

INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA
Aportes desde la *paideia* cristiana en el
De vita moysis de Gregorio de Nisa

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

Orlando Solano Pinzón

Dirigida por: Alberto Múnera Duque, S.J.
Segundo lector: Anneliese Meis W.

Fecha de sustentación: agosto de 2014

Orlando Solano Pinzón

Doctor en Teología; Doctor en Filosofía, Magíster en Teología y Profesional en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

Alberto Múnera, S.J.

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Doctor en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: amunera@javeriana.edu.co

Anneliese Meis W.

Doctora en Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora Titular adjunta. Directora Centro PUC. Estudios interdisciplinarios en Edith Stein.

Correo electrónico: ameis@uc.cl

RESUMEN DE LA TESIS

El problema que da origen y al cual busca responder la presente investigación se expresa en la necesidad actual de inculturación de la teología, que a manera de una catarata congelada ha quedado presa de la cultura grecolatina y del lenguaje filosófico a través del cual se decía dicha cultura, perdiendo la capacidad de dar cuenta de la diversidad de posibilidades que asume el desocultarse de Dios en la historia y limitando la intelección de la fe a postulados que, si bien fueron respuesta a su momento histórico, con el paso del tiempo fueron perdiendo su capacidad de significar y develar sentido a las mujeres y los hombres de hoy y sus producciones.

La investigación busca caracterizar un marco conceptual que sustente la inculturación de la teología hoy, a partir de la *paideia* cristiana de Gregorio de Nisa en su obra *De vita moysis*. La labor teológica de este obispo de Nisa permite evidenciar un diálogo vivo y dinámico con la cultura y un ejercicio profundo de inculturación que sirve como referente para afrontar el reto de inculturación de la teología hoy. El impacto de este trabajo puede ser significativo en la producción teológica internacional, nacional y local, en cuanto que se entendería que la inculturación es una óptica hermenéutica de toda teología.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES DEL TRABAJO DE INCULTURACIÓN EN GREGORIO DE NISA

1. Antecedentes remotos
 - 1.1 La sociedad Capadocia de la segunda mitad del siglo IV
 - 1.1.1 Contexto sociopolítico y económico
 - 1.2 Contexto eclesiástico
 - 1.3 Configuración de su experiencia de fe
 - 1.3.1 Predicación de Gregorio Thaumaturgo
 - 1.3.2 Incidencia de su hermana Macrina y su hermano Basilio
 - 1.4 Su educación
 - 1.4.1 Recibe la influencia de la cultura propia de su tiempo
 - 1.4.2 La formación del hombre, *paideia*
2. Antecedentes próximos
 - 2.1 Ejercicio pastoral y literario: un hombre de total libertad y espíritu creativo
 - 2.1.1 Ministerio episcopal
 - 2.1.2 Ejercicio escriturístico
 - 2.2 Ideas orientadoras
 - 2.2.1 Las relaciones infinito-finito, increado-creado, inteligible-sensible

- 2.2.2 La mutua relación entre teología, economía e historia
- 2.2.3 *Sárkosis, incarnatio*
- 2.2.4 Imagen de Dios
- 2.2.5 La libertad
- 2.3 Contexto de elaboración de *De vita moysis*
- 3. Conclusión

CAPÍTULO 2

EL *DE VITA MOYSIS* COMO EXPRESIÓN DE LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA EN GREGORIO DE NISA

- 1. Texto, ediciones, traducciones
 - 1.1 Estudios
- 2. El *De vita moysis* como ejercicio de inculturación de la teología
 - 2.1 Noción de inculturación de la teología
 - 2.2 La *paideia* como estructura fundamental del quehacer teológico de Gregorio de Nisa
 - 2.3 Análisis de *De vita moysis* en clave de inculturación
 - 2.3.1 Sobre el título y la estructura
 - 2.3.2 El prefacio
 - 2.3.3 Historia de Moisés
 - 2.3.4 Contemplación sobre la vida de Moisés
 - 2.3.5 Conclusión
- 3. Conclusión

CAPÍTULO 3

APORTE DE GREGORIO DE NISA A LA CARACTERIZACIÓN DE UN MARCO CONCEPTUAL QUE SUSTENTE LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA HOY

- 1. La inculturación de la teología, una tarea impostergable
- 2. Marco conceptual de la inculturación de la teología desde el aporte de Gregorio de Nisa en su obra *De vita moysis*
 - 2.1 Consideraciones previas
 - 2.2 Fuentes

- 2.2.1 La Escritura como *paideia* cristiana
- 2.2.2 La tradición
- 2.2.3 La encarnación
- 3. Características
 - 3.1 Carácter trinitario de la teología inculturada
 - 3.2 La comunidad eclesial como sujeto de la inculturación de la teología
 - 3.3 La función del teólogo como testigo en la inculturación de la teología
 - 3.4 Teología inculturada como búsqueda de sentido espiritual
 - 3.5 El método como referente en la búsqueda de sentido espiritual
 - 3.6 Teología inculturada como expresión del seguimiento de Cristo
 - 3.7 Teología inculturada como ejercicio narrativo, especulativo y místico
 - 3.8 Teología inculturada como servicio a la Iglesia
 - 3.9 Teología inculturada como expresión del diálogo entre teología y cultura
 - 3.10 Teología inculturada como ejercicio siempre en construcción
- 4. Conclusión

CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El texto escogido corresponde al capítulo tercero en el cual se buscó, en primer lugar, identificar las características y los ejes fundamentales que orientaron la inculturación del quehacer teológico de Gregorio de Nisa, situando los antecedentes en dos momentos: el primero, como fundamentos remotos referidos a las características de su lugar de nacimiento, su núcleo familiar, su educación hasta el ejercicio de su profesión como rétor, y el segundo, como antecedentes próximos, referidos al estudio profundo de las Escrituras y las obras de Orígenes, la elección como obispo y el desarrollo de su ministerio, el desarrollo de su trabajo escriturístico, algunas ideas fundamentales de su pensamiento y la contextualización del *De vita moysis*.

En segundo lugar, se realizó un análisis en clave de inculturación de la obra *De vita moysis* como expresión de la *paideia* cristiana elaborada por Gregorio de Nisa. Dicho análisis inició con un breve acercamiento al texto haciendo un recuento de las ediciones, las traducciones y los estudios que se han realizado. Posteriormente, al entrar en el análisis de la obra se hizo evidente el papel importante que ocupa la noción de *paideia* como estructura fundamental del quehacer teológico del obispo de Nisa y los factores que facilitaron el ejercicio de inculturación.

El itinerario antes mencionado permitió concluir con el ejercicio hermenéutico que aquí se presenta, que parte de evocar algunas voces que desde finales del siglo pasado han insistido en la necesidad de inculturar la teología, y pone en evidencia el esfuerzo interpretativo de la obra en cuestión, señalando el aporte de Gregorio de Nisa a la elaboración de un marco conceptual que contribuya a sustentar la inculturación de la teología hoy. En la elaboración de dicho

marco se estableció la diferencia entre fuentes y características de la inculturación de la teología, con el ánimo de diferenciar los elementos que permanecen siempre y le imprimen carácter al ejercicio teológico, de aquellos que le dan cuerpo. Cada uno de los elementos constitutivos del mismo ha sido acompañado de fragmentos de la obra en cuestión, para que el lector pueda validar la coherencia y validez de las ideas planteadas.

Este ejercicio de investigación se ofrece como un acercamiento factible de ser ajustado por quienes, movidos por el reto de inculturar la teología, se acerquen a leer la obra en cuestión y, afectados por su lectura, reconozcan otros elementos que ayuden a consolidar más el fruto del presente trabajo.

EXTRACTO

Capítulo 3

APORTE DE GREGORIO DE NISA A LA CARACTERIZACIÓN DE UN MARCO CONCEPTUAL QUE SUSTENTE LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA HOY

A partir del itinerario recorrido en los dos capítulos anteriores, en los cuales se logró identificar, tanto las características y los ejes fundamentales que orientaron la labor de inculturación del quehacer teológico de Gregorio de Nisa en la cultura griega (Capítulo 1), como realizar el análisis de su obra *De vita moysis*, en clave de inculturación (Capítulo 2); el presente capítulo busca señalar el aporte del Niseno a la elaboración de un marco conceptual que sustente la inculturación de la teología hoy.

Para tal efecto, en un primer momento se evocarán algunas voces que desde finales del siglo pasado han insistido en la necesidad de inculturar la teología. En un segundo momento se presentará el aporte del obispo de Nisa a la elaboración de un marco conceptual que sustente la inculturación y, posteriormente, se cerrará con una conclusión.

1. LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA, UNA TAREA IMPOSTERGABLE

A la base del desarrollo de la presente investigación se encuentra la convicción según la cual, la teología no se concibe sino en

permanente diálogo con la cultura¹. Cuando este diálogo se rompe, el quehacer teológico termina por incurrir en discursos anacrónicos e irrelevantes frente a los problemas y las urgencias históricas que hacen parte del proceso dinámico propio de la evolución de las culturas, y se afecta tanto el proceso de inculturación de la fe, como de la misma Iglesia.

La constatación de la ruptura de dicho diálogo fungió como motivación y justificación para apelar a la tradición de los padres de la Iglesia, reconocidos como modelos de inculturación del cristianismo², particularmente a San Gregorio de Nisa, en quien se ha centrado el presente estudio. A continuación se ofrece una breve descripción de algunos autores que, conscientes de la ruptura en el diálogo entre teología y cultura, urgieron la necesidad de inculturar la teología.

El primer autor en quien se puede rastrear la necesidad de inculturar la teología es Josef Estermann en su libro *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, en el cual señala al Concilio Vaticano II³ como inicio de un proceso de incul-

¹ Martínez Diez, *Teología fundamental, dar razón de la fe cristiana*, 79-80.

² Sobre esta afirmación, la Instrucción sobre el estudio de los padres de la Iglesia se expresa en los siguientes términos: “Su cometido providencial fue no solo defender el cristianismo, sino también repensarlo en el ambiente cultural grecorromano; [...] en una palabra, presentar la fe en forma de razonamiento humano...”. “Desde el punto de vista cultural es muy relevante el hecho de que numerosos padres recibieron una óptima formación en las disciplinas de la antigua cultura griega y romana, de las que aprovecharon las grandes conquistas humanas y espirituales, enriqueciendo con ellas sus tratados, sus catequesis y sus predicaciones. Imprimiendo a la antigua ‘humanitas’ clásica el sello cristiano, fueron los primeros en establecer el puente entre el Evangelio y la cultura profana, trazando para la Iglesia un rico y exigente programa cultural, que ha influido profundamente en los siglos posteriores y, de modo especial, en la entera vida espiritual, intelectual y social del Medioevo” (Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre el estudio de los padres de la Iglesia* Nos. 34-43).

³ Sobre la base de la referencia al Vaticano II es conveniente especificar que el decreto *Ad gentes*, en el No. 22, después de evocar la necesidad de inculturar la fe a semejanza del plan de la encarnación, señala que “para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los padres y el magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de

turación, que se fue implementando a partir de los años ochenta del siglo pasado, en contextos muy distintos, pero que según él, “no ha llegado todavía de lleno a la teología, sino que se quedó en la pastoral y ahí sobre todo en la liturgia”⁴.

El segundo autor en el cual se puede rastrear la referencia a la inculturación de la teología es Verteuil, en un artículo intitulado “Trasfondo teológico de la inculturación: la *Lectio divina*”. Este texto fue publicado en el Servicio de Documentación y Estudios con sede en Roma, en el año de 1992⁵. Posteriormente, fue publicado por la revista *Selecciones de Teología* en el año de 1994⁶. El texto tiene como motivación señalar que la importancia de la teología no debería ser puesta en cuestión, pero reconoce que existe mucha gente que la considera un pensamiento abstracto, desencarnado, sin contacto con la vida real y, por tanto, estéril. Estos señalamientos hacen que el autor, al establecer una relación entre cultura y teología, afirme que “no es posible la inculturación de la Iglesia sin inculturar la teología”⁷. Lo anterior, consciente de que, si bien, es la fe lo que se proclama, para expresarla se necesita de la teología, “y cuando esta pierde contacto con el lenguaje de la cultura, la que sufre las consecuencias es la fe”⁸.

A partir de esta constatación, el autor evoca la necesidad de una nueva teología que apropie el reto de la inculturación, y para ello su artículo asume como particularidad el dejar de lado una teología academicista y especulativa, para situarse en la línea de la teología narrativa, propugnando el retorno al método de la *Lectio divina*. Si bien en esta primera referencia la expresión “inculturación de la teología” no se explicita, se señala la *lectio divina*, entendida como lectura profunda, jugosa, reflexiva y metódica de la Biblia, hecha en

los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación” (Concilio Vaticano II, “Decreto *Ad gentes*” 22).

⁴ Estermann, *Si el Sur fuera el Norte*, 303.

⁵ Verteuil, “The Theological Background to Inculturation - *Lectio divina*”.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*, 33.

⁸ *Ibíd.*

el contexto de la vida real, que permite confrontarse a la vez con la realidad tal cual es y con el mensaje de Dios, tal como llega –vivo y cálido– a través de la Escritura, como medio para realizarla.

El tercer autor es Frei Luiz Carlos Susin, quien en el año 1995 publicó en el libro *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*⁹, un artículo intitulado “Inculturación de la teología: implicaciones teológicas”. El interés de este autor se centra en dar algunas direcciones a la relación entre inculturación y teología desde una doble perspectiva: como teología de la inculturación y como inculturación de la teología. Para Susin, esta última es más importante e implica un proceso más vasto y específico que incluye el lenguaje, las representaciones y categorías de comprensión y toda la epistemología teológica, que remite a una nueva teología y a una pluralidad de teologías en diálogo, pero nacidas de su propio contexto cultural y en contacto con la revelación¹⁰.

Para Susin, la inculturación de la teología reclama algunas premisas tales como: la teología es una dimensión específica en la inculturación. Es obvio que la inculturación es un proceso mayor, y la teología no es su comienzo ni su fin, sino que hace parte de todo el proceso en cuanto requiere elaborar un discurso coherente y una sistematización siempre provisional y abierta. Es necesario vencer la tentación de la teología endógena, que se produce por incesto, citándose a sí misma sin salir del círculo de los iguales. Es necesario liberarse del imperio de la biblioteca y de la obsesión por el pasado. El pasado es memoria y recurso, pero no puede ser prioridad¹¹.

Además, considera que la teología está comprometida con la palabra que no es necesariamente el logos griego. La palabra es autoexpresión por excelencia y, por este motivo, expresión privilegiada de la cultura; es el gesto cultural que cumple con mayor inmediatez, sinceridad y con menos ambigüedad la comunión, la comprensión que toda cultura persigue¹². La inculturación debe envolver a todo

⁹ Fabri Dos Anjos, *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*.

¹⁰ *Ibid.*, 29-30.

¹¹ *Ibid.*, 43.

¹² *Ibid.*, 43-44.

el pueblo de Dios y no apenas a algunos peritos. En este caso, “la inculturación tiene claramente un sujeto comunitario, la comunidad de base, que es sujeto de cultura, en el cual se reúnen los que viven humanamente gracias a esta cultura”¹³.

Históricamente pesa mucho la helenización y la romanización del cristianismo, pero es importante reconocer que la teología cristiana no está vinculada a un sistema filosófico específico, como no está vinculada a una única cultura. La catolicidad inculturada requiere mantenerse en diálogo con las diversas culturas, al igual que la teología en su labor de inculturación, abierta a una pluralidad de racionalidades¹⁴ que surgen de una contextualización vital y por eso cultural de la teología. El modelo de esta relación hermenéutica que produce inculturación está en la relación concreta entre las Escrituras del Antiguo Testamento y el acontecimiento del Nuevo Testamento. Analógicamente, la relación entre cualquier cultura y el misterio de Cristo es fuente de teología cristiana inculturada, en donde la ortodoxia se concibe ante todo como una recta participación en la fe y no como un recto sistema de palabras¹⁵.

El cuarto autor en el cual se puede rastrear la necesidad de “inculturación de la teología”, es Virginia Garrard, quien en el año 2004 elaboró un ensayo intitulado “Inculturación de la teología protestante en Guatemala”, que fue publicado en el libro de Rus y Garma Navarro¹⁶. En el desarrollo de su escrito explora la innovación teológica, así como cuestiones de identidad y el resurgimiento Maya entre la población indígena de Guatemala. Específicamente examina los esfuerzos de las protestas mayas por inculturar la teología cristiana, esto es, descontextualizar las narrativas cristianas de sus referencias culturales de Occidente y reposicionarlas dentro de un telos o cosmovisión maya.

El quinto autor que refiere la necesidad de inculturación de la teología es Luis Alfredo Escalante, quien en el 2010 publica un

¹³ *Ibíd.*, 40.

¹⁴ *Ibíd.*, 44-46.

¹⁵ *Ibíd.*, 52-53.

¹⁶ Garrard-Burnett. “Inculturación de la teología protestante en Guatemala”, 49-64.

artículo titulado “Teología fundamental en tiempos de Globalización”¹⁷. En dicho artículo, los apartados 2.1. “El desafío de la reinterpretación de la fe” y 2.2. “Hacia una liberación e inculturación de la teología”, hacen una referencia a la necesidad de inculturación de la teología, dados los cambios que ha traído consigo la globalización.

Para Escalante, la teología es entendida como teoría, discurso, explicación o conceptualización del encuentro del ser humano con la realidad trascendente. La teología, en tanto conceptualización del encuentro entre Dios y el ser humano, debe ser una teoría abierta a transformar sus contenidos y procedimientos, esto es, una ciencia dispuesta siempre a deconstruir y construir teorías, a purificar y actualizar conceptos, a recordar y reinterpretar las verdades anunciadas: en últimas, una teología inculturada, siempre abierta a la acción del Espíritu que todo lo recrea y renueva¹⁸.

El sexto autor es Fernando Sebastián Aguilar, quien publicó un libro titulado *Evangelizar*¹⁹. Esta obra centra su atención en el tema de la evangelización, pero aborda en un apartado el tema de la inculturación y la teología. Aunque su comprensión de la inculturación es marcadamente tradicional, esto es, la inculturación más como adaptación o traducción; lo interesante es la función particular que el autor atribuye a la teología como servicio a la evangelización: “Entre las varias funciones que la teología, por su misma naturaleza, debe cumplir en la Iglesia, una de ellas es la de ir haciendo poco a poco, sin crispaciones ni rupturas, esa continua tarea de la inculturación de la fe”²⁰.

Finalmente, el séptimo autor es Gerardo Daniel Ramos, quien en su artículo “Hacer teología de otra manera”²¹ intenta rescatar la racionalidad simbólica en referencia a la teología. Frente al tema de la inculturación de la teología es interesante la afirmación: “A la inculturación objetiva del discurso teológico tendrá que preceder la inculturación subjetiva del teólogo/a”²².

¹⁷ Escalante, “Teología fundamental en tiempos de globalización”.

¹⁸ *Ibíd.*, 64-71.

¹⁹ Aguilar, *Evangelizar*.

²⁰ *Ibíd.*, 160.

²¹ Ramos, “Hacer teología de otra manera”.

²² *Ibíd.*

Después del breve recorrido por los autores cuyos postulados señalan la necesidad de inculturación de la teología, queda en evidencia que sus acercamientos los han realizado más de manera tangencial y urgiendo la necesidad impostergable de una teología inculturada. Tal vez, el autor que elabora un poco el tema es Luiz Carlos Susin, pero su acercamiento se limita a señalar orientaciones generales de corte descriptivo, que si bien son válidas, necesarias y abren perspectiva, todavía no dan razón de una elaboración sistemática que fundamente debidamente la inculturación de la teología. De todas maneras, parafraseando al Niseno²³, estos acercamientos antes mencionados serán tenidos en cuenta como punto de partida en el ejercicio que viene a continuación.

2. MARCO CONCEPTUAL DE LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA DESDE EL APOORTE DE GREGORIO DE NISA EN SU OBRA *DE VITA MOYSIS*

2.1 CONSIDERACIONES PREVIAS

Antes de iniciar la descripción del marco conceptual de la inculturación de la teología, hay cuatro consideraciones previas que pueden ayudar a comprender mejor el alcance que busca el presente capítulo. La primera está relacionada con una frase de Zubiri²⁴ a propósito de la referencia a personajes que han dejado un legado a la humanidad: “Los hombres geniales lo son más que por los productos que nos legan, por el espíritu que nos transmiten, en cuya secreta fecundidad hay siempre recursos para abordar nuevas cuestiones”.

Esta frase de Zubiri es importante, particularmente en este nivel de la reflexión, pues lo que se busca al elaborar el marco conceptual de la inculturación de la teología es recoger el espíritu presente en la obra del Niseno analizada en el capítulo anterior, sin otra pretensión diferente a enriquecer el quehacer teológico en estos inicios de siglo y de milenio con el legado de aquellos genios que nos han antecedido, como es el caso del obispo de Nisa.

²³ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 86.

²⁴ Zubiri, “La crisis de la conciencia moderna”, 219.

La segunda consideración corresponde a la comprensión del hombre como un ser hermenéutico²⁵ por excelencia, capaz de interpretar su propio misterio a partir del misterio de Dios. Este es precisamente el proceso que está a la base del trabajo de interpretación, tanto literal como alegórico-espiritual que realiza Gregorio a partir de la historia de Moisés, quien interpela su propia existencia llevándolo a responder desde la profundidad de su ser. Esta consideración referente a la hermenéutica permite comprender la teología como una labor que vehicula toda la existencia.

La tercera consideración hace referencia a que en el contexto de Gregorio de Nisa, la teología es elaborada por obispos, quienes además del ministerio cuentan con una amplia educación, conocimiento de la cultura de su tiempo y una profunda experiencia de fe fraguada desde el seno familiar y consolidada en algunos, en la experiencia de vida monástica, como es el caso concreto de los padres Capadocios y, entre ellos, del Niseno. Esta constatación no hay que dejarla pasar desapercibida, pues es la que permite entender la profundidad de la teología que se elabora y la consolidación de la doctrina cristiana en sus fundamentos.

La cuarta consideración está relacionada con el carácter de novedad a partir del cual se va a desarrollar dicho marco conceptual, debido a que el *De vita moysis* no ha sido estudiado antes en clave de inculturación. En este sentido, el presente ejercicio de sistematización se ofrece como un acercamiento factible de ser ajustado posteriormente por quienes, movidos por el reto de inculturar la teología, se acerquen directamente a leer la obra en cuestión y, afectados por su lectura, reconozcan otros elementos que puedan ayudar a consolidar más el fruto del trabajo que aquí se presenta.

Además, dentro del marco se establecerá la diferencia entre fuentes y características de la inculturación de la teología, con el ánimo de explicitar los elementos que permanecen siempre y le imprimen carácter al ejercicio teológico, de aquellos que le dan cuerpo, evocando la obra del Niseno para que el lector pueda validar la coherencia de la interpretación realizada.

²⁵ La palabra “hermenéutica” se deriva del griego *hermeneúo*, que significa traducir (de una lengua extranjera), interpretar, poner en palabras, expresar en un lenguaje. Véase a Rossano, Ravasi, Girlanda, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, 733.

Con el ánimo de entrar en la lógica del espíritu del Niseno, compartimos la expresión que usa en el momento de la interpretación de la descripción del tabernáculo celeste, aplicada en este caso al ejercicio que vamos a realizar: “Por nuestra parte, proponemos hipotéticamente nuestra interpretación de este asunto, y la sometemos al buen sentido de quienes la oigan, dejando su aceptación o su rechazo al parecer de quien la examine”²⁶.

2.2 FUENTES

2.2.1 La Escritura como *paideia* cristiana

Dentro del ejercicio de inculturación de la teología que realizó el obispo de Nisa, la Escritura, a la cual reconoce como inspirada por el Espíritu, constituye la fuente primordial que da sentido al discurso teológico²⁷. En efecto, la visión de conjunto que tiene de la Escritura es el resultado del estudio y, sobre todo, de la meditación permanente de la misma, lo cual permite que la teología se forje en un diálogo profundo y permanente con aquello que le da consistencia y aporta el elemento diferenciador frente a otros discursos.

Tal como se abordó en los capítulos anteriores, la Escritura es asumida también como la autoridad suprema y la *paideia* propiamente cristiana, que le permite al obispo de Nisa configurar su comprensión de Dios, establecer correlaciones intratextuales a partir de la interpretación literal y espiritual, y elaborar la argumentación en la presentación de sus ideas. En el *De anima et resurrectione* que es anterior a la obra objeto del presente estudio, Gregorio se había referido a la autoridad de la Escritura como norma y medida de todos los dogmas en los siguientes términos: “No nos está permitido afirmar lo que nos plazca. La Sagrada Escritura es, para nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos”²⁸.

²⁶ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 85 (II, 173).

²⁷ Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 72.

²⁸ Migne, *Patrologiae: Cursus completus*, 50-51. La traducción es de Alberto Múnera, S.J.

A continuación señalaremos una variedad de ejemplos que dan razón de las ideas antes mencionadas y que pueden servir de referencia en el ejercicio de inculturación de la teología de todos los tiempos.

El primer ejemplo del uso de la Escritura que evidencia la comprensión de la misma como *paideia* está presente en el prefacio. Una vez establecido el tema sobre la perfección en la virtud como objetivo de la obra²⁹, la primera referencia que hace Gregorio es al apóstol Pablo, a quien reconoce como modelo de virtud cristiana y a cuya autoridad acude para presentar la síntesis de su pensamiento alusivo a la naturaleza de la virtud, al afirmar que la perfección en la virtud consiste en no tener límite. Si afirma que “hemos aprendido con el apóstol mismo”³⁰, es porque le reconoce como maestro que cumple una función paidética al enseñar. La expresión usada es la siguiente:

Pero, si se trata de la virtud, hemos aprendido del Apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite. Este divino Apóstol, grande y elevado de espíritu, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó “de tender hacia adelante” (Filp. 3,13).³¹

En esta comprensión paidética de la Escritura, es posible situar la articulación que hace Gregorio de la vida de Moisés como modelo de vida virtuosa y que ocupará toda la primera parte de la obra³². En la segunda parte, al interpretar la escena de la pelea del egipcio contra el hebreo, en la cual Moisés toma partido por el hebreo, usa la expresión: “Moisés nos enseña por su ejemplo a ayudar a la virtud, como a uno de la propia stirpe y rechazar al adversario que la

²⁹ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 2 (Préface, 3).

³⁰ *Ibid.*, 2 (Préface, 5). Esta referencia al Apóstol en la Carta a los Efesios será retomada por Gregorio en el momento de interpretar la escena en la cual Moisés logra ver la espalda de Dios y comprende que ver a Dios es seguirle (Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 105 [II, 225]).

³¹ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 3 (Préface, 5).

³² *Ibid.*, 8-30 (I, 16-77).

ataca”³³. En efecto, esta función pedagógica de la Escritura es central y será retomada en diversos momentos, aunque con diferentes expresiones.

En la interpretación que hace el Niseno sobre la muerte de los primogénitos y su alusión a que quien se empeña en la lucha de la virtud contra el vicio, debe hacerlo desaparecer en su primer brote, la expresión es “como el Señor nos enseña en el Evangelio, nos ordena con las mismas palabras destruir los primogénitos de los vicios Egipcios”³⁴. En este ejemplo se nota el conocimiento profundo de la Escritura, que posibilita las correlaciones intratextuales en función de hacer posible la interpretación espiritual referida a la perfección en la virtud.

Antes de hacer referencia a las facultades del alma propias de la cultura pagana, Gregorio hace una interpretación de dichas facultades apelando a símbolos propios de la Escritura. Concretamente, en la escena de ungir con sangre las puertas y el montante que las sostiene, Gregorio interpreta en el montante y las puertas, las tres facultades del alma: lo racional, lo irascible y lo concupiscible. El signo de ungir con sangre las puertas es entendido como forma de ahuyentar al mal y, por este motivo, representa el rechazo de la entrada del mal en la persona. La expresión que usa Gregorio es: “La Escritura nos da en figuras una enseñanza sobre la naturaleza del alma que la filosofía profana por su lado ha descubierto, cuando divide el alma en razonable, concupiscible e irascible”³⁵.

En la interpretación de la escena en la cual los israelitas salen de Egipto y son perseguidos por los egipcios, Moisés exhorta a los israelitas a tener confianza, pero aunque no pronunciaba exteriormente ninguna palabra dirigida a Dios, el texto afirma que Dios mismo testimonia que gritó. Dentro del comentario de Gregorio en

³³ *Ibíd.*, 36 (II, 15). La misma expresión “*Moïse nous enseigne par son exemple*” es retomada al abordar el tema del orgullo, en cuanto Moisés enseña a quienes recorren el camino de la virtud a ser modestos y no enorgullecerse con las buenas acciones sino a vivir el presente con buena disposición (Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 121 [II, 282]).

³⁴ *Ibíd.*, 58 (II, 93).

³⁵ *Ibíd.*, 58-59 (II, 96).

función de la perfección en la virtud, la expresión es: “La Escritura nos enseña, pienso, que la palabra sonora que se eleva hasta los oídos de Dios, no es el clamor producido por un esfuerzo de voz, sino la oración que se eleva de un corazón puro”³⁶.

Al interpretar la escena de las doce fuentes de agua, que simbolizan a los doce apóstoles, y las setenta palmeras, que simbolizan a los otros apóstoles que recibieron la imposición de las manos y que reparan el cansancio de los caminantes, la expresión que usa Gregorio es: “El misterio del madero, por el que el agua de la virtud se vuelve potable para quienes tienen sed, nos conduce a los doce manantiales y a las setenta palmeras, es decir, a la escuela del Evangelio”³⁷.

En la escena del maná que cae de lo alto, la interpretación que hace Gregorio está referida a equiparar dicho alimento no producido por el cultivo de la tierra con la palabra que, gracias a la diversidad de sus cualidades, adapta su fuerza a las capacidades de quienes la comen, por ello no solo se muestra como pan, sino también como leche, carne y legumbres. En esta interpretación evoca la autoridad del apóstol Pablo en los siguientes términos: “Esto es lo que nos enseña Pablo, el divino apóstol, quien nos ofrece en sus obras un alimento, adaptando su palabra en comida sólida para los perfectos, legumbres para los débiles y leche para los niños”³⁸.

La referencia a la palabra como alimento que se adapta a las capacidades de quienes la comen, está en relación con otra afirmación de Gregorio en la interpretación de las plagas de Egipto, en la cual señala que la enseñanza de la verdad es acogida según las disposiciones de quienes reciben la Palabra, que muestra a todos lo que es bueno y lo que es malo. La expresión usada es: “Es un hecho que la enseñanza de la verdad es diversamente recibida según la disposición de aquellos que la reciben: la Palabra, presenta a todos igualmente lo que es bueno y lo que es malo”³⁹.

³⁶ *Ibíd.*, 65 (II, 118).

³⁷ *Ibíd.*, 70 (II, 133).

³⁸ *Ibíd.*, 73 (II, 140).

³⁹ *Ibíd.*, 49 (II, 65).

Un último pasaje donde es evidente el acento paidético de la Escritura está referido a la interpretación de la serpiente de bronce, que para Gregorio es prefiguración del misterio de la Cruz. La expresión que usa en esta escena es la siguiente: “Que la serpiente en el desierto sea un símbolo del misterio de la cruz, la Palabra del Señor lo enseña claramente, cuando dice: ‘De la misma manera que Moisés elevó la serpiente en el desierto, de igual manera el Hijo del Hombre fue elevado (Jn 3,14)’”⁴⁰.

En la interpretación que elabora el obispo de Nisa sobre la vida de Moisés es de gran importancia la alusión que hace a la narrativa neotestamentaria, particularmente al apóstol Pablo. En los anteriores ejemplos ya se ha hecho alguna mención a esta referencia, que ahora se busca complementar. La escena del bastón que se convierte en serpiente es interpretada por Gregorio en clave de encarnación a partir de la referencia al evangelio de Juan, según el cual: “así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna” (Jn 3,14-15). En efecto, para el Niseno, el Apóstol da testimonio de que el Señor se hizo serpiente, pecado por nosotros para destruir las serpientes, el pecado en nosotros. La expresión usada es: “el Señor se hizo pecado por nosotros, tomando nuestra naturaleza pecaminosa (II Cor 5,21) como lo testimonia la palabra del Apóstol”⁴¹.

En el inicio de la interpretación de las plagas de Egipto, Gregorio evoca las palabras del Apóstol para argumentar sobre las dificultades que trae consigo el atraer hacia una vida libre a quienes están esclavizados por el engaño del maligno. La expresión que usa es: “quien es hábil para inventar obstáculos variados contra nosotros, sabe bien oponer a la ley de Dios las invenciones de su mentira (Ef 6,11)”⁴².

⁴⁰ *Ibid.*, 120 (II, 277).

⁴¹ *Ibid.*, 40 (II, 32). La analogía entre la serpiente y el pecado es retomada al evocar el símbolo de la cruz, en cuanto quien mira hacia ella no es dañado por el veneno de la serpiente, del pecado de la concupiscencia (Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 119 [II, 275]; *Ibid.*, 76-77 [II, 151]).

⁴² *Ibid.*, 48 (II, 63).

En la escena de los preparativos para la salida de Egipto, Gregorio nota que hay símbolos que encuentra de fácil interpretación y otros que le ofrecen gran dificultad. Para resolver la explicación sobre estos últimos símbolos, el Niseno evoca a Pablo en la segunda carta a los Corintios para señalar que hay enseñanzas oscuras que es necesario dejárselas al Espíritu Santo, quien todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. La expresión usada es que hay doctrinas oscuras, como la cuestión de saber cuál es la esencia de Dios, qué había antes de la creación, qué es la apariencia exterior, qué necesidad preside los acontecimientos y todas las cosas de este género que los espíritus curiosos buscan penetrar: dejemos al Espíritu Santo el conocimiento de estas cosas, él “que escruta las profundidades de Dios” (1Co 2,10), como dice el Apóstol (es bien sabido por todos aquellos que están familiarizados por la Escritura que el fuego representa al Espíritu Santo)⁴³.

En la descripción de las primeras etapas por el desierto, Gregorio evoca al Apóstol para señalar que quien ha atravesado el mar, es decir, el agua bautismal, se ha consagrado a Dios y confía en quienes ejercen el sacerdocio y cuidan de las cosas divinas. La expresión usada es: “Vemos la misma cosa producirse para quienes verdaderamente han atravesado el agua: habiéndose consagrado a Dios, obedecen igualmente con sumisión a aquellos que, por el sacerdocio, han recibido el cuidado de las cosas de Dios, según las palabras del Apóstol (Heb 13,17)”⁴⁴.

En este mismo contexto interpreta Gregorio el símbolo del barro y los ladrillos que representan el placer material que no le permite a la persona sentirse satisfecha sino que siempre encuentra un nuevo vacío. La expresión usada es: “En cuanto a la caña y la paja que se tira y que el que está sometido a las órdenes del tirano debe mezclar a los ladrillos, el Evangelio (Mt.3, 12) y las epístolas (I Cor.

⁴³ *Ibíd.*, 62-63 (II, 110). El mismo sentido en la referencia al apóstol se encuentra en 85 (II, 173) y en 101 (II, 215) pero esta vez para argumentar que el Apóstol dice la verdad al llamar tablas a los corazones, debido a que sondea por el Espíritu las profundidades de Dios.

⁴⁴ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 69-70 (II, 130).

3, 12) nos han explicado que la una y la otra eran materia destinada al fuego”⁴⁵.

Evoca nuevamente al Apóstol en el momento de interpretar el prodigio de la roca de la cual brotó agua para quienes tenían sed, equiparándola con Cristo. La expresión usada es: “La roca en efecto –nos enseña el Apóstol– es Cristo (1Cor 10,4)”⁴⁶. En la interpretación del tabernáculo celeste recuerda al Apóstol frente al tema del propiciatorio, para complementar la descripción al señalar que el sacrificio agradable a Dios incluye el fruto de los labios y el buen olor de las oraciones. La expresión usada es:

En cuanto al propiciatorio, pienso que no necesita explicación, ya que el Apóstol ha puesto su sentido al descubierto cuando dijo “Aquel que Dios ha hecho propiciación por nuestros pecados” (Rm 3,25) [...] este es el sacrificio agradable a Dios, “el fruto de los labios”, como dijo el Apóstol, y “el buen olor de las oraciones” (Heb. 13,15; Ap 5,8).⁴⁷

Para interpretar el simbolismo de la tienda y el velo de la tienda inferior al cual reconoce como la carne de Cristo. Las expresiones son:

Luego que el gran Apóstol dijo que el “velo del tabernáculo inferior es la carne” de Cristo (Heb. 10,20), en razón, supongo, de que es tejido de hilos diferentes que representan los cuatro elementos [...] Dice en efecto, del unigénito, figura del tabernáculo, que “todas las cosas han sido creadas en Él, las visibles y las invisibles, los tronos, las potencias, los principados, las dominaciones, las virtudes” (Col. 1, 16).⁴⁸

Otra referencia al Apóstol es posible encontrarla en la interpretación de la escena en la cual Dios le pide a Moisés colocarse sobre la peña. El obispo de Nisa evoca en primer lugar la segunda carta a los Corintios (2Cor 5,1) para apelar al testimonio del Apóstol, quien ha interpretado la hendidura de la piedra como una morada celestial no hecha por mano del hombre. En segundo lugar, echa mano de la carta a los Efesios 4,14 para argumentar por qué quienes vacilan

⁴⁵ *Ibíd.*, 48 (II, 62).

⁴⁶ *Ibíd.*, 71 (II, 136).

⁴⁷ *Ibíd.*, 88-89 (II, 182).

⁴⁸ *Ibíd.*, 87 (II, 178.179).

en sus convicciones difícilmente alcanzarán la cumbre de la virtud, pero si colocan los pies sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta) logran mantenerse en el bien. Las expresiones usadas son:

En efecto, quien es inestable y vacilante en la marcha de sus reflexiones, por carecer de una segura estabilidad en el bien, sacudido por las olas y llevado de un lado a otro, como dice el Apóstol⁴⁹ [...] Si alguien por el contrario, según la palabra del salmista, “ha retirado sus pies del fondo del abismo” (Sal 39,3) y los afirma sobre la roca –la Roca, aquí, es Cristo, la plenitud de la virtud (1Cor, 10,5)– su carrera es en cuanto es más firme y más inquebrantable en el bien⁵⁰ [...] En cuanto al espacio que hay en la Roca, al cual la Escritura llama “hendidura”, el divino Apóstol lo ha interpretado en sus propios escritos.⁵¹

Para interpretar el progreso en la virtud como una carrera y señalar lo propio de quien ha logrado finalizarla, evoca al Apóstol, pero no ya en la referencia a la carta a los Efesios, sino a la segunda carta a Timoteo. La expresión que usa es: “‘Aquel que en verdad ha terminado su carrera’, como dice el Apóstol (Tim 4,7)”⁵². En la interpretación de las vestiduras sacerdotales vuelve la referencia a la carta a Timoteo, para argumentar que la virtud se realiza con la fe en Dios y una vida según conciencia. Las expresiones son:

Estas son las granadas y las campanillas que el gran Pablo ata al vestido de Timoteo, cuando le dice que debe tener fe y buena conciencia “pues dice el divino Apóstol: toda disciplina en el presente no parece aportar gozo, sino tristeza”⁵³.

En el momento de interpretar la escena de la zarza en clave de encarnación, el Niseno hace referencia a la Escritura reconociéndola como guía. La expresión es:

⁴⁹ *Ibíd.*, 110 (II, 243). En este sentido de vacilación referida a la virtud, el Niseno evoca nuevamente al Apóstol para mostrar la consecuencia de no mantenerse en el bien y guardar el conocimiento de Dios (*ibíd.*, 51-53 [II, 73.75.79]).

⁵⁰ *Ibíd.*, 110 (II, 244).

⁵¹ *Ibíd.*, 111 (II, 245).

⁵² *Ibíd.*, 111 (II, 246). Frente a las asechanzas que debe vivir quien sigue el camino de la virtud, Gregorio cita al Apóstol para afirmar que quienes siguen el camino de la virtud la difamación no logra alcanzarles y solo provoca la vergüenza del adversario (*ibíd.*, [II, 296]).

⁵³ *Ibíd.*, 93-94 (II, 192. 193).

Me conducen a esta interpretación los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento: por una parte el profeta declara que “la derecha del Altísimo no es más la misma” (Sal 76,11), como si contemplando la naturaleza divina en su inmutabilidad, por condescendencia para con la debilidad de la naturaleza humana, tomara la forma de esta.⁵⁴

Para evitar posturas deterministas a partir de una expresión de la Escritura, según la cual Dios había entregado a las pasiones a quien se había entregado a ellas, Gregorio sale al paso señalando que tanto la virtud como el vicio surgen de la libre elección de cada uno y para ello remite a la autoridad del Apóstol. La expresión usada es:

Pero si es exacto que la Escritura Santa se expresa así y si Dios no libra de las pasiones a quienes a ellas se entregan, ni es por la voluntad divina que el faraón es endurecido ni la vida de ranas es obra de la virtud... pues el libre albedrío es maestro para cada uno. El Apóstol nos enseña claramente quienes son los hombres que han sido entregados “al sentido depravado”: aquellos que no se preocuparon de conocer a Dios (Rom 1,28) y que Dios, quien no les puede proteger porque no le reconocieron, les abandone a sus pasiones: es pues la negativa de reconocer a Dios es la causa de su caída en una vida sensual y degradante.⁵⁵

Aunque es evidente la referencia neotestamentaria por parte del obispo de Nisa en la interpretación de la vida de Moisés, particularmente al apóstol Pablo, no por ello son menos las referencias a los evangelios. Al interpretar las nuevas asechanzas o tentaciones que se presentan a quien avanza en el camino de la virtud, esta vez personificadas en las acciones de Balaán, cita el testimonio de los evangelios de Marcos y Lucas para articular mejor su argumentación y sacar una enseñanza en función de la vida virtuosa. La expresión usada es:

En la historia evangélica vemos la horda de demonios, la legión (Lc. 8,30), que se prepara para oponerse al poder del Señor; pero al acercarse a ellos “quien tiene el primado sobre todas las cosas”, ellos claman su poder sobrenatural y no esconden la verdad, proclaman que este es la naturaleza divina que en el tiempo venidero infligirá el castigo a los pecadores. La voz de los demonios dice: “Nosotros sabemos quién eres

⁵⁴ *Ibíd.*, 39-40 (II, 28).

⁵⁵ *Ibíd.*, 52 (II, 74.75).

tú, el Santo de Dios” (Mc 5,9) y que “has venido antes del tiempo a atormentarnos” (Lc 4,34-35). Es esto lo que sucedió entonces, el poder demoníaco que acompañaba al mago enseñó a Balaám la invencibilidad e invulnerabilidad del pueblo.⁵⁶

Cuando interpreta la escena en la cual las mujeres moabitas vencen a los varones, el Niceno evoca el evangelio de Mateo para insistir sobre la importancia de la virtud de la castidad y la necesidad de modestia en el mirar. La expresión usada es:

En el Evangelio el Señor con su propia voz, para que nos guardáramos lejos de tal mal, cortó la concupiscencia de la vista, como raíz de la pasión y nos enseña que aquel que admite la pasión con la vista, abre, contra sí mismo, la puerta a la enfermedad (Mt 5, 19).⁵⁷

Por último, en la interpretación de la muerte de Moisés, Gregorio hace evidente la finalidad de la *paideia* cristiana referida a la virtud, que consiste en ser llamado servidor de Dios, cuyo significado expresa que fue superior a todo. La enseñanza que surge de este episodio para quien avanza en el camino de la virtud dirigido por la Palabra de Dios, es a tener un solo fin durante la vida: ser llamado servidor de Dios por las acciones que se realizan. La expresión usada es:

¿Qué dice sobre eso la historia? Que Moisés, servidor de Dios, murió según la Palabra de Dios y que nadie conoció su tumba [...] Aprendemos que después de haber pasado por tantos trabajos, ha sido juzgado digno de ser llamado con el nombre sublime de servidor de Dios, que equivale a decir que ha sido superior a todo, ninguno en efecto sería servidor de Dios sin haber sido elevado más allá de todas las cosas del mundo. Para él, este es el fin de la vida virtuosa dirigida por la Palabra de Dios.⁵⁸

2.2.2 La tradición

Otro de los elementos que opera como fuente dentro del teologizar del Niseno es la referencia a la tradición. Ya en los dos capítulos

⁵⁶ *Ibíd.*, 125-126 (II, 294).

⁵⁷ *Ibíd.*, 129 (II, 304).

⁵⁸ *Ibíd.*, 131 (II, 314).

anteriores se hizo alusión a la convicción del Niseno de hacer uso de la razón para probar hasta donde le fuese posible, los misterios de la revelación dejándose guiar por la tradición de los padres. En efecto, el obispo de Nisa lee la Escritura en el horizonte de los padres que le antecedieron⁵⁹, sin apearse de manera neutral o acrítica a las ideas, sino buscando avanzar con un espíritu de libertad en la develación del sentido que subyace a la misma. Pero cuando en el momento de dar razón de la fe los argumentos no son presentados de manera sólida y clara, recomienda, como fue mencionado en el primer capítulo en la referencia al *Ad Ablabium*, continuar con la tradición recibida.

El referente explícito a la tradición se encuentra en la interpretación que hace Gregorio del encuentro entre Moisés y su hermano Aarón, en la cual evoca la doctrina del ángel custodio que se difundía desde los primeros tiempos del cristianismo. La expresión usada es la siguiente: “Para no explicar el misterio por medio del misterio, expondré más abiertamente el sentido de este pasaje. Hay una doctrina digna de ser creída, que tiene su autoridad en la tradición de los padres”⁶⁰.

Si bien en la época de Gregorio no existe una sistematización amplia sobre el tema de la tradición, ya se encuentra una referencia directa a la tradición de los padres reconocida como digna de fe y de autoridad en la Iglesia. Para Gregorio la tradición no opera como una catarata congelada que nunca se modifica, debido a que todo lo que hace parte del mundo tiene como característica el cambio permanente. Ahora bien, las nuevas comprensiones deben garantizar la solidez en los argumentos que implica un esfuerzo de creación audaz, la claridad de los planteamientos que surge de una actitud de reflexión íntima, y contribuir a ampliar la comprensión del sentido que se vehicula en la tradición como garantía de unidad y fidelidad espiritual.

Una idea que es común en los padres y que está presente en Gregorio es la certeza de su fidelidad a la verdad revelada, expresada

⁵⁹ Según Daniélou, “Grégoire est l’héritier de toute une tradition qui par Clément et Origène a commencé d’élaborer une théologie mystique en même temps qu’une théologie dogmatique” (Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 6-7).

⁶⁰ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 43 (II, 45).

en su correspondencia con la verdad ofrecida por el Evangelio, como manifestación viviente de la teoría en la práctica, del saber en el obrar. Tal como se mencionó en los capítulos anteriores, el obispo de Nisa ve en San Pablo y en su hermano Basilio los modelos por seguir en esta apropiación de la verdad, que es Dios mismo, la Trinidad Santa que ha sido revelada a la humanidad.

2.2.3 La encarnación

En la teología contemporánea, el título que debería encabezar el presente apartado sería el de “La revelación”, pero en el contexto de los padres de la Iglesia de los primeros siglos y particularmente en el siglo IV, es imposible encontrar una elaboración equivalente por diversas razones, entre ellas, porque para los padres la revelación es una realidad obvia y no ven en ella un problema en el cual ahondar. Ellos todavía se encuentran bajo la impresión de la gran epifanía de Dios en Jesucristo y la necesidad de proclamar al mundo entero el acontecimiento desconcertante, inaudito, de la irrupción de Dios en la carne y en el mensaje de Cristo.

Por esta razón, el énfasis del presente apartado está referido a la encarnación, que si bien no reemplaza el tema de la revelación, sí permite comprender el acontecimiento culmen hacia el cual se orienta la revelación misma: Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, cima y consumación de la historia de la salvación, Verbo de Dios, Hijo del padre que asume todos los caminos de la encarnación, tanto la Palabra como la acción, para darnos a conocer al padre y su designio de salvación.

Desde la comprensión de la encarnación como expresión por excelencia del desocultarse de Dios, no existe ninguna verdad real que no deba ser encarnada en una acción, en un camino. Para Gregorio, es la encarnación de Cristo la que se constituye en criterio de toda verdad real, y es el caminar en dicha verdad aquello que le permite al creyente acceder a la misma. El proceso realizado por Moisés guiado por la nube y la ley como prefiguración de Cristo, fue el que le permitió sortear las dificultades que se hicieron presentes y poder llegar a conocer y contemplar la verdad. Ahora bien, fue esa unidad entre el conocimiento y la vida, aquello que capacitó al Niseno para

realizar con creces su ministerio apostólico y el trabajo escriturístico de dar cuerpo a la doctrina cristiana, en otras palabras, aquello que vivió le permitió conocer y dar cuerpo a lo que enseñó y escribió.

Es oportuno señalar que el obispo de Nisa no distingue diferencias entre la encarnación y la redención, debido a que según Daniélou⁶¹, para él “La encarnación es redentora, y la redención no es más que el culmen de la encarnación”. Además, esta referencia a la encarnación no solo orienta el trabajo escriturístico sino que, como se había mencionado en el capítulo anterior, se convierte en el leitmotiv que dinamiza el actuar del Niseno disponiéndolo al diálogo con la cultura pagana y las diversas realidades sociales y eclesiales que tuvo que afrontar⁶².

La experiencia del Niseno permite evidenciar que la inculturación de la teología solo es posible en la medida en que se asume con todas las implicaciones la dinámica de la encarnación. Lo anterior debido a que es ella la que hace posible la destrucción del maligno, que el hombre sea liberado y pueda por medio del camino de la virtud conocer a Dios y recuperar su imagen original como imagen de Dios. Desde el misterio de la encarnación, la vida virtuosa y el conocimiento de Dios se entienden como una transformación del alma en Jesucristo.

Algunas expresiones que permiten entrar en la lógica de comprensión de la encarnación propia del Niseno, en las cuales se nota su forma particular de integrar *istoria*, *oikonomia* y *qeologia*, en cuanto parte de un acontecimiento de la historia y lo sitúa dentro del plan de Salvación, dando razón de la manifestación de Dios, son las siguientes:

2.2.3.1 *En la interpretación de la escena de la zarza*

Si, en efecto, Dios es la verdad (Jn 8,12) y si ella es la luz (Jn 14,6) –estas son las expresiones sublimes que el Evangelio emplea para designar a

⁶¹ Daniélou, *Le IV siècle. Gregoire de Nysse et son milieu*, 102.

⁶² Esta relación que establece el Niseno entre encarnación y redención, hace que conciba la vida espiritual, según Daniélou, como “un mystère de mort et résurrection. Elle est à cet egard la réalisation du mystère même du baptême qui selon la doctrine de saint Paul, nous fait mourir avec le Christ pour ressusciter avec lui” (Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 19).

Dios quien se nos ha manifestado a través de la carne—, el texto nos muestra que la conducta de la virtud nos acerca al conocimiento de esta luz que se ha abajado hasta la naturaleza humana⁶³ [...] Los prodigios me parece que significan simbólicamente el misterio de la manifestación divina a los hombres en la carne del Señor, misterio que determina la destrucción del demonio y la liberación de aquellos a los que oprimía.⁶⁴

2.2.3.2 *En la interpretación de la teofanía del Sinaí*

La ley y los profetas han proclamado el misterio de la encarnación, pero estos sonidos eran demasiado débiles para alcanzar oídos indóviles: también porque tenían el oído duro, los judíos no percibieron el sonido de las trompetas [...] en cuanto a los instrumentos, estos son los profetas y los Apóstoles resonando bajo el sople del Espíritu. Como está escrito en el salmo, “su voz resplandece sobre toda la tierra y sus palabras hasta los extremos del mundo” (Sal 18,5).⁶⁵

3. CARACTERÍSTICAS

3.1 CARÁCTER TRINITARIO DE LA TEOLOGÍA INCULTURADA

La teología inculturada elaborada por el obispo de Nisa tiene un carácter trinitario en cuanto constituye el misterio del cual todo brota, se esclarece y se reduce. Lo anterior, no solo porque fue un tema central en su trabajo escriturístico en defensa de la fe de Nicea, sino porque sus obras tienen la referencia a la Trinidad como trasfondo. Para Él, en continuidad con el apóstol Juan, la esencia divina es incomprendible⁶⁶. Es por esta razón que Juan el místico, quien penetró en la tiniebla luminosa, dijo que “ninguna persona ha visto jamás a Dios” (Jn. 1, 18), definiendo por esta negación que el conocimiento de la

⁶³ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 37 (II, 20).

⁶⁴ *Ibid.*, 39 (II, 27). Otra referencia a la liberación del pecado obrada por la encarnación se encuentra en 119 (II, 276).

⁶⁵ *Ibid.*, 80 (II, 159).

⁶⁶ Aquí se encuentra el punto de partida de la teología apofática.

esencia divina es inaccesible no solo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual⁶⁷.

Pero no pasa lo mismo con las personas divinas⁶⁸ en cuanto a su existencia, sus atributos, que pueden ser conocidos por revelación debido a su acción en el mundo⁶⁹:

Se trataría entonces de la admirable armonía del mundo que grita la sabiduría que resplandece en el universo y proclama la grandeza de la gloria de Dios, quien se manifiesta en las cosas visibles según la Palabra: “Los cielos proclaman la gloria de Dios” (Sal 18,2).⁷⁰

Y por su reflejo en el espejo del alma que es propio del conocimiento místico:

Quien ha purificado el oído del corazón percibe este sonido –entiendo por este, la contemplación del universo que lleva al conocimiento del poder divino– y por él es conducido a penetrar en espíritu allá donde está Dios. Este lugar es llamado “tiniebla” por la Escritura, para significar, como se ha dicho, la incognoscibilidad e invisibilidad. Una vez llegado allá, él contempla el tabernáculo no hecho por mano de hombre y mediante una imitación material la da a conocer a los que están abajo.⁷¹

En continuidad con lo anterior, es oportuno recordar en relación con el Niseno que, según Daniélou, “Él es el gran autor de la trascendencia divina. Él da a la doctrina de analogía su expresión

⁶⁷ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 81-82 (II, 163). Más referencias sobre el tema de incomprendibilidad de la esencia de Dios en II, 164.165.232.233.234.236.239.242.

⁶⁸ Daniélou, *Le IV siècle*, 25. Aquí se encuentra el punto de partida de la teología positiva o simbólica.

⁶⁹ Según Moutsoulas, la distinción entre la esencia divina, que es incomprendible, y las energías, de las cuales el hombre puede participar, había sido puesta en evidencia antes de Gregorio de Nisa. Concretamente, Clemente de Alejandría señalaba que la palabra humana es incapaz de expresar la esencia de Dios y que solo la fuerza y las obras de Dios pueden ser conocidas. Un poco antes de él, Ireneo refutaba la pretensión de los gnósticos de poder conocer la esencia de Dios. Moutsoulas, “Esencia y energías de Dios según San Gregorio de Nisa”.

⁷⁰ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 83 (II, 168).

⁷¹ *Ibid.*, 83-84 (II, 169).

filosófica más profunda [...] En él, la teología trinitaria definida por el concilio de Nicea, encuentra su expresión más acabada”.⁷²

A continuación señalaremos algunos ejemplos de la manera como el Niseno integra la referencia a la Trinidad en el desarrollo de su exposición sobre la vida de Moisés. El punto de partida se encuentra en la evocación a Dios como guía en la elaboración de la argumentación en torno al tema que le han solicitado sobre la perfección en la virtud: “emprendamos ahora nuestro trabajo pidiendo a Dios su guía”⁷³.

En la interpretación del encuentro con el ángel, para señalar que quien avanza en la búsqueda de la virtud no está solo, sino que cuenta con la ayuda de Dios para superar las dificultades propias del camino:

Porque es real que aquellos que practican la virtud participan de la asistencia dada por Dios a nuestra naturaleza, asistencia que ya existía antes de nuestro nacimiento, pero que se muestra y se da a conocer cuando nos familiarizamos con una vida más elevada por el progreso y la aplicación, y cuando nos despojamos en función de combates más fuertes.⁷⁴

En la interpretación de las vestiduras sacerdotales cuya elaboración es tejida con la práctica de la virtud, Gregorio hace una referencia explícita a la Trinidad en cuanto que su predicación debe estar acompañada por la fe en Dios y una vida recta.

La perfección está constituida por la unión de dos cosas, la fe en Dios y una vida según la conciencia. Estas son las granadas y las campanillas que el gran Pablo ata al vestido de Timoteo, cuando le dice que debe tener fe y buena conciencia. Que la fe, pues, deje oír un sonido puro y poderoso en la predicación de la Santa Trinidad⁷⁵.

La forma de integrar la comprensión de la Trinidad en el tema de la perfección en la virtud es asumida desde la perspectiva de la historia de salvación. En este sentido, se hace evidente la referencia

⁷² Daniélou, *Le IV siècle*, 25.

⁷³ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 2 (Préface, 3).

⁷⁴ *Ibid.*, 43 (II, 44).

⁷⁵ *Ibid.*, 93 (II, 192).

a la acción creadora del Padre, la acción redentora del Hijo y la acción santificadora del Espíritu. Particularmente, en la interpretación de la escena de la destrucción de las tablas de la ley por parte de Moisés debido a la idolatría en la que había caído el pueblo, Gregorio integra este hecho dentro de la historia de salvación al evocar la acción de las tres personas de la Trinidad.

El punto de partida del Niseno es la convicción según la cual en el inicio la naturaleza humana moldeada por las manos divinas⁷⁶ era inmortal y estaba sin fracturas, embellecida con los caracteres no escritos de la ley debido a que estaba dentro de nosotros.

La naturaleza original del hombre estaba sin fracturas y era inmortal, moldeada por las manos divinas y embellecidas con los caracteres no escritos de la ley: la conformidad de nuestra voluntad con la ley estaba inscrita en nuestra naturaleza con el apartamiento del mal y el respeto por las cosas divinas⁷⁷.

Después vino el pecado, que constituye el contexto en el cual se rompen las tablas de la ley y, desde una lectura cristológica de la acción de Moisés, entendida como prefiguración de Cristo, evoca el misterio de la encarnación para hacer referencia a la nueva creación en Cristo que es obra del Espíritu. Según el Niseno, “Después de este acontecimiento, la naturaleza fue de nuevo irrompible, volvió a ser inmortal por la impresión del dedo: el dedo, es el nombre que la Escritura muchas veces da al Espíritu Santo”⁷⁸.

3.2 LA COMUNIDAD ECLESIAL COMO SUJETO DE LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA

La interpretación que hace Gregorio sobre la vida de Moisés en sus diferentes etapas deja al descubierto que en el proceso de conocimiento de Dios y de crecimiento en la virtud no solo se requiere de la ayuda de Dios, sino también del compartir la existencia y la

⁷⁶ En el contexto de los padres de la Iglesia se conoce como “manos divinas” al Hijo y al Espíritu.

⁷⁷ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 101 (II, 215).

⁷⁸ *Ibid.*, 101-102 (II, 216).

experiencia de fe con otros, en este caso tanto Moisés con el pueblo de Israel, como el obispo de Nisa con su Iglesia de la región de Capadocia. En efecto, dicho proceso es una aventura existencial en la cual se interrelacionan lo personal y lo comunitario como dos dimensiones que si bien se pueden diferenciar, no se entienden la una sino en cuanto referida a la otra⁷⁹.

El teologizar del Niseno es un ejercicio que se realiza en la Iglesia y para la Iglesia, en obediencia a la fe que busca entender desde una actitud orante y contemplativa de la vida; por este motivo, no es de extrañar que en la interpretación que hace de diversos pasajes de la historia de Moisés, el trasfondo esté relacionado con situaciones que vive o ha tenido que vivir en la Iglesia. A continuación mencionamos algunos ejemplos que permiten comprender mejor lo dicho.

La interpretación del hecho según el cual Moisés, a pesar de vivir con la hija del faraón, continuaba alimentándose de la leche de la madre natural, le lleva al Niseno a concluir como enseñanza que

Si frecuentamos la cultura pagana en el tiempo de nuestra educación, no debemos privarnos de la leche que nos alimenta, que es la Iglesia. Esta leche son los sacramentos que alimentan nuestra alma, la fortalecen y le dan fuerzas para elevarse hacia lo alto.⁸⁰

Como se mencionó en el capítulo anterior, al interpretar la disputa entre los dos hebreos en referencia a las herejías que se estaban dando en su contexto, recomienda hacer prevalecer con argumentos lo que es justo o de lo contrario, huir como Moisés hacia una enseñanza mejor y más sublime de los misterios⁸¹. Además, al interpretar la escena en la cual Moisés, después de haber vivido la experiencia de iluminación en la zarza, habla al pueblo valerosamente acerca de la libertad, la enseñanza con la cual concluye es “no tener la presunción de hablar al pueblo sin haber tenido una larga

⁷⁹ Para mayor información sobre la integración entre lo personal y comunitario en el itinerario del conocimiento de Dios y el crecimiento en la virtud que hace parte del *De vita moysis*, ver O’Connell, “The Double Journey in Saint Gregory of Nyssa: The Life of Moses”.

⁸⁰ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 35 (II, 12).

⁸¹ *Ibid.*, 36 (II, 16).

preparación que hubiese puesto nuestra palabra en condiciones de abordar a las grandes asambleas⁸². Lo anterior permite comprender mejor por qué era de suma importancia el tema de la educación para los capadocios.

Otra idea importante para la comprensión del tema en cuestión tiene que ver con la interpretación de la escena en la cual el pueblo encarga a Moisés que conozca por sí mismo los misterios ocultos y posteriormente comunique al pueblo la doctrina que haya aprendido a través de la enseñanza divina. Gregorio relaciona esta escena con la práctica que se tiene en la Iglesia:

Todos no procuran penetrar en la inteligencia de los misterios, sino que eligen a alguien que sea apto para percibir las cosas divinas y le prestan voluntariamente su oído, juzgando digno de fe todo lo que han escuchado de quien ha sido iniciado en los misterios divinos.⁸³

A partir de los ejemplos mencionados es posible comprender mejor que el sujeto de la inculturación de la teología es la comunidad. Gregorio no escribe para él mismo, sino para la comunidad con la cual vive y comparte la fe, ni entiende su quehacer teológico al margen de la comunidad, sino como miembro de ella, en este caso como su cabeza debido a su función de obispo.

3.3 LA FUNCIÓN DEL TEÓLOGO COMO TESTIGO EN LA INCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA

En Gregorio de Nisa, como en los otros dos capadocios, la educación cumple una función determinante, no solo en el ejercicio teológico sino también en el apostólico debido a que en este momento la teología, como se ha comentado en un apartado anterior, es realizada por obispos. En la interpretación de la cestilla en la cual los padres de Moisés lo depositan para liberarlo de la muerte, la referencia directa es a la educación, que cumple la función de cestilla para lograr que sobre las olas de la vida, la persona logre mantenerse a flote y evitar que se equivoque mucho y se hunda.

⁸² *Ibíd.*, 46 (II, 55).

⁸³ *Ibíd.*, 80 (II, 160).

Esta cesta, hecha de juncos trenzados juntos, representa la educación, que resulta de diversas disciplinas. Ella mantiene por encima de las agitaciones de la vida a aquel que lleva; gracias a ella, él no errará por la agitación del mar sino que arribará al puerto, rechazado por el movimiento mismo de las aguas hacia el litoral donde saldrá del océano de la vida⁸⁴.

La educación para el Niseno debe ser amplia, pero ante todo debe orientarse en función del crecimiento en la virtud y al servicio de la fe. Es oportuno recordar en este momento tanto la referencia al mensaje de Basilio a los jóvenes, como la carta de Orígenes a su discípulo Thaumaturgo, que fueron citados en el capítulo primero, en los cuales se invitaba a apropiarse todos los elementos que aportaba la educación pagana teniendo como criterio aquello que sirviese de preparación al cristianismo o que aportara al crecimiento en la virtud.

Por lo anterior, es posible comprender mejor la razón por la cual para el obispo de Nisa no debe atreverse a hablar ante el pueblo aquel que no haya sido cultivado con una educación adecuada⁸⁵. Además, por la correlación que se establece entre conocimiento de Dios y vida virtuosa, el teólogo debe buscar mantener el equilibrio entre aquello que su apertura a la gracia le permite conocer de Dios y la rectitud de su vida, en otras palabras, promover en él mismo la integración entre la ortodoxia y la ortopraxis. Más aún, el teólogo debe esforzarse por buscar la perfección que es posible aspirando a una vida más elevada, cumpliendo una función de guía por su testimonio, a la manera de Moisés, para conducir a sus semejantes al conocimiento de Dios⁸⁶.

Sobre el valor y la importancia del testimonio hay una alusión significativa en la interpretación que realiza el Niseno sobre el sacerdocio:

Si tú ves que la vida de un sacerdote es placentera, dulce y color de rosa, como es el caso de muchos que se visten de lino y de púrpura, que se engordan en mesas espléndidas, que beben un vino escogido, se ungen

⁸⁴ *Ibíd.*, 33-34 (II, 7.8).

⁸⁵ *Ibíd.*, 46 (II, 55).

⁸⁶ *Ibíd.*, 129 (II, 305.306).

con los mejores perfumes y usan todas otras cosas que halagan los sentidos de quienes recogen los goces de la vida, tú podrás decir con toda exactitud la Palabra del Evangelio: “viendo el fruto, no reconozco el árbol sacerdotal” (Lc 6,43).⁸⁷

En este orden de ideas el teólogo debe, a partir de su experiencia de conversión, buscar el equilibrio ejercitando la virtud de la templanza apoyado en la vivencia de una fe madura, logrando con ello apropiarse la sabiduría necesaria para vivir la vida según conciencia. Profundizar en la meditación de la escritura, particularmente del mensaje evangélico afianzándose en la adhesión a Cristo, quien lo capacita para afrontar las dificultades de la vida. Alimentarse con la celebración de los sacramentos, particularmente de la eucaristía, asumir una actitud orante de la vida y de esta manera ser llevado a la contemplación de la naturaleza que todo lo trasciende.⁸⁸

Las palabras de Gregorio con respecto a la virtud cristiana permiten comprender por qué no es posible el conocimiento de Dios sin una vida recta⁸⁹, lo cual remite a la necesidad de comprender la función del teólogo fundamentalmente como testigo:

Pero la virtud cristiana se divide en dos partes: una que concierne a Dios y la otra la rectitud moral. La pureza de las costumbres es una parte de la religión. Acabamos de aprender aquello que permite conocer a Dios, conocimiento que consiste en no formarse ninguna idea de Él a partir del modo de conocimiento humano. El otro aspecto de la virtud que nos es enseñado corresponde a la exposición de las obras que la vida virtuosa debe cumplir.⁹⁰

En relación con lo anterior, y desde la perspectiva del *De vita moysis*, la misión del teólogo consiste en desentrañar el sentido presente en la Escritura, comprenderlo cada vez mejor y evitar sus malas interpretaciones con el fin de guiar a la humanidad que avanza en medio de los oleajes del océano de la vida a la búsqueda deseosa de

⁸⁷ *Ibid.*, 129 (II, 286).

⁸⁸ Los elementos mencionados hacen parte de la interpretación que hace el obispo de Nisa de la escena de la subida al monte Sinaí (*ibid.*, 77-78 [II, 152.153.154.155]).

⁸⁹ *Ibid.*, 78 (II, 154).

⁹⁰ *Ibid.*, 82 (II, 166).

su naturaleza original como imagen de Dios. Para la realización de la misión puede echar mano de todos los recursos del pensamiento y apelar a todas las ciencias compatibles con el dato revelado en función de alcanzar una mejor inteligencia de la fe.

En la lógica del Niseno la misión es clara, si por el pecado el hombre distorsionó su naturaleza como imagen de Dios, dicha imagen fue restablecida por Jesucristo en el misterio de la encarnación. Por esta razón, quien a la manera de Moisés, como prefiguración de Cristo, avanza en el crecimiento en la virtud con una vida recta y la iluminación recibida por la contemplación del misterio, siente la necesidad de guiar a sus compatriotas a una vida en libertad, que para Gregorio es propia de quien es imagen de Dios. Sobre las ideas expuestas el referente se encuentra en un pequeño resumen de la enseñanza que ha dejado la interpretación de la historia de Moisés, que sirve de antesala para abordar la escena de la muerte de los primogénitos:

Como Moisés –y aquel que a su ejemplo se eleva en la santidad– cuando su alma se encontraba fortalecida por una larga aplicación a una vida austera y celeste, y por la luz de lo alto, juzgó que sería una falta de su parte no hacerse a su vuelta el guía de sus compatriotas hacia la libertad.⁹¹

El desarrollo de la misión del teólogo se realiza con la presencia de dificultades referidas a: a) la envidia, que se desata contra aquel que avanza en el conocimiento de Dios y en la virtud⁹². El mismo Niseno, tal como se comentó en los capítulos anteriores, fue víctima de dicha pasión malvada a través de maquinaciones y engaños en el ejercicio de su labor apostólica por parte de los obispos arrianos. b) Las tentaciones, que desvían hacia el mal o a ser dominado por las pasiones y los placeres materiales, pero frente a las cuales, como afirma Gregorio “los hombres sostenidos por el socorro divino son superiores a toda tentación”⁹³. c) El orgullo, en el cual suelen caer quienes se

⁹¹ *ibíd.*, 56-57 (II, 89).

⁹² El obispo de Nisa dedica varios apartados de su obra para abordar el tema de la envidia (Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 114-115 [II, 256-261]).

⁹³ *Ibíd.*, 125 (II, 292).

mofan de sus buenas acciones considerándose mejores que los demás y, engegucidos por su soberbia, corroboran según Gregorio “la descripción que define el orgullo: una subida hacia abajo”⁹⁴.

En efecto, hay quienes por medio de una vida más severa calmaron la pasión de la concupiscencia, se lanzaron al sacerdocio anteponiendo el orgullo con las intrigas humanas y los intereses personales, a la economía de Dios. Esto es lo que la historia acusa de ser causa de desgracia humana y que provoca este género maléfico de pecado⁹⁵.

Frente a la presencia de las tentaciones, Gregorio invita a mantener siempre una postura irreprochable y permanecer con la mirada fija en la cruz de Cristo, roca firme, quien capacita para afrontar cualquier tipo de tentación. Además, al evocar el testimonio de Moisés, quien fue digno de ser llamado servidor de Dios, exhorta a tener por digno solo una cosa, “a no tener más que un fin en esta vida, ser llamado servidor de Dios a causa de nuestras acciones”⁹⁶.

3.4 TEOLOGÍA INCULTURADA COMO BÚSQUEDA DE SENTIDO ESPIRITUAL

En Gregorio de Nisa la teología se concibe como la fe que busca entender. En esta inteligencia de la fe, ningún elemento de la realidad está vedado, debido a que a partir del misterio de la encarnación toda la realidad fue asumida en el Hijo y anhela su redención. En este orden de ideas, la realidad cumple una función reveladora que necesita ser interpretada para desentrañar el sentido espiritual que le subyace y que contribuye a posibilitar el conocimiento de Dios.

Ahora bien, debido a que por un lado, la realidad es dinámica al estar sometida al cambio permanente por tener como característica la finitud y, por otro, a que como fue comentado en el capítulo anterior, para Gregorio la infinitud constituye la cualidad misma de Dios, el quehacer teológico es, por esta razón, un ejercicio en constante elaboración en procura de avanzar en la comprensión del

⁹⁴ *Ibid.*, 121 (II, 281).

⁹⁵ *Ibid.*, 120 (II, 279).

⁹⁶ *Ibid.*, 132 (II, 315).

sentido espiritual presente en la realidad histórica, que posibilita una más adecuada inteligencia de la fe. En este sentido, según Daniélou, “La teología ha de ser la patria de la libre investigación y la guardiana de un tesoro que se le ha confiado”⁹⁷.

Lo anterior permite comprender mejor la forma de proceder del Niseno y la correlación que establece entre *istoria*, *oikonomia* y *qeologia*. Esa importancia que le da a la historia como punto de partida de su teologizar permite comprender, según Illanes, que:

...la historia no es un mero sucederse de acontecimientos que, una vez acaecidos, se hunden en el vacío, sino una historia de hombres, de seres que, al ser espirituales, trascienden el tiempo y pueden vencer la muerte y permanecer durante toda la eternidad.⁹⁸

El primer ejemplo, en el cual se puede verificar lo dicho, se encuentra en el prefacio, particularmente en el cierre del mismo y antesala de la primera parte:

En este caso, tomamos a Moisés por modelo. Daremos primero una visión de conjunto rápida de su vida, tal como la Escritura nos lo hace saber. Luego buscaremos el sentido espiritual que corresponde a la historia, para encontrar allí una regla de virtud. Y de esta manera aprenderemos a conocer lo que es para los hombres la vida perfecta.⁹⁹

En el momento de interpretar el encuentro de Moisés con Aarón, quien aparece en la escena en procura de su ayuda, Gregorio afirma: “Para no tener que explicar un misterio con otro misterio, expondré más abiertamente el sentido de este pasaje”¹⁰⁰. Otra referencia explícita a la búsqueda del sentido espiritual se evidencia en la interpretación que realiza del fenómeno de la plagas de Egipto: “Comencemos por comprender de modo general el fin de estos milagros hasta el punto de vista espiritual, pues de esta manera nos será posible encontrar el sentido conveniente de cada uno de ellos en particular”¹⁰¹.

⁹⁷ Daniélou, “Responsabilidades de la teología actual”, 1.

⁹⁸ Illanes, *Historia y sentido*, 49.

⁹⁹ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 6 (Préface, 15).

¹⁰⁰ *Ibid.*, 43 (II, 45).

¹⁰¹ *Ibid.*, 49 (II, 65).

3.5 EL MÉTODO COMO REFERENTE EN LA BÚSQUEDA DE SENTIDO ESPIRITUAL

El presente apartado no busca determinar un método exclusivo que deba ser apropiado por el teólogo para realizar el ejercicio de inculturación de la teología, sino simplemente mostrar la manera como el Niseno hizo uso de un método para concretar aquello que es propio de la teología, esto es, desentrañar el sentido, la significación y el valor trascendente de la existencia humana a partir de su experiencia de fe. Tal como se comentó en el capítulo primero, el método seguido por Gregorio lo constituye la *akolouthia*, entendida como una coherencia, secuencia de racionamientos de carácter explicativo y argumentativo que aseguran el carácter científico del conocimiento a través de la reducción a los primeros principios.

Las expresiones que avalan la anterior caracterización del método son las siguientes:

Pienso que, para quien es iniciado en la simbólica de la historia, la coherencia del progreso en la virtud que hemos expuesto aparece claramente siguiendo el concatenamiento de los símbolos¹⁰² [...] Pero seguimos el hilo de nuestra explicación para tratar de tomar alguna cosa del significado espiritual de este pasaje¹⁰³ [...] Esta interpretación concuerda con lo que habíamos explicado acerca de Aarón.¹⁰⁴

En la obra objeto del presente estudio se hace evidente el esfuerzo por parte del autor para que su escrito no se distorsione o altere o se torne repetitivo, sino para que a través de la interpretación de cada escena se aporte algo nuevo que ayude a una mejor comprensión del tema y a identificar sus principios fundamentales, que en el caso de la historia de Moisés están constituidos por las tres teofanías que van a ser interpretadas como las tres etapas en el conocimiento de Dios o en la perfección en la virtud, debido a la unidad que se establece entre estos dos elementos.

En el desarrollo de la *akolouthia* Gregorio se esfuerza para que la argumentación sea lo suficientemente clara y coherente, al

¹⁰² *Ibíd.*, 42 (II, 39).

¹⁰³ *Ibíd.*, 102 (II, 219).

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 99 (II, 209).

punto que si hay algo que no se corresponde dentro de la narración, Él mismo sugiere que se rechace todo: “Quien no crea que existe una total correspondencia entre la recitación histórica y su interpretación espiritual, si encuentra algún detalle que no concuerda con la interpretación, tiene pretexto para condenar todo”¹⁰⁵. Además, si existe algún elemento en la consideración de la historia cuya interpretación no aporta al tema central objeto de estudio, recomienda pasarlo por alto y no interrumpir la coherencia:

Si alguno de los acontecimientos mencionados por la historia no puede ajustarse con el contexto de la interpretación espiritual, lo consideraremos inútil para nuestro trabajo y continuaremos la exposición, a partir de los episodios que son susceptibles de ser aplicados a la virtud.¹⁰⁶

3.6 TEOLOGÍA INCULTURADA COMO EXPRESIÓN DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO

El ejercicio de inteligencia de la fe, que es propio de la teología en su esfuerzo por inculturarse, tiene como espacio existencial de gestación el seguimiento de Dios o de Cristo que implica el ejercicio de la propia libertad para hacer posible el proceso de transformación en él. En este sentido, es en Cristo, en el encuentro con él en la dinámica de seguimiento, que implica no solo tener sus mismos sentimientos, sino participar también en los misterios de su vida, como el hombre se encuentra con la divinidad. En la interpretación que hace Gregorio de la tercera teofanía, donde Dios se manifiesta a Moisés en la hendidura de la roca, a la cual ha llegado después de haber avanzado por el camino que representa al Unigénito de Dios en quien se contiene todo bien, sintió el llamado y le fue concedido ver la espalda de Dios¹⁰⁷. En clave de *paideia* deduce el Niseno la enseñanza que recibió Moisés sobre la manera como es posible ver a Dios:

La enseñanza que recibe Moisés, procurando ver a Dios, de la manera que esto es posible es esta: seguir a Dios a donde quiera que conduzca,

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 44-45 (II, 48).

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 45 (II, 50).

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 112 (II, 249).

en esto consiste el ver a Dios. En efecto, “su paso” significa que conduce a aquel que le sigue. No le es posible al que ignora el camino viajar con seguridad si no sigue al guía. El guía le muestra el camino precediéndole. El que sigue no se apartará del buen camino, si siempre está orientado hacia la espalda del que lo conduce.¹⁰⁸

En este orden de ideas, si a Dios revelado en Cristo, quien constituye la fuente de la fe, se le conoce siguiéndolo, la teología tiene como función dar razón de dicho seguimiento para iluminar la vida de los creyentes que tienen como tarea el seguimiento de Cristo. Esta realidad del seguimiento, al ser dinámica debido a que se realiza en la historia, cuyos contextos son diversos y las coyunturas históricas son variables, exige por parte de la teología un ejercicio continuo y renovado de dar razón de la fe.

3.7 TEOLOGÍA INCULTURADA COMO EJERCICIO NARRATIVO, ESPECULATIVO Y MÍSTICO

Las ideas antes mencionadas sirven de base para comprender la manera como en el teologizar del obispo de Nisa se integra lo narrativo que da cuenta de la experiencia histórica personal y comunitaria, el ejercicio especulativo de la razón y la apertura de la interioridad que remite a la experiencia mística. Estos tres elementos ponen en evidencia la variedad de horizontes que puede asumir el que hacer teológico siempre teniendo como referente fundamental la Escritura que constituye la *paideia* propiamente cristiana¹⁰⁹.

Dentro de toda la obra del Niseno es posible rastrear la forma como hace uso de dichos horizontes colocando mayor acento en alguno de ellos; al respecto, es posible evidenciar un acento narrativo en el que refiere como ejemplo las homilías, los sermones y panegíricos, un acento especulativo que puede ejemplificarse en las disputas con los herejes, particularmente en el *Contra Eunomio* y

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 113 (II, 252).

¹⁰⁹ Afirma Patiño: “El ministerio de los padres está al servicio de la palabra, pero dado que la Palabra se ha hecho carne, el anuncio se amplía y proyecta a los aspectos concretos de la vida humana iluminándolos. Por esto su teología hace una permanente relación entre la palabra y la vida, entre la palabra y el acontecer histórico” (Patiño Franco, *Los padres de la Iglesia*, 163).

Contra Apolinar, y un acento místico al cual se puede señalar como ejemplo el comentario al *Cantar de los Cantares*. Además, como algo característico del Niseno, se da la posibilidad de integrar los tres horizontes antes mencionados en el desarrollo de un mismo escrito, tal es el caso de la obra objeto del presente estudio: *De vita moysis*. A continuación se describirá un poco más la forma como se realiza la integración de dichos horizontes.

En el inicio del prefacio de la obra el horizonte es narrativo y le permite aprovechar el ejemplo de las carreras de caballos para establecer una relación con el pasaje bíblico de la carta a los filipenses y señalar el tema central que orientará el escrito: la perfección en la virtud. Al iniciar el proceso de argumentación apela en primera instancia a la Escritura para afirmar en referencia al apóstol Pablo, que el único límite de la perfección es no tener límite, de lo cual se deriva la imposibilidad de alcanzar la perfección.¹¹⁰

Ahora bien, para ampliar más la explicación sobre lo inalcanzable de la perfección, pasa del horizonte narrativo al especulativo echando mano del aporte de filósofos tales como Platón y Plotino, para argumentar la infinitud de Dios y la correlación que se establece entre el bien y Dios que le permiten afirmar que quien busca la virtud no busca otra cosa que a Dios, quien es la virtud perfecta. Frente a la imposibilidad de alcanzar la perfección, por cuanto el bien y Dios son ilimitados, el Niseno pasa de nuevo al horizonte narrativo y, otra vez, se remite a la Escritura para identificar la perfección que es posible, señalando como alternativa el estar siempre dispuestos conseguir un mayor bien, poniendo como ejemplo a los Santos¹¹¹.

El horizonte narrativo se despliega durante toda la primera parte en la presentación de la historia de Moisés como modelo de vida virtuosa. En la segunda parte, el énfasis lo tendrá el horizonte místico referido a la interpretación alegórica de las tres teofanías, que constituyen las tres etapas en el conocimiento de Dios, con algunas excepciones en las cuales pasa al horizonte especulativo, para

¹¹⁰ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 1-2 (Préface, 1-4).

¹¹¹ *Ibid.*, 3-6 (Préface, 5-15).

argumentar sobre el tema de la libertad¹¹², la noción de verdad¹¹³, las partes del alma¹¹⁴, la incorruptibilidad de la naturaleza divina¹¹⁵, la naturaleza ilimitada de Dios¹¹⁶, y al horizonte narrativo para realizar los resúmenes del proceso¹¹⁷, hacer referencia a los ministerios en la Iglesia¹¹⁸, y caracterizar los temas de la envidia¹¹⁹ y del orgullo¹²⁰.

Como complemento a la explicitación de los diferentes horizontes desde los cuales es posible realizar el quehacer teológico, es oportuno señalar la necesidad de correlacionar, dentro de dicho quehacer, la praxis y el ejercicio de contemplación. Precisamente, en la interpretación que hace Gregorio de las vestiduras sacerdotales, al referir el significado que tienen las cadenillas que permiten la adhesión de los ornamentos a los brazos, evoca como enseñanza, que “la vida perfecta exige la unión de la filosofía práctica y el ejercicio de la contemplación, el corazón era el símbolo de la contemplación y los brazos, de las obras”¹²¹. De acuerdo con lo que se ha comentado hasta el momento, es posible señalar que la vida perfecta está en relación con el conocimiento de Dios y, por tanto, con la teología que busca dar razón de dicho conocimiento al cual es posible acceder por la rectitud de la vida.

3.8 TEOLOGÍA INCULTURADA COMO SERVICIO A LA IGLESIA

La teología elaborada por el Niseno se entiende desde el inicio como una labor que se realiza en la Iglesia, encargada de proporcionar al creyente el alimento que fortalece en el crecimiento en la fe¹²² y para

¹¹² *Ibíd.*, 3 (II, 32).

¹¹³ *Ibíd.*, 38-39 (II, 23.25).

¹¹⁴ *Ibíd.*, 58-59 (II, 96).

¹¹⁵ *Ibíd.*, 103-104 (II, 222).

¹¹⁶ *Ibíd.*, 108-109 (II, 236-239).

¹¹⁷ *Ibíd.*, 77 (II, 153); 129-130 (II, 307-312).

¹¹⁸ *Ibíd.*, 80 (II, 160.161).

¹¹⁹ *Ibíd.*, 114-115 (II, 256-259).

¹²⁰ *Ibíd.*, 120-121 (II, 278-281).

¹²¹ *Ibíd.*, 96 (II, 200).

¹²² *Ibíd.*, 35 (II, 12).

el servicio de la Iglesia en su apertura al mundo y a las diferentes culturas. Tal como fue comentado en el capítulo primero, Gregorio escribe su primera obra sobre la virginidad a solicitud de su hermano Basilio, para darle una fundamentación teológica a la experiencia monacal que se vivía en Annesi. Además, habría que decir que la mayor parte de sus obras siguen esa misma línea de responder a solicitudes que le hacían sobre temas puntuales o, como en el caso del Hexamerón, cuya motivación era la de continuar el trabajo iniciado por Basilio, o continuar la defensa de la fe de Nicea después de la muerte temprana de su hermano, representada en los doce libros que dan cuerpo a la obra conocida como *Contra Eunomio*.

La teología del obispo de Nisa, quien ha asumido a fondo el misterio de la encarnación, es propuesta como un servicio a la Iglesia a la cual reconoce como cuerpo de Cristo y, por esta razón, como tabernáculo terreno:

Pasemos ahora a la contemplación del tabernáculo inferior. Dado que Pablo identifica en numerosos lugares a la Iglesia con Cristo, podríamos entender a los servidores del divino Misterio, que el Verbo llama “columnas” de la Iglesia, a los apóstoles, los doctores y los profetas.¹²³

Dicho servicio se realiza en procura de promover la inteligencia de la fe en el diálogo con la cultura, razón por la cual hace uso de ejemplos cercanos a las personas, como el de las carreras de caballos, que fue citado en un apartado anterior para comprender el proceso de búsqueda de la virtud; la referencia a los personajes bíblicos en función de encaminar hacia la vida virtuosa, concretamente la vida de Moisés¹²⁴. Además, busca ajustar el mensaje a las capacidades de quienes lo reciben¹²⁵, cumple una función profética para alzar la voz frente a situaciones que desvirtúan la fe¹²⁶, apela a un lenguaje performativo que insta al lector a apropiarse aquello que se le ha mostrado¹²⁷ y asume una referencia directa a los sacramentos

¹²³ *Ibíd.*, 89 (II, 184).

¹²⁴ *Ibíd.*, 5-6 (Préface, 12-15).

¹²⁵ *Ibíd.*, 62-63 (II, 109-111); 73 (II, 140).

¹²⁶ *Ibíd.*, 80 (II, 161).

¹²⁷ *Ibíd.*, 134 (II, 319).

debido a que a través de ellos se dinamiza el proceso de crecimiento en la fe y la práctica de la virtud; además, para el Niseno toda la vida espiritual está inmersa en la vida sacramental que la alimenta, particularmente en los tres sacramentos de la iniciación cristiana¹²⁸.

La finalidad de la función de servicio antes mencionada es apostólica¹²⁹, en orden a la redención, que constituye en Gregorio la meta de la encarnación. En la interpretación que realiza de la salida de Egipto hay una evidencia de la función liberadora: “He aquí este relato de la salida de Egipto: nos muestra cómo todo hombre que sigue a Moisés debe liberar de la servidumbre a todos los egipcios que guía por su Palabra”¹³⁰.

Conviene recordar que para el Niseno, la salvación consiste en restituir al hombre a esa vocación primigenia en la que resplandecía su carácter de imagen de Dios. En efecto, 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 naturaleza primitiva. Quien lea en su totalidad el *De vita moysis* podrá corroborar el énfasis en la salvación que el obispo de Nisa confiere a su obra, en cuanto la meta de la virtud y del conocimiento de Dios está orientada a recuperar la naturaleza original como imagen de Dios.

Tal vez el pasaje donde se muestra más explícito el énfasis en lo salvífico se encuentra en la interpretación del episodio de la zarza en la cual Moisés es iluminado por la luz que representa a Cristo y, por esta razón, es “capaz de ayudar también a otros a salvarse, derribando la tiranía de las fuerzas del mal y devolviendo la libertad a todos los que estuvieron sometidos a su esclavitud”¹³¹.

¹²⁸ *Ibíd.*, 68-69 (II, 127.128); 117 (II, 269).

¹²⁹ Según Patiño, los padres buscan dar razón de la fe sin afectar la originalidad del mensaje cristiano, ajustándolo a las necesidades de los hombres y las mujeres de su tiempo. “Este hecho determina el carácter pastoral de su teología que no nace de la especulación académica, sino que se afirma dentro de una actividad de servicio pastoral y responde a las exigencias concretas de la comunidad de esclarecer la fe y alimentar su vida cristiana con la Palabra de Dios” (Patiño, *Los padres de la Iglesia*, 163).

¹³⁰ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 63 (II, 112).

¹³¹ *Ibíd.*, 39 (II, 26).

3.9 TEOLOGÍA INCULTURADA COMO EXPRESIÓN DEL DIÁLOGO ENTRE TEOLOGÍA Y CULTURA

El elemento fundamental que posibilita el diálogo entre teología y cultura lo constituye, como se comentó en un apartado anterior, el misterio de la encarnación. Fue la comprensión de dicho misterio aquello que dispuso al Niseno a establecer el diálogo con la cultura pagana y las diversas realidades sociales y eclesiales de su tiempo¹³². En efecto, la encarnación permite comprender que Dios acontece en el espacio-tiempo de los hombres inaugurando el kairós por excelencia: el tiempo de la salvación de Dios para los hombres.

En la interpretación de la procedencia extranjera de la esposa de Moisés se encuentra el criterio que está a la base del diálogo con el mundo, con la cultura. Si por la encarnación, la realidad quedó transida de la trascendencia y cumple por ello una función reveladora de la misma, el criterio para viabilizar el diálogo antes mencionado consiste en que contribuya a engendrar la virtud y el conocimiento de Dios. Por tanto, si la apropiación y el diálogo con la cultura deben realizarse de manera crítica, dicha crítica se orienta a discernir aquello que haga posible la apertura a la fe y la vivencia de la misma.

Él será acompañado por su mujer, nacida de una raza extranjera. Hay en la cultura profana algo que no es posible rechazar en la formación en la virtud. La filosofía moral y la filosofía de la naturaleza pueden ayudar a quienes les gustan y las cultivan a elevarse más alto, a condición de que su fruto no retenga nada de la mancha extranjera¹³³.

¹³² Según Codina, “una vez que ha renacido por la gracia del bautismo, la razón puede servirse de toda filosofía, de toda ciencia, que queda iluminada, transfigurada, trascendida por la fe. En este sentido, para los orientales es falso decir que su filosofía es platónica porque Platón es más cristiano que Aristóteles. Una vez aceptada la fe, cualquier filosofía es útil, no en el terreno de la fe sino en el del método teológico. Esto confiere a los teólogos antiguos y modernos una gran libertad de movimiento, al tiempo que una gran precisión” (Codina, *Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*, 33).

¹³³ Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, 41-42 (II, 37).

Vale la pena recordar que para los padres pertenecientes a la escuela de Alejandría, el problema de la cultura pagana consistía en que no había sido capaz de conducir al verdadero conocimiento de Dios al enseñar,

...la metempsicosis y el pasar de un ser espiritual a uno animal [...] enseña la existencia de Dios, pero por otro lado lo cree material; confiesa que es demiurgo, pero añade que necesita la materia para crear el mundo; le atribuye bondad y poder, pero somete el bien de las cosas a la limitación del destino.¹³⁴

Lo anterior sin desconocer la presencia de elementos favorables que podrían ayudar en la búsqueda de la virtud, como es el caso de la filosofía moral y la filosofía de la naturaleza. Pero no solo eso, pues en la interpretación de la escena en la cual los israelitas toman elementos de la riqueza de los egipcios, Gregorio señala otros elementos de los cuales es posible aprovisionarse, dándoles una orientación particular en función de adornar el tabernáculo terreno, o, en otros términos, poner la cultura al servicio de Dios.

Conviene dejar el sentido literal para pasar al sentido espiritual y ver allí cómo la Escritura ordena, a aquellos que la virtud ha hecho libres, de aprovisionarse de las riquezas de la cultura profana de la cual los paganos sacan ventaja, como la filosofía moral y la filosofía natural, la geometría y la astronomía, la dialéctica y todas las otras ciencias cultivadas por los paganos; nuestro guía nos ordena sustraer el uso de los egipcios que las poseen para servirnos de ellas, si es el caso, para engalanar el templo de la revelación con los tesoros de la sabiduría humana¹³⁵.

Esta forma de establecer el diálogo con la cultura lo había aprendido Gregorio de los padres de la escuela de Alejandría, particularmente de Orígenes, de quien ya hicimos mención de la carta que envía a su discípulo Gregorio Thaumaturgo, indicándole cómo sacar provecho de la cultura en función de la fe, pero como una práctica cercana de la cual fue testigo, la aprendió de su hermano Basilio:

¹³⁴ *Ibíd.*, 42 (II, 40).

¹³⁵ *Ibíd.*, 64 (II, 115).

...mucho le aporta a la Iglesia de Dios la cultura profana, como el ilustre Basilio, quien después de haber acumulado en el tiempo de su juventud los más bellos tesoros de Egipto, los consagró a Dios para que sirvieran a la ornamentación del verdadero tabernáculo, que es la Iglesia.¹³⁶

3.10 TEOLOGÍA INCULTURADA COMO EJERCICIO SIEMPRE EN CONSTRUCCIÓN

Todas las ideas que han antecedido la elaboración del presente apartado permiten comprender por qué la teología no puede concebirse como un ejercicio que se realiza una vez y queda fijado en el tiempo para siempre, como una catarata congelada, sino como un continuo y constante ejercicio de intelección de la fe. En efecto, si según el Niseno lo propio de Dios es ser infinito, la teología, en tanto momento segundo que sigue del encuentro entre Dios y el ser humano, debe mantenerse siempre abierta a transformar sus contenidos y procedimientos, esto es, permanentemente dispuesta a deconstruir y construir teorías o, de lo contrario, incurriría en otra forma de idolatría, vendría a purificar y actualizar conceptos, a recordar y reinterpretar las verdades anunciadas, a reconocer que su palabra siempre será parcial, limitada y nunca definitiva porque no hay nombre capaz de expresar la naturaleza divina.

Esta característica de la teología como ejercicio siempre en construcción no resulta solo de la referencia a la infinitud de Dios, sino también al carácter finito por parte de quien la elabora. Evocando al Niseno, todo aquello que tiene como característica la finitud está sometido al cambio continuo, razón por la cual necesita engendrarse constantemente a través del ejercicio de la libertad. Por tanto, si la realidad y el teólogo que está inmerso en ella se encuentran sometidos al cambio, es posible deducir que el teólogo debe estar en la búsqueda permanente de una mayor inteligencia de la fe, asociada a un proceso personal de crecimiento en la virtud que lo dispone para no errar tanto en el conocimiento de la verdad, a la cual Gregorio relaciona con Dios mismo. Además, en lo que corresponde a la teología en su búsqueda de desentrañar el sentido presente en la realidad, debe también

¹³⁶ *Ibid.*, 64 (II, 116).

recrearse constantemente e ir al ritmo de los cambios que emergen en dicha realidad, buscando servir de guía a quienes en medio de las turbulencias de la vida buscan un bien mayor, es decir, a Dios.

A continuación serán referidos algunos apartes de la obra objeto de estudio, como ejemplos que permiten corroborar de primera mano lo afirmado anteriormente.

En el prefacio, al explicar el sentido en el cual es inalcanzable la perfección y, por lo mismo, el conocimiento de Dios debido a que tanto el Bien como la Divinidad son ilimitados, Gregorio concluye la idea señalando: “es totalmente imposible alcanzar la perfección, pues como se ha establecido, la perfección no es comprendida en los límites y la virtud no tiene ningún límite, es ilimitada. ¿Cómo alcanzaríamos el límite, si este no existe?”¹³⁷

El conocimiento de Dios al cual es posible acceder resulta de la comprensión del misterio de la encarnación. En la interpretación de la tienda no hecha por mano del hombre, que evoca para Gregorio al Hijo preexistente, señala la viabilidad de acceder a Dios después de haber purificado el oído y el corazón, a través de la contemplación de los seres:

...se trataría entonces de la admirable armonía del mundo, que proclama la sabiduría que estalla en el universo y cuenta la grandeza de la gloria de Dios que se manifiesta en las cosas visibles, según la Palabra: “Los cielos cuentan la gloria de Dios” (Sal 18,2).¹³⁸

Al inicio de la segunda parte de la obra, Gregorio señala la dificultad que puede surgir para quien se apresta a imitar a Moisés por las circunstancias particulares de su nacimiento, y evoca una idea que era de manejo común referida a que nadie desconoce que todo ser que está sujeto al cambio no permanece nunca idéntico a sí mismo, sino que continuamente pasa de un estado a otro, debido a que el cambio siempre se opera hacia lo mejor o hacia lo peor¹³⁹, para lo cual se requiere el uso de la libertad.

¹³⁷ *Ibíd.*, 4 (Préface, 8).

¹³⁸ *Ibíd.*, 83 (II, 168).

¹³⁹ *Ibíd.*, 32 (II, 2).

Ser sujeto de cambio es nacer continuamente. En el mundo del devenir no encontramos seres siempre semejantes a sí mismos. Pero aquí el nacimiento no viene de una intervención extranjera, como es el caso de los seres corporales que engendran al azar. Es el resultado de una elección libre por la cual somos, en cierto sentido, nuestros propios padres, creándonos a nosotros mismos tal como queremos ser¹⁴⁰.

En la interpretación de la subida al monte, que constituye el conocimiento de Dios, Gregorio insiste en la necesidad de purificar los sentidos, cualquier opinión proveniente de una precomprensión anterior al pensamiento y una rectitud de vida, como elementos que permiten el ascenso a la montaña que representa la teognosia¹⁴¹.

Es una montaña escarpada de acceso verdaderamente difícil que designa el conocimiento de Dios (teología). La muchedumbre apenas puede alcanzar su base. Pero si se trata de algún Moisés, nos dice el texto, en el curso de su ascensión percibirá el sonido de las trompetas que se hace más fuerte, a medida que avanza. La verdadera trompeta que golpea el oído es la predicación de la divinidad que, poderosa desde un principio, se vuelve más fuerte y golpea los oídos en las etapas finales¹⁴².

La sensatez y el conocimiento de las limitaciones que contiene el hablar de Dios, presentes en el Niseno, lo llevan en un momento determinado de la narración, en la cual aborda la interpretación del tabernáculo celeste, a señalar el carácter hipotético sobre el cual se mueve y someterla al buen sentido de quienes la oigan, dejando su aceptación o su rechazo al parecer de quien la examine. “Por nuestra parte aquello que diremos sobre este asunto es conjetura e hipótesis y dejamos a juicio de los lectores el rechazar o adoptar según el criterio de su examen”¹⁴³.

La convicción de Gregorio de que Dios está más allá de todo concepto y de toda palabra lo conduce a la relativización de todo discurso y de toda palabra en el terreno teológico. Para él, la palabra

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 32 (II, 3).

¹⁴¹ *Ibíd.*, 78-79 (II, 154-157).

¹⁴² *Ibíd.*, 79 (II, 158).

¹⁴³ *Ibíd.*, 85 (II, 173).

humana nunca expresará con perfección la riqueza del misterio; pero es consciente de la importancia del lenguaje, del servicio que puede prestar a la verdad revelada, de la necesidad de utilizarlo con la mayor exactitud y de que su significado sea entendido por todos. Referimos dos pasajes que dan cuenta de lo afirmado, el primero está situado en la interpretación de la escena de la tiniebla, y el segundo en la interpretación del tabernáculo celeste:

Llegado allí, recibe por la Palabra la misma enseñanza que ya le había sido dada antes por medio de la tiniebla, esto, pienso, a fin de afirmar nuestra fe en esta doctrina por el testimonio de la Palabra divina. Aquello que rechaza desde el inicio la Palabra divina es que los hombres asimilen a Dios a algo que ellos conocen; aprendimos que todo concepto formado por el entendimiento para tratar de alcanzar y cercar la naturaleza divina consigue solo dar forma a un ídolo, no a hacerla conocer¹⁴⁴ [...] Que se llame ‘tienda’ a un bien tan grande no hace que el amigo de Cristo se escandalice, como si el sentido de la expresión rebajara la majestad de la naturaleza divina. En efecto, ninguno de los otros nombres que sirven para designarlo es más digno de él, pues todos son incapaces de ofrecer una significación exacta, ya sea aquellos con los que se imagina encontrar una idea de grandeza, como aquellos que se consideran de poco valor¹⁴⁵.

Para cerrar este apartado es oportuno evocar el aporte de Sergio Zañartu, conocedor de la tradición de los padres de la Iglesia, y quien señala que la necesidad del cambio permanente en la labor conceptual de la teología obedece a que:

...la fe, comunicada y entregada al hombre en la tradición, está siempre en busca de inteligencia y de una más adecuada expresión. Así, con esta transformación sucesiva del lenguaje, se va perfilando mejor el contenido de la revelación. Es la autocomunicación de Dios que se va iluminando con las cambiantes circunstancias.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 82 (II,165).

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 86 (II,176).

¹⁴⁶ Zañartu, “Revelación, tradición e inculturación: Pautas para un ensayo”, 497.

4. CONCLUSIÓN

Después del esfuerzo realizado en función de desentrañar y dar cuerpo, a partir del *De vita moysis*, a un marco conceptual que ayude a orientar los esfuerzos que se vienen haciendo en función de inculturar la teología, quedan algunas ideas que pueden ofrecer un poco de claridad para no errar tanto en el ejercicio de dar razón de la fe.

En primer lugar, la teología cristiana católica es, desde sus inicios, una aventura existencial que abraza todo el espectro de la vida humana. Solo cuando se entiende así, se evita el problema de caer en narrativas vacías, especulaciones que no dan cuenta de la realidad y misticismos desencarnados que no permiten inculturar la teología y, de esta manera, dar verdaderamente cuenta del acontecer de Dios en la historia real de las mujeres y los hombres de cada momento histórico.

En segundo lugar, queda claro en el teologizar del Niseno que las fuentes de la teología no son piezas de museo que solo sirven para saber que existen, sino verdaderas vetas inagotables que exigen ser interpretadas permanentemente para ampliar y aclarar cada vez más la comprensión del sentido espiritual que en ellas subyace y que es fuente de vida para la existencia del creyente y de la Iglesia en general. La riqueza de la Escritura es inagotable, por más estudios que se han hecho y siguen haciéndose; la tradición, que es igualmente rica, ha sido subestimada por la falta de una adecuada comprensión de la misma y está a la espera de ser debidamente explorada; y todavía no hemos logrado ahondar en las implicaciones que tiene para la fe y la inteligencia de la misma la comprensión del misterio de la encarnación, que es la clave fundamental para concebir y realizar la inculturación de la teología.

En tercer lugar, si la Escritura es la *paideia* cristiana por excelencia, el teólogo no solo debe destacarse por el conocimiento científico que pueda lograrse de ella, sino por la constante meditación de la misma, que no solo lo capacita para avanzar en la búsqueda de un bien mayor y avanzar en el conocimiento de Dios, sino también para poder dirigirse y guiar a otros. Definitivamente, el testimonio de vida fue esencial en la manera como Gregorio de Nisa hizo posible la inculturación de la teología. Fue una teología realizada en referencia a

la santidad de vida, pero santidad entendida como la búsqueda permanente de un bien mayor, pues esa es la perfección a la cual puede aspirar el hombre.

En cuarto lugar, si se afirma que la teología forma parte del camino del hombre en la Iglesia hacia el último misterio de Dios, también la teología y quien la elabora tiene que peregrinar buscando servir de guía, es decir, tiene que intentar comprender permanentemente la cultura de su tiempo y entrar en un diálogo profundo con ella echando mano de los elementos de la cultura que sean necesarios para comunicar de una manera siempre nueva la inteligencia de la fe.

En quinto lugar, la inculturación de la teología exige mantener la unidad entre teología y vida espiritual como las dos caras de una misma moneda. En este sentido, solo se puede dar verdadera razón de la fe cuando se vive aquello en lo cual se cree o, en otros términos, a Dios se le conoce siguiéndolo, imitándolo. Las tres teofanías que demarcan las etapas en el conocimiento de Dios son también las que determinan el proceso de avance en el itinerario espiritual. En el caso de Moisés, es el crecimiento en su vida espiritual aquello que lo capacita para llegar a conocer a Dios.

En sexto lugar, la inculturación de la teología es una actividad que se realiza en la Iglesia y para la Iglesia en su apertura al mundo, pues de la inculturación de la teología depende tanto la inculturación de la fe como de la Iglesia; en otras palabras, no hay Iglesia sin la fe que piense, que intente siempre de nuevo dar razones de su creer ante el hombre de cada tiempo. Esta comprensión exige un trabajo mancomunado entre los diferentes ministerios eclesiales y la disposición y apertura por parte del magisterio, pues de lo contrario los resultados serán mínimos. Tal vez una ventaja que tuvo la inculturación de la teología en el siglo IV fue que quienes la elaboraron, además de tener una excelente formación, gozaban de una profunda experiencia espiritual y además eran obispos con gran poder de determinación y deseo de acercar la revelación a la cultura pagana.

En séptimo lugar, la inculturación de la teología es un ejercicio siempre en construcción por muchos factores, entre ellos, por ser obra del ser humano que por su condición de finitud está sometido a la contingencia, a la posibilidad del error; por el carácter dinámico de la historia y de la cultura, que se desprende de la afirmación

anterior; porque la naturaleza divina es infinita e inabarcable; porque los conceptos siempre son limitados para dar cuenta de la manifestación de Dios; porque la fe es dinámica y desea una mayor comunión con Dios, porque la inteligencia de la fe está limitada por las circunstancias históricas, culturales de cada época, y porque las fuentes de la teología exigen ser permanentemente interpretadas para renovarse y ampliar cada vez más la comprensión del sentido espiritual que les subyace.

Finalmente, el ejercicio realizado en el presente apartado es un esfuerzo de interpretación, entre los muchos que pueden darse, que no tiene pretensiones de haber agotado el tema, pero sí de haber retomado un camino de reencuentro con la tradición de los padres de la Iglesia, para aprender de ellos el talante que exige el ejercicio impostergable de inculturación de la teología entendido en clave de encarnación.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, F. S. *Evangelizar*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.
- Alexandre, M. *L'exégèse de Gen 1, 1-2 a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière. Gregor von Nyssa und Die philosophie*. Leiden: Éd. H. Dörrie, 1976.
- _____. *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse. Archè e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*. Milan: Atti del Colloquio, 1981.
- Alfaro Giner, C. y A. Blasco. *Espacios de infertilidad y agamia en la Antigüedad*. Valencia: Sema, 2007.
- Álvarez, J. M.; A. Gabilondo y J. M. García Proclo. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.
- Argüello, J. *Caminar con los Padres de la Iglesia*. Managua: Graphic, 2006.
- Armstrong, K. *Una historia de Dios*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Azevedo M. *Comunidades eclesiais de base e inculturaçãõ da fé*. São Paulo: Loyola, 1986.
- Backhouse, E. y C. Tyler. *Historia de la Iglesia primitiva. Desde el siglo I hasta la muerte de Constantino*. Barcelona: Clie, 2004.
- Balderas Vega, G. *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Basilio di Cesarea. "Come leggere i classici. Consigli ai giovani". *Libri gratuiti on line*, <http://it.pdfsb.net/readonline/5a566c-4765513139575878394458786d56413d3d> (consultado el 27 de marzo de 2013).

- Beeley, Christopher A. "Gregory of Nyssa, Ancient and [Post] Modern – by Morwenna Ludlow". *Conversations in Religion & Theology* 7,1 (2009): 28-40.
- Benedicto XVI. "Audiencia general. Miércoles 29 de agosto de 2007" (Catequesis de San Gregorio de Nisa). *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070829_sp.html (consultado el 10 de mayo de 2013).
- Blanquez Aurier, R. y J. F. Torres Samsó. *Aristóteles. Metafísica*. Barcelona: Obras Maestras, 1964.
- _____. *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*. Madrid: Cátedra, 1998.
- _____. "La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno". *Gerión* 19 (2001): 597.
- _____. "Orígenes y su legado al Mundo Antiguo y al mundo moderno". *Gerión* 27, 1 (2009): 265.
- Borrego Pimentel, E. M. "Natural-sobrenatural en Plotino y Gregorio de Nisa". *Revista Estudios eclesiásticos* 74 (1999): 11-33.
- Brandon, S. G. F. *Diccionario de religiones comparadas*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Campenhausen, H. V. *Los padres de la Iglesia. I. Padres griegos*. Madrid: Cristiandad, 1967.
- Canévet, M. *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*. Leiden: Ed. M. Harl, 1971.
- _____. "Grégoire de Nysse". En *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. VI. París: Beauchesne, 1967.
- _____. *Grégoire de Nysse et L'hermeneutique biblique*. Paris: Études Agustiniennes, 1983.
- Cassin, M. y H. Grelier. *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours*. Paris: Actes du Colloque de Paris, 2008.
- Castellucio, G. *L'antropologia di Gregorio Nisseno*. Bari: Levante Editore, 1992.

- Celam. “Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo, República Dominicana, 12-28 de octubre de 1992”). En: *Las cinco conferencias del episcopado latinoamericano*, editado por Celam, 497-529. Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2014.
- Chadwick, H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origenes*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Cherniss, H. F. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. New York: Burt Franklin, 1971.
- Coakley, S. “Re-thinking Gregory of Nyssa”. *Modern Theology* 18, 4 (2002): 431-443.
- Cochrane, Ch. N. *Cristianismo y cultura clásica*. México-Barcelona: Crítica, 1983.
- Codina, V. *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”. En *Constituciones, decretos, declaraciones del Concilio Vaticano II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- _____. “Decreto Ad gentes”. *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html (consultado el 29 de agosto de 2013).
- Congregación para la Educación Católica. “Instrucción sobre el estudio de los padres de la Iglesia, en la formación sacerdotal”. *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_sp.htm (consultado el 9 de julio de 2013).
- Cross, Richard. “Gregory of Nyssa on Universals”. *VigChr* 56, 4 (2002): 372.
- Crouzel, H. “Grégoire de Nysse, est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente”. *Revue d’Ascétique et de mystique* 33 (1957): 189-202.
- _____. *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement a Origène suivi de la lettre d’Origène a Grégoire*. Paris: Du Cerf, 1969.

- _____. *Origène et la philosophie*. Paris: Aubier, 1962.
- Curtius, E. R. *Literatura europea y Edad Media latina*. Vol. I. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Daley, B. E. "Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology". *Modern Theology* 18, 4 (2002): 497-506.
- Daniélou, J. "Discussion en écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse". *Actes du Colloque de Chevetogne*. Leiden, 22-26 September 1969, 1971.
- _____. *El misterio de la historia. Ensayo teológico*. San Sebastian: Dinor, 1957.
- _____. "Imágenes de la imagen. Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa". *ScrTh* 40, 3 (2008): 677-693.
- _____. "El Espíritu Santo en el adv. macedonianos de Gregorio de Nisa". *ScrTh* 37, 2 (2005): 475-498.
- _____. "El uso de la filosofía en la Teología según San Gregorio de Nisa". Actas del I Symposium de Teología Histórica, Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. Valencia 1981, 95-106.
- _____. *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*. Pamplona: Eunsa, 1978.
- _____. "Grégoire de Nysse et la philosophie". En *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, por H. Dörrie, M. Altenburger y U. Schramm. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden, 1976.
- _____. "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration". *Journal of Religion* 79, 4 (1999): 592.
- _____. "Kénosis, exaltación de Cristo y *apokatástasis* en la exégesis a Filipenses 2, 5-11 de San Gregorio de Nisa". *ScrTh* 3 (1971): 301-340.
- _____. "L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien". *RechSR*, 54 (1966): 61-66.
- _____. "La chronologie des oeuvres de Gregoire de Nysse". *Studia Patristica* 7 (1966): 159-169.

- _____. “La notion de confins (methorios) chez Grégoire de Nysse”. *RechSR* 49 (1961): 161-187.
- _____. *La theognosia, contemplazione di Dio nella tenebra, secondo San Gregorio di Nissa*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.
- _____. *La vida de Cristo en la Oratio Catechetica Magna*. Pamplona: Communio et sacramentum, 2003.
- _____. *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*. Roma: Arkeios, 2000.
- _____. *Le IV siecle. Gregoire de Nysse et son milieu*. Paris: Institut Catholique, 1974.
- _____. “Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie”. *REA* 2 (1956): 71-78.
- _____. *Message évangélique et culture hellénistique aus IIe et IIIe siècles*. Tournai: Desclée, 1961.
- _____. “Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa”. *ScrTh* 35 (2003): 89-112.
- _____. “Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse”. *RechSR*, 30 (1940): 348-356.
- _____. “Responsabilidades de la teología actual”. *Selecciones de teología*, 1 - 2 (1962): 1-16.
- _____. “Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse”. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du Colloque de Chevetogne. Brill, 22-26 september 1969, 1971.
- _____. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
- _____. *Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal*. Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Roma 5-9 ottobre 1970.
- _____. “Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes”. *REG* 80 (1967): 395-401.
- _____. “Le problème du changement chez Grégoire de Nysse”. *Archives de philosophie* (1966): 323-247.

- Dawson, C. *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- De Franca Miranda, M. *La inculturación de la fe: un abordaje teológico*. Bogotá: Celam, 2004.
- Divenosa, M. y C. Mársico. *Platón. La República*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Drobner, H. R. “Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa”. *Teología y vida* XLIII, 2-3 (2002).
- Eliade, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las reformas*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Escalante, L. A. “Teología fundamental en tiempos de globalización”. *Revista iberoamericana de teología* VI, 11 (2010): 55-103.
- Estermann, J. *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya-Yala, 2008.
- Fabri Dos Anjos, M. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 1995.
- Feito, F. R. *La retórica: un paseo por la retórica clásica*. S.L: Ediciones de Intervención Cultural, 2005.
- Fernández Urbina, J. *Historia del cristianismo. Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano*. Madrid: Trotta, 2003.
- Ferrer, E. “Preposiciones y esquemas simbólicos en *De Vita Moysis* de Gregorio de Nisa”. *Revista de estudios clásicos* 33 (2006): 33-51.
- Fortier, P. y H. de Lubac. *Origène. Homélie sur l'Exode*. Paris: Du Cerf, 1947.
- Fraile, G. *Historia de la filosofía. I: Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Franceschini, P.G. *Manuale di patrologia*. Milano: Ulrico Hoepli, 1919.
- Gaith J. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse. Études de philosophie médiévale* XLIII. Paris: Librairie Philosophique, 1953.

- Galiano, M. F.; F. R. Adrados y J. S. Lasso de la Vega. *El concepto de hombre en la antigua Grecia*. Madrid: Coloquio, 1986.
- Garrard-Burnett, Virginia. "Inculturación de la teología protestante en Guatemala". En *Protestantismo en el mundo contemporáneo*, por M. H. Rus y G. Garma Navarro. México: UNAM, 2004.
- García Gilbert, J. *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de la Historia, 2010.
- Garrido, J. J. *El pensamiento de los padres de la Iglesia*. Madrid: Akal, 1997.
- Geljon, A. C. "Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria". *VigChr* 59, 2 (2005): 152-177.
- _____. "Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's *De Vita Moysis*, Brown Judaic Studies". *Studia Philonica monographs* 5 (2002): 220.
- Gera, L. "Puebla: evangelización de la cultura". *Dialnet*, dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2715940.pdf (consultado el 2 de junio de 2013).
- González Delgado, R. "Autores griegos cristianos y Anábasis órfica". *Archivum* LII – LIII (2002-2003).
- Gran Enciclopedia Rialp. *Humanidades y Ciencia*, http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=1444&cat=biografiasuelta (consultado el 2 de abril de 2013).
- Grégoire de Nysse. *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Paris: Du Cerf, 1941.
- _____. *Discours catéchétique*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1908.
- _____. *Vie de Sainte Macrine*. Paris: Du Cerf, 1971.
- Grégoire le Thaumaturge. *Remerciement a Origène suivi de la lettre d'Origène a Grégoire*. Paris: Du Cerf, 1969.
- Gregorio de Nisa. *Comentario al Cantar de los cantares*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. *Homilias sobre el Eclesiastés*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

- _____. *La gran catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
- _____. *Vida de Macrina – Elogio de Basilio*. Madrid: Ciudad Nueva 1995.
- _____. *Vita di Gregorio Taumaturgo*. Roma: Citta Nuova, 1998.
- Gutiérrez Larraya, J. A. *Religiones y creencias*. Barcelona: Danae, 1966.
- Gutierrez, G. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Hamman, A. *Guía práctica de los padres de la Iglesia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968.
- _____. *Para leer los padres de la Iglesia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Harl, M. “Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse”. *Actes du colloque de Chevetogne 22-26 septembre 1969*. Leiden: s/e, 1971.
- _____. *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Paris: Du Seuil, 1958.
- Harrison Verna, E. F. *Grace and Human Freedom According, to St. Gregory of Nyssa*. New York: The Edwin Mellen Press, 1992.
- Hart, D. B. “The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis”. *Modern Theology* 18, 4 (2002): 541-561.
- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1966.
- Heine, R. E. “Gregory of Nyssa’s Apology for Allegory”. *VigChr* 38 (1984): 360-370.
- _____. *Perfection in the Virtuous Life: a Study of the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa’s De Vita Moysis*. Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1975.
- Igal, J. *Plotino. Eneadas V-VI*. Madrid: Gredos, 1998.
- Illanes, J. L. *Historia y sentido*. Madrid: Rialp, 1997.
- Jaeger, W. y E. C. Frost. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Jaeger, W. *Gregorii Nysseni Opera Ascetica*. Leiden: Brill, 1952.

- _____. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Jaeger, W. W. y A. J. Genty Tremont. *Humanismo y teología*. Madrid: Rialp, 1964.
- Jones, A. H. M. *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Juan Pablo II. “Discurso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, 16 gennaio 1982”. *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale_it.html (consultado el 31 de agosto de 2013).
- Kopecek, Th. A. “The Social Class of the Cappadocian Fathers”. *Church History* 42 (1973): 461-466.
- Laird, M. “‘By Faith Alone’: A Technical Term in Gregory of Nyssa”. *VigChr* 54 (2000): 61-79.
- Laurent, B. *Iniciación a la práctica de la teología. La práctica, acciones pastorales*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Leys, R. *L’image de Dieu Chez saint Grégoire de Nysse*. Bruselas: Édition Universelle, 1951.
- Libanio, J.B. y A. Murad. *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*. Sao Paulo: Loyola, 1996.
- Lieske, A. “Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa”. *Scholastik* 14 (1939): 485-514.
- Llorca, B. *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Lonergan, B. *Metodo en teologia*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López Eire, A. “Retórica y Política”. En *Retórica, política e ideología desde la antigüedad a nuestros días*. Actas del II Congreso Internacional, Salamanca, noviembre de 1997.
- López Férez, J. A. “Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica”. *Synthesis* 16 (2009): 13-82.
- López, E. *La evangelización como práctica interpretativa*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

- Lortz, J. *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. I. Antigüedad y Edad Media*. Madrid: Cristianidad, 1982.
- Ludlow, M. *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post) Modern*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Malherbe, A. J. y E. Ferguson. *Gregory of Nyssa. The Life of Moses*. New York: Paulist Press, 1978.
- Marcus, R. *Philo. Questions and Answers on Exodus*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1953.
- Marrou, H.I. *Décadence romaine ou Antiquité tardive? III – IV Siècle*. Paris: Seuil, 1977.
- Marrou, H.I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Seuil, 1948.
- Martínez Diez, F. *Teología fundamental, dar razón de la fe cristiana*. Edibesa: Madrid, 1997.
- Maspero, G. *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad ablabium*. Portland: Book News, 2008.
- Maspero, G. *Theologia, oikonomia e historia: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*. Pamplona: Facultad de Teología Universidad de Navarra, 2003.
- Mateo Seco, L.F. "Civilización y *paideusis* en Gregorio de Nisa". En *Historia y teoría de la educación*, por J. Laspalas Pérez, 247-263. Pamplona: Eunsa, 1999.
- _____. *Gregorio de Nisa. Sobre la Vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- _____. *Gregorio de Nisa: Vida de Macrina, Elogio de Basilio*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- _____. "Imitación y seguimiento de cristo en Gregorio de Nisa". *ScrTh* 33, 3 (2001): 601-622.
- _____. "Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa". *Revista española de filosofía medieval*, 13 (2006): 11-19.
- _____. *Sobre la vocación cristiana*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Mateo-Seco, L. y G. Maspero. *Diccionario de San Gregorio de Nisa*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

- Méhat, A. *Origène. Homélies sur les nombres*. París: Du Cerf, 1951.
- Meredith, A. *Gregory of Nyssa. The early Church Fathers*. London: Routledge, 1999.
- _____. “Origen and Gregory of Nyssa on the Lord’s Prayer”. *Heythrop Journal* 43, 3 (2002): 344-356.
- _____. *Traditional Apologetic in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa*. Berlin: Akademie-Verlag, 1976.
- Meridier, L. *L’influence de la seconde sophistique sur l’œuvre de Grégoire de Nysse*. Paris: Rennes, 1906.
- Migne, J. P. *Patrologiae: Cursus completus*. Series Graeca. Paris, s/e, 1863.
- Mora, J. F. *Diccionario de filosofía*. 2 vols. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.
- Moreno Martínez, J.L. *La luz de los padres: temas patrísticos de actualidad eclesial*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2005.
- Moreschini, C. *I padri Cappadoci, storia, letteratura, teologia*. Roma: Città Nuova, 2008.
- _____. *Il platonismo e l’anthropologia di Gregorio di Nissa*. Milán: Vita e Pensiero, 1993.
- Morín, E. *Los siete saberes indispensables para la educación del futuro*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1996.
- Mosshammer, A. “Gregory of Nyssa and Christian Hellenism”. *Studia patristica* 32 (1997): 170-95.
- Moutsoulas, E. “Esencia y energías de Dios según San Gregorio de Nisa”, *Ecclesia.com*, http://www.ecclesia.com.br/Biblioteca/teologia/esencia_y_energias_de_dios_segun_San_gregorio_de_nisa.html (consultado el 18 de julio de 2013).
- Naldini, M. y A. Velasco. *Gregorio de Nisa. La gran catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
- Nicosia, C. “Platonismo e pessimismo nel pensiero di Gregorio di Nissa”. *MSLCA*, 6 (1956): 23-35.
- O’Connell, P. “The Double Journey in Saint Gregory of Nyssa: The Life of Moses”. *GOTR*, 28 (1983): 301-324.

- Ojell, A. *One Word, One Body, One Voice: Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*. Helsinki: University of Helsinki, 2007.
- Orlandis, J. *Historia breve del cristianismo*. Madrid: Rialp, 1999.
- Owen, E.C.E. "Gregory of Nyssa: Grammar, Vocabulary and Style". *Journal of Theological Studies* 26 (1925): 64-71.
- Pachas Zapata, J. A. *El misterio de Dios: y su comunicación gratuita en el In inscripciones psalmorum de Gregorio de Nisa*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005.
- Parra, A. *Anotaciones sobre la pastoral educativa universitaria*. Caracas: Cuadernos Ignacianos No. 8, 2010.
- Patiño, J. U. *Los padres de la Iglesia. Una tradición como búsqueda teológica*. Bogotá: San Pablo, 2005.
- Peroli, E. *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- Philips, G. *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- Platón. "Fedro o sobre la belleza". *Filosofía. Org*, <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf02257.pdf> (consultado el 25 de junio de 2013).
- Poupard, Paul. "Los padres de la Iglesia: actualidad de una inculturación de la fe". En *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, por AA.VV. Pamplona: Eunote, 1996.
- Prieto, M. L. *Platón. Apología de Sócrates, Critón, Fedón*. Madrid: Akal Clásica, 2005.
- Quasten, J. *Patrología. I. Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- _____. *Patrología. II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- Radde-Gallwitz, A. "Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues". *JTS*, 58.2 (2007): 537-552.
- Rahner, H. "Die Gosttesgeburt. Die Lehere der Kirchenviitern von der Geburt Christi im Herzen des Gliubigen". *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 59 (1935): 331-418.

- _____. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Bologna: Il Mulino, 1972.
- Ramelli, I. "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis". *VigChr* 61 (2007): 313-356.
- _____. "La cultura naturalistica in Gregorio di Nissa, De anima et resurrectione: scienza e logos". *Studia Ephemeridis Augustinianum* 101 (2007): 197-215.
- Ramos, G. D. "Hacer teología de otra manera". *Criterio Digital*, <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/hacer-teologia-de-otra-manera> (consultado el 9 de julio de 2013).
- Ramos Jurado, E. A. "Paideia griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene". *HABIS* 23 (1992): 247-261.
- Ratzinger J. "Significado de los padres para la teología actual". *Selecciones de teología* 8 (1969). *Selecciones de teología*, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol8/31/031_ratzinger.pdf (consultado el 28 de agosto de 2013).
- Reale, G. y E. Peroli. *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?* Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- Reyes, E. "El perfume del esposo. Según Gregorio de Nisa en el Comentario al Cantar de los Cantares". *Teología y vida* 48 (2007): 207-214.
- Robb-Dover, Krishna. "Gregory of Nyssa's 'Perpetual Progress'". *Theology Today* 65, 2 (2008): 213-225.
- Romano, R. "Osservazioni sulla cultura scientifica di Gregorio di Nissa, De virginitate, XI, 4". *Studia Ephemeridis Augustinianum* 101 (2007): 217-223.
- Rordorf, W. "Le 'pain quotidien' (Mt 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse". *Augustinianum* 1 (1977): 193-199.
- Rossano, P.; G. Ravasi y A. Girlanda. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Paulinas: Madrid, 1990.
- Rovira Belloso, J. M. *Introducción a la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

- Ruiz Aldaz, Juan Ignacio. "El concepto de verdad en Gregorio de Nisa". *ScrTh* 39, 1 (2007): 13-35.
- Rus Rufino, S. y J. Meabe. *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Saffrey, H.D. *Homo bulla, une image épicurienne chez Grégoire de Nysse, Epektasis*. Paris: Éd. J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, 1972.
- Shelley, P. B. *Crítica filosófica y literaria*. Madrid: Akal, 2002.
- Silva, S. "Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo". *Revista Medellín*, 19, 75 (1993): 335-375. Disponible en: *Inculturación*, http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Silva,_Cultura_e_inculturacion_en_SD.pdf (consultado el 2 de julio de 2013)
- Silvas, A. M. *Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary*. Boston: Brill Leiden, 2007.
- Simonetti, M. y E. Prinzivalli. *Storia della letteratura cristiana antica*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1999.
- Simonetti, M. *Cristianesimo antico e cultura greca*. Borla: Città di Castello, 1990.
- Smith, J. Warren. *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*. New York: Herder & Herder, 2004.
- Spanneut, M. *Le stoïcisme des pères de l'Église*. Paris, 1957.
- Spira, A. "Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa". *StPatr* 9 (1966): 106-116.
- _____. "Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse". En *Coloques internationaux du CNRS*. Paris: s/e, 1984.
- Spiteris, Y. *Salvación y pecado en la tradición oriental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- Standaert, N. "L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains". *NRT* 110 (1988): 555-570.
- Stead, Chr. *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa. Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Leiden: Brill. 1976.

- Taranto, S. "Tra filosofia e fede: una proposta per una ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno". *Annali di Storia dell'Esegesi* 17/2 (2000): 557-582.
- Teja, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres, protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. "Gregorio de Nisa, Arquitecto y empresario, Epístola 25". *Antigüedad y cristianismo* 8 (1991): 67-68.
- _____. *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los padres Capadocios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
- Torres Moreno, E. "Arete": *La nobleza de vida. La interpretación teológica de la Vida de Moisés de San Gregorio de Nisa*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2012.
- _____. *San Gregorio de Nisa: 'De Vita Moysis': estudio estructural*. Madrid: Universidad Complutense, 2005.
- Trevijano Etchevarria, R. *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Turcescu, L. *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Uribarri, G. *Contexto y nueva evangelización*. Madrid: Universidad de Comillas, 2007.
- Velasco Argimiro. *Gregorio de Nisa. La gran catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- Verteuil, M. "The Theological Background to Inculturation - *Lectio divina*". *Sedos Bulletin* 24 (1992): 293-308.
- _____. "Trasfondo teológico de la inculturación: la *Lectio divina*". *Selecciones de teología* 129, 33 (1994): 33-44.
- Vilanou, Conrad. "De la *paideia* a la *bildung*: Hacia una pedagogía hermenéutica". *Revista Portuguesa de Educacao* 14, 2 (2001). *Redalyc*, <http://www.redalyc.org/pdf/374/37414210.pdf> (consultada el 21 de junio de 2013).
- Viller, M. *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1980.

- Vinel, F. “Arbres, plantes et fleurs dans l’in Hexaemeron et les homélies sur le Cantique des cantiques de Grégoire de Nysse: simples métaphores ou références scientifiques?” *Studia Ephemeridis Augustinianum* 101, (2007): 225-231.
- Volker, W. *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1942.
- _____. *Sponsa Verbi: Ensayos teológicos*. Vol. II. Madrid: Cristianidad, 2001.
- Von Ivanka, E. *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les pères de l’Église*. France: Presses Universitaires, 1990.
- Wace, H. y Ph. Schaff. *A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*. New York: Oxford, 1793.
- Warren Smith, J. *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*. New York: Crossroad, 2004.
- Wickham, L. R. “Soul and Body: Christ’s Omnipresence”. *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, editado por A. Spira y Ch. Klock, 279-292. Philadelphia (PA): s/e, 1981.
- Winling, R. “La résurrection du Christ dans l’Antirrheticus adversus Apollinarem de Grégoire de Nysse”. *REAUG* 35 (1989): 12-43.
- Woiniak, Robert. “El valor teológico-epistemológico del deseo humano de Dios en ‘De Vita Moysis’ de San Gregorio de Nisa”. *ScrTh* 38 (2006): 481.
- Yonge, Ch. D. *The Life of Moses*. Vol. I. Hedrickson: New Updated Edition, 1993.
- Zachhuber, J. “Once Again: Gregory of Nyssa on Universals”. *Journal of Theological Studies* 56, 1 (2005): 75-98.
- Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill, 2000.

Zañartu, S. “El Dios razonable de la gran catequesis de Gregorio de Nisa”. *Teología y vida* 45, 4 (2004): 580-581.

_____. “Revelación, tradición e inculturación: pautas para un ensayo”. *Teología y vida* 44, 4 (2003): 489-502. *Scielo*, http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000400007&lng=es&nrm=iso. doi: 10.4067/S0049-34492003000400007 (consultado el 24 de julio de 2013).

Zhang, X. “God in Darkness: On Gregory of Nyssa’s Mysticism”. *Regent Christian Thought Review* 2 (2007).

Zubiri, X. “La crisis de la conciencia moderna”. *La ciudad de Dios* 141 (1925): 202-221.