

CRISTO EN LAS HOMILÍAS «DE BEATITUDINIBUS» DE GREGORIO DE NISA

Lucas F. MATEO-SECO

Las ocho homilías sobre las Bienaventuranzas forman un conjunto armónico doctrinal y exegético, en el que el Obispo de Nisa muestra su buen hacer retórico. J. Daniélou sitúa su composición en la primera época de Gregorio, es decir, antes de la muerte de Basilio¹. Nos encontramos, pues, antes del 379. G. May matiza esta propuesta, sin retrasar por eso la fecha de composición de las homilías que nos ocupan². También M. Canévet sitúa las homilías sobre las bienaventuranzas entre las obras de juventud de Gregorio, es decir, en el período anterior al a. 379³. Cl. Moreschini también considera estas homilías como anteriores al a. 379⁴. En cualquier caso, parece fuera de dudas que estas homilías están escritas antes de que Gregorio entrase en la refutación de Eunomio, entre otras razones, porque en el *Contra Eunomio* el apofatismo aparece mucho más subrayado.

En lo que respecta a la Cristología, el pensamiento de Gregorio aparece ya nítidamente formulado tanto en el aspecto exegéti-

1. J. DANIELOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, «Studia Patristica» VII, 159-169, esp. 160-161. Daniélou se apoya sobre todo en argumentos internos que parecen confirmar el nexo existente entre el *De virginitate* —que puede datarse en el a. 371— con el *De mortuis*, las *Homilías sobre el Padrenuestro* y las *Homilías sobre las Bienaventuranzas*. J. Daniélou se apoya fundamentalmente en los elementos comunes a estas obras y que en escritos posteriores no vuelven a aparecer. J. Daniélou propone como probable fecha de composición de estas homilías los años 374-376 ó quizás el 378.

2. G. MAY, *Die Chronologie des Lebens und der Werke der Gregor von Nyssa*, en M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique*, Leiden 1971, 51-67, esp. 56. D. Balás sigue este planteamiento en lo que a nuestro campo se refiere (cfr D.L. BALÁS, *Gregor von Nyssa*, en «Theologische Realenzyklopädie» XIV, 175).

3. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, París 1983, 9-10.

4. CL. MORESCHINI, *Opere di Gregorio di Nisa*, Turín 1992, 102.

co como en el aspecto teológico. Más aún, como observa M. Canévet, la doctrina mística de Gregorio en torno a Cristo ya está presente con fuerza en estas homilías⁵. En efecto, se encuentran ellas con párrafos de una gran densidad y vibración en los que Cristo es presentado como justicia de Dios y bienaventuranza del alma.

Estas homilías nisenas siguen paso a paso las Bienaventuranzas, intentando exponer la doctrina contenida en ellas con una sencillez que la haga accesible al gran público. El tema de estas homilías es la consideración de las bienaventuranzas. Sin embargo, la observación de M. Canévet está plenamente justificada: el centro de la consideración nisenas lo ocupa Cristo como bienaventuranza del alma. Puede decirse que estas homilías aportan suficientes elementos como para hablar de una cristología subyacente a ellas.

LOGOS Y KYRIOS

Desde el comienzo mismo de la primera homilía, Gregorio hace notar intencionadamente la unidad y divinidad de Cristo insistiendo en que quien habla es el mismo Logos y el Señor. He aquí algunos ejemplos. Jesús sube para exponer las bienaventuranzas. Comenta Gregorio en el exordio de la primera homilía:

«¿Quién hay en esta asamblea que sea discípulo del Logos y suba junto con Él de los pensamientos terrenos al monte espiritual de la más alta contemplación?»⁶.

«Puesto que el Señor (*Kyrios*) sube al monte, oigamos a Isaías (Is 2, 3) que clama: *Venid, subamos al monte del Señor (Kyrios)*»⁷.

Gregorio presenta las bienaventuranzas concatenadas entre sí, como una escala por la que se sube a lo más alto de la contemplación. Allí en lo alto del monte, *Dios Verbo* explica a quienes han subido con Él en qué consiste la bienaventuranza⁸. Tengamos áni-

5. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, DSp VI, 974.

6. Hom I, GNO VII/II, 4-5; PG 44, 1193 B.

7. Hom I, GNO VII/II, 11-12; PG 44, 1196 A.

8. «...αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος...» Hom I, GNO VII/II, 2-3; PG 44, 1193 C.

mo, insiste Gregorio, porque quien nos llama a lo alto del monte es Aquél *que tomó sobre sí todas nuestras debilidades* (cfr Is 35, 4), es decir, el «Verbo» hecho hombre. Que ese «Dios Verbo», dice Gregorio concluyendo el exordio, abra su boca y nos muestre esas cosas tan sublimes que ya el mero hecho de oírlas constituye una auténtica bienaventuranza⁹.

En estas Homilías, Gregorio se refiere casi siempre a Jesús, que es quien pronuncia las bienaventuranzas. Pero se refiere a Él utilizando los títulos de *Kyrios* o *Logos* con una insistencia notable. Estos dos nombres están utilizados en una mayoría abrumadora incluso para designar los más sencillos acontecimientos de la Humanidad de Nuestro Señor¹⁰. Y es que, desde el punto de vista argumentativo, le interesa tener pronta y viva en el destinatario de las homilías la conciencia de que Jesús es Dios, *Kyrios* y *Logos*. Y no sólo por la importancia que es necesario atribuir a las palabras de Jesús, que invitan al difícil desprendimiento de lo terreno y a ascender constantemente hacia lo elevado, sino para concretar el contenido de esas bienaventuranzas cuya riqueza teológica está desentrañando. El *iter* argumentativo de Gregorio puede sintetizarse así: Dios mismo —y sólo Él— es la bienaventuranza. Cuando Cristo invita a seguir el camino de las bienaventuranzas está realizando una invitación a seguirle, a estar unido a Él, que es Dios. Dicho de otra forma, está haciendo una invitación al amor supremo. Ni una ni otra invitación podrían ser hechas con verdad, si Cristo no fuese realmente Dios.

La exhortación a la bienaventuranza es una llamada a la divinización. Baste citar este comentario en torno a la llamada a la misericordia. La Escritura, argumenta Gregorio, llama misericordia al poder de Dios. «Si, pues, el nombre de misericordia conviene a Dios, ¿a qué otra cosa te exhorta este discurso, sino a que te conviertas en Dios, como quiere que se reviste (μορφωθέντα) de una propiedad de la divinidad?»¹¹.

El pensamiento de Gregorio se muestra aquí de una gran coherencia y unidad. Nada de ideas abstractas, sino fe concreta en

9. Hom I, GNO VII/II, 78, 21-24; PG 44, 1196 A-B.

10. Cfr p.e., Hom I, GNO VII/II, 84, 16-19; Hom II, GNO VII/II, 96, 26-28: PG 44, 1201 C y 1209 B.

11. Hom V, GNO VII/II, 124, 24-125, 3, PG 44, 1249 B.

Dios y en su Hijo, Jesucristo, Señor y Logos. Dios es la vida, la felicidad, la misericordia. La exhortación a revestirse de misericordia es, por tanto, una exhortación a vivir en la comunión con el que es Bienaventurado por sí mismo. El uso del verbo *μορφώω* es aquí de una gran significatividad. Es el término utilizado por San Pablo en Filip 2, 5-11 para referirse a la encarnación. Gregorio cita por extenso este texto en estas homilías. Así pues, el revestirse de una propiedad (*ιδιόμα*) de la Divinidad ha de tomarse en toda su radicalidad.

IMPORTANCIA DE LA REVELACIÓN TRINITARIA

De ahí, la importancia de no errar en el conocimiento de las «propiedades» de la divinidad. Errar en el concepto de Dios llevaría al mismo tiempo una grave equivocación en torno al hombre y a la naturaleza de la bienaventuranza. Ese error influye decisivamente a la hora de elegir el camino que conduce a la felicidad. Gregorio está pensando no en la Divinidad presentada por los filósofos griegos, sino en el Dios Trinitario que se ha revelado en Cristo, en esa Deidad venerable que se da en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo:

«La idea de la Divinidad se halla naturalmente en todos los hombres, pero en el no reconocimiento del verdadero Dios se origina un error en lo que se busca. En efecto, unos adoran la verdadera Divinidad que se contempla en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; otros, dejándose llevar por falsas opiniones, se han equivocado colocándola en la criatura. Y así el haberse desviado de la verdad en poco abrió la puerta a la impiedad. Lo mismo sucede en lo que proponemos a nuestro estudio: si no seguimos el verdadero sentir, recibiremos un daño no pequeño al apartarnos de la verdad»¹².

Es de gran relevancia teológica el hecho de que en estas homilías encontramos una clara doctrina pneumatológica¹³. Y es que

12. Hom V, GNO VII/II, 125, 19-29; PG 44, 1249 D-1252 A.

13. Cfr p.e., Hom III, GNO VII/II, 109, 16-19; Hom V, GNO VII/II, 122, 10-12; 23-25; 125, 19-24; Hom VII, GNO VII/II, 150, 16-20 (PG 44, 1132 A-B; 1245, C; 1248 A; 1249, D; 1280, A).

para Gregorio, puesto que la bienaventuranza es el mismo Dios, es importante hablar de ese Dios en su realidad completa, es decir, en su misterio trinitario, pues el hombre alcanza la felicidad precisamente en la comunión con Quien es la misma bienaventuranza y se ha manifestado al hombre de forma trinitaria: enviando a su Hijo y a su Espíritu. La unión con Dios tiene lugar en Cristo mediante el Espíritu. Gregorio habla explícitamente de la inhabilitación del Espíritu en el alma¹⁴.

Las homilías sobre las bienaventuranzas son decididamente cristocéntricas y teocéntricas. Cristo es la misma bienaventuranza, porque es el Verbo hecho hombre —abajado hasta nuestra pobreza— para que nosotros, compañeros suyos en la situación humana, por estar unidos a Él podamos alcanzar la felicidad que es Él mismo.

EL ANONADAMIENTO DEL VERBO

La primera bienaventuranza está dirigida a los pobres de espíritu. Gregorio tiene un gran interés en convencer de la necesidad del desprendimiento de los bienes terrenos. Es de gran importancia para su doctrina ascética y para el desarrollo del ideal monástico tan fuertemente defendido por Macrina y Basilio¹⁵. Como se ve en esta homilía, Gregorio entiende por pobreza de espíritu un ideal que abarca toda una efectiva renuncia a sí mismo, desde el abandono de las riquezas materiales hasta el desprendimiento del propio impulso a la autoafirmación¹⁶.

«Pienso que el Verbo llama pobreza de espíritu a la humildad¹⁷ voluntaria. El Apóstol nos propone como ejemplo esta pobreza de

14. «El Padre y yo vendremos a Él, y haremos morada en Él, pues el Espíritu Santo habitará primero en Él» (Hom IV, GNO VII/II, 122, 23-25, PG 44, 1248 A).

15. Gregorio tiene como ideal la forma en que Emelia, Macrina y Basilio han vivido el desprendimiento de sí mismos y de los bienes terrenos, que los poseyeron en abundancia y los repartieron generosamente. Cfr p.e., S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina*, 11; *Elogio de Basilio*, 16-21 (L.F. MATEO-SECO (ed.), *Vida de Macrina y Elogio de Basilio*, Madrid 1995, 63-66; 129-134).

16. Cfr p.e., Hom I, GNO VII/II, 83, 6-17; PG 44, 1200 D

17. No estar satisfecho de sí mismo, no estimarse por encima de nadie. La *ταπεινοφροσύνη* es definida por S. Gregorio de Nacianzo como no estar satisfecho de

Dios (τὴν τοῦ Θεοῦ πτωχείαν) cuando dice: *El cual, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que nosotros nos enriqueciésemos con su pobreza* (2 Cor 13, 9)¹⁸.

Llama *pobreza de Dios* a la encarnación. Nos hacemos ricos con la pobreza de Dios, porque esta pobreza —este abajamiento— nos permite a nosotros, si nos abajamos, imitar a Dios y revestirnos «de su forma bienaventurada»¹⁹. Gregorio utiliza aquí el sustantivo *μορφή*, y esto le lleva como de la mano a citar el conocido texto de Filip 2, 5-11, que habla del despojo del Verbo de la *μορφή* de Dios y de que toma sobre sí la *μορφή* del siervo.

Gregorio siente un gran afecto por este pasaje paulino. Lo cita con frecuencia, y es uno de los pasajes que le sirven para presentar su visión de conjunto de la cristología²⁰. En la homilía que estamos comentando, aunque lo cita con cierto detenimiento, el texto está puesto al servicio de la importancia de la pobreza de espíritu. Por esta razón, del anonadamiento del Verbo se destaca su «empobrecimiento», su desprendimiento de los bienes, como se muestra en el hecho de que el Señor de todo el universo naciese en un pobre pesebre.

Al recordar el texto, Gregorio muestra una envidiable claridad en la aplicación de la comunicación de idiomas:

«En cierto sentido, el vicio de la soberbia es innato en todos los que participan de la naturaleza humana. Por esta razón el Señor comienza por aquí la exposición de la bienaventuranza, como para arrojar lejos de nuestra actitud la soberbia, que es el origen de los males, aconsejándonos que imitemos a Aquél que se hizo pobre voluntariamente, el cual es verdaderamente bienaventurado, para que alcancemos la comunión en su bienaventuranza, porque precisamente al hacernos pobres voluntariamente nos hacemos semejantes a Él en la pobreza. En efecto, dice: *Tened en vosotros los mismos sen-*

sí mismo, no juzgarse digno (S. GREGORIO DE NACIANZO, *Carm.* 1, 2, 34, 86, PG 37, 951 A).

18. Hom I, GNO VII/II, 83, 6-17; PG 44. 1200, D

19. Hom I, GNO VII/II, 83, 17-84, 28; PG 44, 1200 D-1201 A.

20. Cfr L.F. MATEO-SECO, *Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 3 (1971) 301-342.

timientos que en Cristo Jesús. El cual, estando en forma de Dios, no estimó como rapiña el ser como Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo (Fil 2, 5-7). ¿Qué hay más pobre para Dios que la forma de siervo? ¿Qué hay más humilde para el Rey de los seres que entrar en comunión con nuestra naturaleza tan necesitada? El Rey de reyes, y el Señor de señores voluntariamente se reviste de la forma de la esclavitud. El Juez del universo se hace tributario de los poderosos. El Señor de la creación es acogido en una cueva. Aquel que abarca el universo no encuentra lugar en la posada, sino que es colocado en un pesebre de animales. Él que es puro e incorruptible se reviste de la suciedad de la naturaleza humana, y pasando por todas nuestras necesidades llega hasta la experiencia (πεῖρα) de la muerte. Mirad la medida de la pobreza voluntaria: la Vida gusta la muerte; el Juez es llevado a juicio; el Señor de la vida de los seres se somete a la decisión de un juez; el Rey de todo poder supramundano no aparta de sí las manos de los verdugos. A este paradigma debe mirar —dice— la medida de tu humildad»²¹.

El centro del párrafo lo constituye la cita de Filip 2, 5-7. Intencionadamente se unen en torno a esta cita humildad, pobreza y necesidad. El anonadamiento consiste antes que nada en tomar la forma de siervo, es decir, en la encarnación. A este anonadamiento se suman los acontecimientos de la vida de Jesús, que nace pobre, es sometido a juicio, gusta la muerte. Gregorio muestra en estas frases su buen hacer de retórico recurriendo ajustadamente a la paradoja y al lenguaje gráfico: la Vida gusta la muerte, el incorruptible hace la experiencia de la muerte.

Con la fuerza que emplea en las paradojas, Gregorio está poniendo de relieve no sólo la necesidad del despojamiento voluntario sino también, y como fundamento teológico que justifica ese despojamiento, pone de relieve una cristología perfectamente unitaria: el Señor se ha hecho uno de nosotros en la pobreza para que nosotros nos podamos unir a Él.

En el texto que se acaba de citar hay un argumento de gran relieve cristológico, un argumento que muestra hasta qué punto ha de tomarse en toda su radicalidad la afirmación nicensa de que el Verbo es Dios verdadero. Aquel que se hizo pobre voluntariamente es verdaderamente bienaventurado. Esto es así, porque Él

21. Hom I, GNO VII/II, 84, 1-28; PG 44, 1201 B-C.

es Dios. Por eso unirse a Él es el único camino para alcanzar la bienaventuranza. No es posible atender a este argumento —que es central en las homilías sobre la Bienaventuranza— sin prestar atención al concepto niseno de bienaventuranza.

LA BIENAVENTURANZA CARECE DE LÍMITE

Cuando Gregorio realiza esta afirmación central —Él es verdaderamente bienaventurado—, ha realizado ya un primer esbozo de la naturaleza de la Bienaventuranza. De este esbozo se sigue que sólo Dios es bienaventurado en sentido estricto. He aquí algunas afirmaciones que son de una gran claridad:

«En mi opinión, la Bienaventuranza es el conjunto de todos los bienes en los que se puede pensar. De ella no está ausente ninguno de los bienes pertenecientes al buen deseo»²².

La definición de bienaventuranza que ofrece Gregorio evoca la descripción del cielo que hacían algunos catecismos: el conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno. En el pensamiento niseno, la bienaventuranza incluye la presencia de todo lo deseable y la ausencia de todos los males. La contrario a la bienaventuranza es la carencia de los bienes²³. Esto quiere decir que solamente lo divino es verdaderamente feliz²⁴. De ahí que el hombre sólo puede ser feliz participando de la vida de la divinidad. La Bienaventuranza no es un concepto abstracto, sino la vida divina.

He aquí otra pormenorizada descripción nisena de la Bienaventuranza que apunta hacia la misma conclusión: Dios es la Bienaventuranza. οὐ ἄ

«La Bienaventuranza es aquella vida inmortal, bien inefable y más allá de todo pensamiento, belleza inexpresable, que es por sí misma gracia, sabiduría y poder. Luz verdadera. Fuente de todo

22. Hom I, GNO VII/II, 79, 26-80, 1; PG 44, 1196 D.

23. Hom I, GNO VII/II, GNO VII/II, 80, 1-8; PG 44, 1996 D-1997 A.

24. «Τὸ μὲν οὐ ἄ μακαριστὸν ἀληθῶς, αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστιν» (Hom I, GNO VII/II, 80, 9-10; PG 44, 1197 A).

Bien, que domina todas las cosas. Aquello único que es deseable. Aquello que siempre es idéntico a sí mismo, el perpetuo gozo, la eterna alegría. Si alguien dijese de ella todo lo que puede decir, no diría suficientemente lo que conviene a la dignidad de este asunto. Pues la mente no alcanza lo que es, y si alcanzásemos a conocer algo de lo más elevado de ella, seríamos incapaces de expresar con palabras lo que hemos alcanzado a conocer. Pero puesto que quien modeló al hombre lo hizo a imagen de Dios, se entenderá que es feliz aquel que participa de quien es verdaderamente bienaventurado»²⁵.

La definición de bienaventuranza recuerda indiscutiblemente a Platón. La Bienaventuranza está más allá de toda mutación. Lo que es bienaventurado es siempre idéntico a sí mismo. Este planteamiento es el trasfondo en el que se mueven holgadamente afirmaciones bíblicas perfectamente reconocibles, aunque Gregorio no las cite literalmente. La Bienaventuranza es la vida inmortal, la sabiduría, el poder. Nótese que, en el párrafo niseno, lo que abre la descripción de Bienaventuranza es la palabra *vida*. Aunque la vida se identifique con el Bien, aquí lo precede lógicamente. Esta vida indeficiente, llena de sabiduría y de poder, es la fuente de todo Bien. Esto ya no es platónico, pues Platón coloca la idea de Bien como la idea suprema de la divinidad. En cualquier caso, en lo que a la cristología respecta, está claro que sólo quien es íntima y verdaderamente Dios puede ser la Bienaventuranza. De ahí que tenga tanta importancia la afirmación cristológica antes citada: Aquél que se anonadó voluntariamente es verdaderamente bienaventurado, es decir, es Dios. Él se ha hecho cercano al hombre, modelado a su imagen y semejanza. Sólo uniéndose a Él puede el hombre alcanzar la Bienaventuranza. Esa unión es posible, porque el Verbo ha entrado en comunión no sólo con nuestra naturaleza, sino también con nuestra historia, haciendo la experiencia de la pobreza, de la debilidad y de la muerte.

Es un pensamiento que se repite en estas Homilías. La Bienaventuranza tiene un nombre entrañablemente personal. Dios. Así se ve, p.e., en el comienzo de la Homilía V, donde una vez más Gregorio intenta mostrar la concatenación ascendente que existe entre las bienaventuranzas, comparándolas con la escala de Jacob: por ellas se sube hasta el mismo Dios.

25. Hom I, GNO VII/II, 80, 10-23; PG 44, 1197 B.

«Y de aquí que la elevación de unas bienaventuranzas sobre otras hace que se acerque al mismo Dios, que es el verdaderamente bienaventurado, y que se encuentra por encima de toda bienaventuranza. De igual forma que uno se aproxima al sabio a través de la sabiduría y al que es puro por medio de la pureza, al que es bienaventurado nos acercamos por el camino de la bienaventuranza. Ahora bien, lo propio de Dios es la bienaventuranza (...) Así pues, la participación en las bienaventuranzas no es otra cosa que una comunión con la divinidad. Hacia esto nos conduce el Señor por medio de sus palabras»²⁶.

LA CONDESCENDENCIA DEL VERBO

La homilía concluye con una cálida invitación a la pobreza en seguimiento de Cristo:

«Se hizo pobre el Señor para que tú no temieses a la pobreza. Y sin embargo Aquel que se hizo pobre por nosotros reine sobre toda criatura. Así pues, si te haces pobre juntamente con Él, también reinarás con el que reina»²⁷.

Gregorio, siguiendo la predilección paulina por utilizar verbos compuestos con la preposición *συν* para hablar de nuestra unión con Cristo, ha utilizado aquí dos verbos con la preposición *συν*: *συμπτωχεύω* y *συμβασιλεύω*, co-empobrecerse y co-reinar²⁸. De hecho la pobreza es bienaventurada en cuanto que es compartir la vida de Cristo, que es Rey del universo, como el hambre es bienaventurada, puesto que la tomó sobre sí Cristo²⁹.

En la Homilía II, dedicada a la mansedumbre cristiana, Gregorio insiste en la condescendencia divina para con el hombre, tema que le es tan querido y al que dedica páginas de gran fuerza en el *Gran Discurso Catequético*³⁰: el Verbo comparte la suerte del hombre, para que el hombre pueda ser elevado hasta Dios. Esto

26. Hom V, GNO VII/II, 124, 5-15; PG 44 1248 D-1249 A.

27. Hom I, GNO VII/II, 89, 13-16; PG 44, 1208 B-C.

28. *Συμβασιλεύω* es usado por San Pablo en 2 Tim 2, 12

29. Hom IV, GNO 116, 20-22; PG 44, 1240 C.

30. GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna*, 14-15. Cfr A. VELASCO (ed.), *Gregorio de Nisa: la Gran Catequesis*, Madrid 1990, 77-79.

sucede también con las palabras que el Verbo usa en su enseñanza, que son palabras e imágenes cercanas y queridas para el hombre:

«El Logos se abaja hasta la humildad de nuestro oído, ya que bajó precisamente por esta razón: porque nosotros no podíamos elevarnos hasta Él como éramos. Por esta razón nos entregó los misterios divinos con palabras y nombres conocidos, usando esas mismas expresiones que abarca la forma habitual del vivir humano»³¹.

HAMBRE DE LA JUSTICIA DE DIOS

La cuarta bienaventuranza está dirigida a los que tienen hambre y sed de justicia. Al comentarla, Gregorio se entretiene en mostrar la bondad del apetito, incluso en su aspecto más material, es decir, el hambre de pan. En el tema del hambre corporal, Gregorio desarrolla un pensamiento ya iniciado en su *Tratado sobre la virginidad*: la inequívoca reafirmación de la bondad de los apetitos y pasiones naturales. El Niseno apoya su argumentación en razones médicas y en razones teológicas. Las razones médicas se insertan en su concepción de la *isokrateia*: la salud consiste en el equilibrio del compuesto humano; el hambre es una llamada de ese organismo para que se restablezca el equilibrio perdido por el desgaste de energías. El hambre es, por lo tanto, buena. Las razones teológicas se basan fundamentalmente en el hecho de que el Verbo ha querido compartir con nosotros el hambre y la sed. Desde entonces, argumenta Gregorio hermosamente, también el hambre y la sed han de considerarse bienaventuradas.

Hambre y sed corporales son buenas, prosigue Gregorio, pero pueden desviarse de su razón natural de ser. No necesita mucho Gregorio para demostrar esto: le basta describir los banquetes de su época. El hambre y la sed pueden tornarse nocivos por ser desmedidos o por dirigirse hacia alimentos y bebidas que hacen daño a la salud. Gregorio considera este particular a la luz de la primera de las tentaciones de Jesús según la narración evangélica: la tentación de convertir las piedras en pan.

31. Hom II, GNO VII/II, 90, 26-91, 3; PG 44, 1209 B.

Nos encontramos ante una personal exégesis de Gregorio a Mt 4, 2-3. La tentación consiste —interpreta Gregorio— en que se le pide al Señor que tome las piedras como si fueran pan. Esto equivale a pedirle que vaya contra la naturaleza de la comida y del pan. Sería despreciar el orden establecido por Dios, pues se tomarían las piedras como comida mientras se desprecia el pan que es la comida prevista por Dios³².

¿Extraña exégesis o preocupación nisena de que la ascética cristiana sea siempre respetuosa con la naturaleza de las cosas, particularmente con el equilibrio orgánico de la persona humana? Gregorio dedica muchas líneas en esta homilía a la bondad del hambre corporal y a la maldad de ir contra la naturaleza de las cosas, como para que se pueda pensar que nos encontramos ante un simple juego retórico.

En este contexto presenta la oposición existente entre el demonio y el Verbo cuando nos exhortan a comer: el demonio intenta volver al hambre contra su finalidad; el Verbo la bendice y la encauza conforme a la naturaleza. Son muy intencionadas afirmaciones como éstas: el Verbo no destruye el hambre, ya que es necesaria para la conservación de nuestra vida, pero eliminó las cosas superfluas que van unidas al uso necesario de la comida, cuando dijo conocer un pan que, según la palabra de Dios, se acomodaba a la naturaleza. Y concluye con fuerza: Jesús tuvo hambre, es bienaventurado tener hambre cuando a imitación suya surge en nosotros³³.

Ahora bien, prosigue, el alimento de Jesús, como Él mismo confiesa, es hacer la voluntad del Padre (cfr Jn 4, 34). Esta voluntad es que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cfr 1 Tim 2, 4). Si, pues, el alimento de Jesús es que nos salvemos, nosotros debemos tener hambre de ese mismo alimento. A imitación de Jesús, tengamos su misma hambre: tengamos hambre de salvarnos. En consecuencia, quien tiene hambre y sed de la justicia de Dios, desea aquello que debe ser deseado con todas las fuerzas: la propia salvación. Gregorio identifica en este párrafo justicia de Dios (δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) con salvación del hombre.

32. Hom IV, GNO VII/II, 114, 13-16; PG 44, 1237, A-B.

33. Hom IV, GNO VII/II, 116, 20-22; PG 44, 1240 C.

Jesús describió este deseo de la justicia de Dios como hambre y sed, para expresar gráficamente que este deseo debe ser pleno y completo, íntimo e intenso: ha de tener el ímpetu del hambre y el ardor de la sed. A quien desea con todas sus fuerzas —con hambre y con sed— que se cumpla la voluntad divina de salvación, el Señor lo llama bienaventurado, porque este alimento es capaz de saciar a la vez el hambre y la sed del hombre.

JESUCRISTO ES LA JUSTICIA DESEADA

Hasta aquí Gregorio parecía tratar de la justicia de Dios como referida exclusivamente a nuestra salvación. Al llegar al final de la homilía, todo cuanto viene diciendo se concreta en una Persona: Jesucristo. Son estos párrafos finales, que pueden sorprender al lector con su giro inesperado, los que dan acabada explicación de los párrafos anteriores. El hambre y la sed, vividos apasionadamente, tienen sentido, porque se trata de hambre y sed de una Persona entrañable: Jesucristo. Así, el hambre y la sed tienen como objeto una relación interpersonal de conocimiento y de amor, que recuerda lo más esencial del comentario de Gregorio al *Cantar de los Cantares*. Denso y riquísimo final, que muestra cómo el pensamiento de Gregorio es siempre cristocéntrico.

Me parece, dice Gregorio, que el Señor se propone a sí mismo como término del deseo de sus oyentes. Y aduce una enumeración de títulos cristológicos habitual en él, siguiendo esta vez a 1 Cor 1, 30, evidentemente porque en ese texto paulino se llama a Cristo *justicia de Dios*. Él es para nosotros, parafrasea Gregorio³⁴.

El Niseno aduce con frecuencia amplias listas de títulos cristológicos para hacer más concreta la ascética del seguimiento de Cristo que propone; más aún, vertebra sobre estas listas algunos de sus libros ascéticos. Así sucede p.e., con el *De Perfectione* y el *De Instituto christiano*. Ser cristiano, argumenta en estos breves tratados, consiste en revestirse de Cristo, de forma que hagamos

34. Hom IV, GNO VII/II, 122, 3-6; PG 44, 1245 C. Gregorio cita implícitamente, además, a Jn 6, 50 y a Jn 4, 10, donde Jesús habla de sí mismo como pan y como fuente de agua.

vida nuestra lo que se significa con el nombre de Cristo, el cual contiene en sí el significado de toda virtud y de todo bien³⁵.

En la doctrina espiritual de Gregorio, se le designe como se le designe, el término de los deseos del alma es siempre Cristo. En la homilía que estamos comentando, Cristo aparece como el que sacia el hambre y la sed del alma, porque Él es la *justicia de Dios*.

Cristo atrae los deseos del alma y los sacia. David, movido por el Espíritu, dice Gregorio dando una interpretación cristológica al Salmo 41, 3, tuvo sed de Él y predijo que esta sed sería saciada. De ahí que se pueda llamar bienaventurado este padecimiento de la sed del alma, ya que está prometida su saciedad.

De hecho, sólo Cristo cumple el ideal acabado de virtud, pues sólo Él posee la virtud en grado infinito, sin limitación alguna. Cuando tenemos hambre de Él, insiste Gregorio, tenemos hambre de la justicia de Dios. Ahora bien, tener hambre de Dios y ser saciados no es otra cosa que el que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo vienen a hacer su morada en nosotros. La inhabitación trinitaria es, pues, lo que se promete en esta bienaventuranza. Cristo mismo, el Padre y el Espíritu se entregan al alma, inhabitando en el corazón del justo. Sacian así su deseo y lo potencian a la vez.

Gregorio utiliza una formulación teológica breve y precisa para describir la inhabitación trinitaria. Esta unión tan estrecha entre el hombre y la Trinidad se produce como obra del Espíritu Santo, «inhabitando en primer lugar el Espíritu Santo»³⁶. Gregorio condensa así la doctrina de su hermano Basilio sobre la divinización del cristiano como obra del Espíritu. En la breve frase citada, el Espíritu aparece con nitidez como el autor de la venida de las otras Personas divinas y, en consecuencia, aparece como distinto e igual a ellas.

Puede decirse que la inhabitación trinitaria calma el hambre y la sed del alma, porque ella es unión estrecha con Dios, que es la Bondad infinita, pues sólo Dios puede saciar el hambre del alma mediante su presencia. Ser poseídos por Dios mediante su inhabi-

35. Cfr *De perfectione*, GNO VIII/I, Leiden 1963, 175, 14-177, 14. Cfr L.F. MATEO-SECO (ed.), *Gregorio de Nisa: Sobre la vocación cristiana*, Madrid 1992, esp. 13-15; 21-23; 45-49.

36. Hom IV, GNO VII/II, 122,24-25, PG 44, 1248 A-B.

tación en nosotros sacia el hambre de justicia divina —de santidad— que tiene el alma.

Desde el punto de vista del Bien, esta saciedad es perfecta, pues el Bien directamente entregado es suficiente para saciar el corazón humano. Desde el punto de vista de la esencial limitación humana, esta saciedad no puede implicar una definitiva quietud, sino un progreso más vivo en el abrirse a la justicia.

En efecto, Gregorio vuelve a describir esta posesión de la justicia o esta saciedad con su doctrina sobre la epéctasis, recurriendo a sus ejemplos y textos favoritos. El ejemplo es San Pablo, que degustó los arcanos frutos del paraíso y confesó que, aún estando lleno de lo que había gustado, siempre tenía sed.

«El gran apóstol Pablo (...) reconoce por una parte que su deseo está cumplido cuando dice: *Es Cristo quien vive en mí* (Gal 2, 20) y, por otra parte, está siempre tenso, como hambriento hacia aquello que está por delante, cuando declara: *No es que yo haya conseguido lo que busco, ni que yo sea perfecto* (Flp 3, 13)»³⁷.

Se trata de un crecimiento y de una tensión sin fin. La «justicia de Dios» —que es Cristo—, eleva siempre consigo a los que participan de Él y, al elevarlos, los vuelve a atraer con nueva fuerza. Puede decirse que para Gregorio la saciedad consiste en desear siempre más. Hay estabilidad y descanso en el hombre, no porque se de la quietud en un final totalmente conseguido, sino porque hay firmeza en el progresar hacia Dios. De ahí que se llame bienaventurada al hambre misma, porque ella es saciada, pero con una saciedad que no la apaga, sino que la aumenta. Y la aumenta, porque es bienaventurada hasta el punto de que puede decirse que la bienaventuranza consiste en este hambre.

«Tengamos hambre de la justicia de Dios, concluye Gregorio, para que lleguemos a su saciedad, en Cristo Jesús nuestro Señor, al cual la gloria por los siglos de los siglos. Amen»³⁸.

37. Hom IV, GNO VII/II, 122, 27-123, 3, PG 44, 1248 A-B.

38. Hom IV, GNO VII/II, 123, 14-17; PG 44, 1248 C.

HIJOS DE DIOS

Es en Cristo —la preposición *en* está utilizada por Gregorio con toda intención— donde el corazón humano encuentra la saciedad de su hambre y de su sed, que se manifiestan ahora como una misericordiosa llamada a participar de la bienaventuranza divina. Gregorio lo dice de otra forma aún más profunda: la llamada a la bienaventuranza es lo mismo que la llamada a ser hijos de Dios.

El tema es tratado extensamente en la Homilía VII, pues en ella se promete a los pacíficos que serán llamados hijos de Dios. También aquí Gregorio sigue aplicando la concepción de las bienaventuranzas como si fueran una escala que termina en el cielo. La bienaventuranza que promete el ser hijos de Dios viene precedida inmediatamente de aquella otra en la que se promete a los limpios de corazón que verán a Dios. Comenta Gregorio:

«Lo que ahora se propone a nuestra contemplación y comentario es en verdad inaccesible y *sancta sanctorum*. En efecto, si es imposible que nada supere en bondad el hecho de ver a Dios, el llegar a ser hijo de Dios supera absolutamente todo don. ¿Qué reflexión contenida en palabras, qué significado encerrado en los nombres podrá abarcar la grandeza de tal don? Lo que se significa está completamente por encima de cualquier cosa que uno piense con su inteligencia (...) La felicidad está por encima del deseo, el don por encima de la esperanza, la gracia por encima de la naturaleza»³⁹.

Gregorio toma en sentido fuerte la afirmación bíblica de que somos hechos hijos de Dios. Se trata de una adopción real que está llamada a transformar al hombre entero, en su cuerpo y en su alma. Por eso esta adopción no es otra cosa que participar de la íntima bienaventuranza divina. Más aún, es decir eso en una mayor densidad teológica. Dios asume al hombre como hijo y por esta razón ⁴⁰.

Esta es la corona con que serán premiados los pacíficos: la gracia de la adopción. Ahora bien esta adopción no es otra cosa que participar en la filiación del Hijo eterno:

39. Hom VII GNO VII/II, 149, 9-24; PG 44 1277 B.

40. Hom VII GNO VII/II, 151, 15-17; PG 44, 1280 C.

«Por esta razón (el Señor) llama hijo de Dios al pacífico, porque se ha convertido en imitador del Hijo verdadero, que regala estas cosas a la vida de los hombres»⁴¹.

LA PERSECUCIÓN POR CRISTO

Gregorio ha centrado totalmente en Cristo la homilía IV con este argumento: tener hambre y sed de justicia equivale a tener hambre y sed de Cristo, que es la justicia de Dios. En la última homilía, Gregorio vuelve a utilizar esta misma argumentación: padecer persecución por la justicia dice lo mismo que padecer persecución por Cristo⁴².

Gregorio hace esta afirmación con toda conciencia: no sólo son bienaventurados aquellos que padecen persecución por la justicia porque heredarán la tierra, —como se lee en Mt 5, 10—, sino que es bienaventurado ya en sí el mismo hecho de padecer persecución por la justicia. El Niseno desarrolla este pensamiento al comentar el martirio de San Esteban. Al morir, Esteban, lleno del Espíritu Santo, ve los cielos abiertos, la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios (cfr Hech 7, 55).

Por eso es bienaventurado el martirio, comenta Gregorio: porque el mismo que ordena el martirio es quien lucha junto a los mártires contra el mismo adversario. Así pues,⁴³. Se trata de una lucha, dice Gregorio con un pensamiento que anticipa ya al Agustín de la controversia pelagiana, en la que nadie puede salir vencedor a no ser que el mismo Señor ayude en el bien a quien ha llamado⁴⁴.

Al igual que ya hiciera con el concepto justicia, Gregorio personaliza en Cristo la bienaventuranza prometida a quienes padecen persecución por la justicia. Le da pie para ello el mismo texto de Mt 5, 10-11. En efecto, el Señor, no sólo habla allí de persecución «por la justicia», sino por su causa. Dice Gregorio:

41. El texto griego es de una gran fuerza: «μιμητῆς γίνεται τοῦ ἀληθινοῦ υἱοῦ» (Hom VII, GNO VII/II, 159, 13-15; PG 1289, A).

42. Hom VIII, GNO VII/II, 164-9-10; PG 44, 1293 C

43. Hom VIII, GNO VII/II, 16. 2-7; PG 44, 1296, C-D.

44. Hom VIII, GNO VII/II, 166, 12-13; PG 44, 1296, D.

«Así pues, *bienaventurados los que padecen persecución por mi causa* (...) Bienaventurados aquellos a quienes persigue la muerte por mi causa. Es como si dijese la luz: Bienaventurados aquellos a los que persiguen las tinieblas por mi causa. También es lo mismo que si lo dijera la justicia, la santidad, la incorruptibilidad, la bondad y toda idea que se piensa o dice en torno a lo mejor»⁴⁵.

El martirio como tal es, pues, una gran don de Dios. Significa estar en el lado de la luz, de la bondad y de la santidad. Significa poder testimoniar con el sufrimiento el amor a Cristo. Lleva a un gran premio, a un premio que está más allá de toda palabra y de todo pensamiento. El premio es el mismo Cristo:

«¿Cuál es la corona? No es otra que el mismo Señor. Él es quien preside y modera el certamen. Él es la corona de los vencedores. Él es quien reparte la heredad. Él es la buena heredad. Él es la buena porción de la heredad. Él es quien te la reparte. Él es el que te enriquece y la misma riqueza. Él te muestra el tesoro y es el tesoro»⁴⁶.

Nos encontramos ya ante una teología y una espiritualidad totalmente cristocéntricas. Algunos de los párrafos —como este último— están penetrados por una fuerte tensión mística. El hambre de justicia y la persecución por la justicia son bienaventuradas porque son hambre de Cristo y padecer por Cristo. La bienaventuranza no es otra cosa que participar de Quien es la Vida bienaventurada, es decir, que participar de la vida divina en calidad de hijos. Esta participación tiene lugar porque nos hacemos «imitadores del Hijo verdadero».

De ahí la importancia que el Niseno otorga a la divinidad y a la unidad en Cristo de lo humano y de lo divino: nuestra bienaventuranza igual que nuestra adopción de hijos tiene lugar en Él. Él es el camino y el término de nuestro itinerario hacia la felicidad. Él es nuestro compañero en el combate, nuestro juez y nuestra herencia. Como Gregorio explicitará con mayor madurez y calma, Cristo es el término de los amores del alma, porque es acreedor al amor supremo. Y es acreedor al amor supremo precisamente porque es Dios verdadero⁴⁷.

45. Hom VIII, GNO VII/II, 168, 15-169, 2; PG 44, 1300 A-B.

46. Hom VIII, GNO VII/II, 170, 9-14; PG 44, 1301, A-B.

47. Hom I, GNO VII/II, 80, 9-17; PG 44, 1197 B