuestra vida mostremos nuestro parentesco con Él, que es el Primogénito de la creación, y que se revistió de la forma de nuestra vida. Ahora bien, ¿qué rasgos de su forma nos enseña la Escritura? Hemos dicho muchas veces que *Él no cometió pecado, ni se encontró engaño en su boca* (1 P 2, 22). En consecuencia, si queremos mostrarnos hermanos de Aquél que nos ha guiado a un nuevo nacimiento, será la inocencia de vida la que dará testimonio de nuestro parentesco con Él, pues ninguna mancha nos apartará de la unión con la pureza. El Primogénito es, además, justicia, santificación, amor, redención, y otras cosas parecidas. Si nuestra vida estuviese sellada con estas características, daremos tales señales de la nobleza de nuestro nacimiento, que quienes las vean en nuestra vida atestiguarán nuestra fraternidad con Cristo. Él mismo es quien nos ha abierto la puerta de la resurrección, y por esta razón se ha convertido en primicias de los que duermen⁵⁸.

Los más importantes trabajos sobre la doctrina espiritual de Gregorio de Nisa ponen de relieve el lugar que la figura de Cristo encuentra en ella. Sin embargo, a mi modesto entender, es necesario otorgar aún más importancia al concepto de μίμησις de Cristo y al lugar que, en el pensamiento niseno, ocupa la economía sacramental. W. Völker le dedicó cinco páginas⁵⁹, señalando que, para Gregorio, μίμησις Θεοῦ y μίμησις Χριστοῦ forman como un doblete. Esta imitación de Dios, que, según W. Völker, constituye para Gregorio la esencia del cristianismo⁶⁰, es lógica consecuencia del hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios: precisamente porque está hecho a imagen, el hombre debe imitar a su ejemplar. W. Völker no se detuvo a analizar con detalle qué entiende Gregorio por imitación o seguimiento de Cristo.

R. Leys, al citar pasajes preciosos del *De perfectione* y del *De professione* no deja de anotar que el alma recupera la imagen de Dios per-

58. *De perfect.*, GNO cit., 203, 8-204, 5. Gregorio está aludiendo a la resurrección del Señor y a las resurrecciones que obró durante su vida terrestre, p. ej., la de Lázaro o la del hijo de la viuda de Naín. Con estas resurrecciones mostró el Señor su poder para resucitarnos. Idéntico argumento en la *Oratio Catechetica*, 12: «en lo que atañe al hecho de que Dios se nos ha manifestado en la carne, tenemos por prueba suficiente de la manifestación de la divinidad los milagros considerados en sus efectos...» (ed. SCh, 210).

59. W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als mystiker*, Wiesbaden 1955, 269-274.

60. Völker cita la conocida frase del *De professione*: el cristianismo ἐστὶ τῆς θείας φύσεως μίμησις, bajo el elocuente epígrafe de *Nachfolge Gottes bzw. Nachfolge Christi als Hauptaufgabe der Vollkommenen* (op. cit., 270).

didada por el pecado precisamente al revestirse de Cristo⁶¹. J. Daniélou puso de relieve la importancia del seguimiento de Cristo indirectamente, al tratar del papel de los sacramentos —sobre todo del bautismo— en los comienzos del caminar cristiano⁶².

El vigor intelectual y la fuerte inspiración mística de obras como el *De vita Moysis* o las homilías *In Canticum* dejan en la penumbra otros escritos espirituales del Niseno más breves, pero no menos importantes. Entre estos escritos se destacan los dedicados a tratar qué es el cristianismo y en qué consiste la perfección cristiana. Se trata, como es bien sabido, de escritos breves, pero de una gran riqueza. Quizás más importante aún sea el hecho de que Gregorio haya estructurado su respuesta a la cuestión de cuál es la naturaleza del cristianismo o en qué consiste la perfección cristiana en torno al significado del nombre de Cristo, por estimar que la tarea del cristiano no debe ser otra que el seguimiento de Cristo, la μίμησις τοῦ Χριστοῦ. Leídas desde este convencimiento, las homilías *in Canticum* encuentran una más honda comprensión cristológica, y la doctrina nisena una más perfecta unidad.

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

61. «Par cette conformité avec Jésus-Christ l'âme redevient donc à l'image et recouvre la vraie vie» (R. LEYS, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, «Studia Patristica» II/2, Berlin 1957, 501-502).

62. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, cit., 25-35.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.