

MISTERIO, CELEBRACIÓN, VIDA EN LAS TRADICIONES ALEJANDRINA Y ANTIOQUENA

[MYSTERY, CELEBRATION AND LIFE
IN THE TRADITIONS OF ANTIOCH AND ALEXANDRIA]

FÉLIX MARÍA AROCENA

Resumen: La historia del pensamiento cristiano ha sabido diseñar dos vías de acceso al misterio cristológico, que nunca se han dado puras en la realidad: una es la vía de Juan y otra la de Pablo. Sin pretender clasificar en exceso, sucede que, según se fije la atención en uno u otro foco, nacen dos discursos portadores de dos acentos cristológicos, eucarísticos y espirituales que son complementarios ambos, ambos enriquecedores. El misterio es la revelación de Dios en Cristo. La doctrina sobre la santa eucaristía constituye el rostro sacramental de la cristología y la espiritualidad es el fruto, en la vida, de la celebración eucarística. Consciente de que siglos de especulación teológica no son susceptibles de ser resumidos en conclusiones simples y netas, la presente Nota pretende caracterizar cómo cada una de las dos aproximaciones conlleva unos determinados matices en su respectiva doctrina cristológica, eucarística y espiritual.

Palabras clave: Eucaristía, Cristología, Liturgia, Espiritualidad.

Abstract: The history of Christian thinking contains two main traditions concerning the way the Christological mystery is approached, which have never been untainted by each other historically: the first is the way of St John and the second is the way of St Paul. Without excessive classification, it is observable that, as we focus on one or the other way, two discourses are born with different Christological, Eucharistic and spiritual points of view that are mutually complementary and enriching. The mystery is the revelation of God in Christ. The doctrine on the holy Eucharist is the sacramental face of Christology and spiritually it is the fruit, in life, of the Eucharistic celebration. In the awareness that centuries of theological speculation cannot be summarized in simple conclusions, this note tries to characterize how each of the approaches has particular consequences for the respective Christological, Eucharistic and spiritual doctrine.

Keywords: Eucharist, Christology, Liturgy and Spirituality.

Los Padres ponen de relieve que el cristianismo tiene mucho de conocimiento (*gnosis*), aunque un teólogo contemporáneo ha recordado recientemente que «a Dios le conocemos como desconocido»¹. De otra parte, a nadie se le oculta que el desarrollo espiritual del cristiano es un proceso que atraviesa etapas de creciente concentración cristológica². De ahí que, como reza la Iglesia al inicio de la Cuaresma, la plenitud cristiana requiera una progresiva inteligencia del *arcanum Christi*³. Las notas que siguen se han redactado al servicio de este punto fundante de la espiritualidad.

1. LOS DOS FOCOS DE UNA ELIPSE

La historia del pensamiento cristiano ha sabido diseñar dos vías de acceso al misterio cristológico, que —es importante advertirlo— nunca se han dado puras en la realidad: una es la vía de Juan y otra la de Pablo. Ésta parte de la humanidad para alcanzar la divinidad; aquélla sigue el camino inverso. Y es que, dentro de la profunda unidad del misterio de Cristo, hay, como en una elipse, dos focos: el *exitus* y el *reditus*, es decir, su encarnación y su muerte y resurrección⁴. El *exitus* es su primera pascua; es el paso (*phase*) de la eternidad a la historia. En ese tránsito, el Verbo supera el abismo entre Dios y la criatura, tomando la forma de hombre, tomando la forma de *homo, sed non vulgaris homo*⁵. Con el *reditus* —su éxodo de este mundo al Padre— el bucle se cierra y el Cristo pascual asciende con sus llagas gloriosas a la derecha del Padre.

Sin pretender clasificar en exceso, sucede que, según se fije la atención en uno u otro foco, nacen dos discursos portadores de dos acentos cristológicos,

Abreviaturas empleadas en las notas:

ASS *Acta Sanctæ Sedis*.

CCE *Catechismus Catholicæ Ecclesiæ*.

CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*.

PG *Patrologiæ cursus completus, Series Græca* (ed. J.P. Migne).

Sch *Sources Chrétiennes*.

1. J. MORALES, *El hombre nuevo*, Madrid 2005, 38.

2. Tal concentración creciente es consecuencia de una vida espiritual sensible a la contemplación y asimilación de los misterios de Cristo tal y como los «re-presenta» el año litúrgico de Adviento a Pentecostés. Dom Columba Marmion († 1923) y Dom Maurice Festigière († 1950) fueron dos excelentes expositores de este tema.

3. MISSALE ROMANUM, *Dom. I Quadragesimæ, collecta: (...) ad intellegendum Christi proficiamus arcanum*.

4. Aquí, los términos *exitus* y *reditus*, frecuentes en el tratado de la creación, se entienden en un sentido diverso del usual en ese tratado.

5. GREGORIO DE NISA, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, 21; F. MUELLER (ed.), *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora* III/1, E.J. Brill 1958, 160 (PG 45,1165): *ou dia panton koinós anthropos*.

eucarísticos y espirituales que son complementarios ambos, ambos enriquecedores. Esta trilogía [misterio de Cristo-misterio eucarístico-espiritualidad] refleja la profunda unidad de la experiencia cristiana, la cual se configura en torno a un único eje: [misterio-celebración-vida]⁶. El misterio es la revelación de Dios en Cristo. La doctrina sobre la santa eucaristía constituye el rostro sacramental de la cristología y la espiritualidad es el fruto, en la vida, de la celebración eucarística.

Existe un *topos* donde los frutos de la contemplación secular del Misterio se han acumulado: la Tradición. En los albores del Cristianismo hay, podríamos decir, dos «tiempos fuertes» que han contribuido de modo especial a delinear la conciencia de la Iglesia sobre el misterio de Cristo: Pablo y Juan. A su zaga se suceden sendos momentos de vigorosa profundización en ambas teologías: Alejandría y Antioquía. Y así, fijar la atención preferentemente en la encarnación de Cristo supone introducirse en la óptica joánica seguida por la especulación que floreció en Alejandría de Egipto, donde vivieron Orígenes, Atanasio, Cirilo, y otros. Contemplar preferentemente la muerte y resurrección del Señor supone introducirse en la óptica paulina, seguida por la especulación que floreció en Antioquía de Siria, en cuyo entorno vivieron Teodoro de Mopuestia, Juan Crisóstomo, Teodoreto de Ciro y otros.

Alejandría y Antioquía eran, en el periodo de su de máximo esplendor teológico, la segunda y tercera ciudades en importancia del Imperio romano. La diferencia entre las escuelas domiciliadas en ambas ciudades no es tanto que una siga a Pablo y otra a Juan —sería una simplificación excesiva—, cuanto que unos interpretan a Juan a la luz de Pablo y otros interpretan a Pablo a la luz de Juan. Cada área de la geografía cristiana transmite a la otra sus centros de interés y su respectiva andadura. Ambas escuelas viven en el intervalo de tiempo que discurre desde el concilio de Nicea del 325 hasta el de Calcedonia del 451. Es una época jamás igualada en productividad doctrinal y en presencia de gigantes de la teología.

6. El Catecismo de la Iglesia Católica se hace eco de esta estructura fundamental cuando, en los primeros párrafos sobre la celebración del misterio cristiano, afirma (CCE 1086): «(...) como Cristo fue enviado por el Padre, Él mismo envió también a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, no sólo para que, al predicar el Evangelio a toda criatura, anunciaran que el Hijo de Dios, con “su muerte y resurrección”, nos ha liberado del poder de Satanás y de la muerte y nos ha conducido al reino del Padre, sino también para que “realizaran la obra de salvación que anunciaban mediante el sacrificio y los sacramentos” en torno a los cuales gira toda la “vida litúrgica”» (el entrecomillado es nuestro). Esta exposición podría evocar lo que fue una de las más fecundas intuiciones en el magisterio del Profesor Achille-Maria Triacca († 2002). Su pensamiento sobre esta cuestión se haya difuminado en múltiples artículos.

Una advertencia metodológica previa: es indudable que el *Tomus ad Flavianum*, del papa León, es una referencia ineludible para una cristología integral, es decir, calcedoniana. Hasta cierto punto y con las limitaciones propias de una metáfora, en Calcedonia la elipse se convirtió casi en circunferencia porque ambos focos tienden a converger mediante la aportación determinante de Occidente, mucho más elaborada y perfecta en sí, además de respetuosa con las dos sensibilidades. No obstante, en razón de una mejor pedagogía, nuestro objeto de estudio se circunscribe al periodo anterior a Calcedonia, es decir a la situación doctrinal previa al 451. Nos limitamos, por tanto, a proponer las cristologías alejandrina y antioquena. Captar la intuición de fondo de cada una de esas escuelas permite recibir una luz más clara sobre Cristo. Su mutua relación y contraste sigue abriendo un rico horizonte para los estudios de teología dogmática, litúrgica y espiritual de nuestro siglo. Sin olvidar que la misma fe pensada en ámbito alejandrino y pensada en ámbito antioqueno han sido forjadoras —si no absolutamente sí, al menos, tendencialmente— de las respectivas espiritualidades ortodoxa y latina de la gran Iglesia⁷.

2. LAS CRISTOLOGÍAS ALEJANDRINA Y ANTIOQUENA

El orden expositivo teológico recomienda comenzar por el misterio (la *oikonomía*) para contemplar después su celebración (la *leitourgia*) que, a su vez, ilumina el existencial cristiano como lugar de la misión. En consecuencia, el estudio que sigue se articula según estos tres momentos, de los cuales el primero consiste en analizar cómo perciben el misterio de Cristo las escuelas alejandrina y antioquena.

a) El punto de partida de la cristología alejandrina es «el Verbo se hizo carne»⁸. Atanasio subraya que Cristo es una única persona y esta persona es la segunda hipóstasis trinitaria. La persona de Cristo es la persona eterna del Verbo. El principio dominante de Jesucristo es el *Logos*, el único sujeto a quien imputar todas las palabras y acciones de Jesús. El *Logos* no ha entrado en un hombre, sino que se ha hecho hombre sin que esto cree en él dualismo o grieta de

7. Para el estudio que sigue me inspiró en B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia - Trinidad, Cristología, Soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 387 pp., especialmente 293-304, así como en el conjunto de la obra publicada de R. CANTALAMESSA; especialmente, *El misterio de la transfiguración o la imagen de Cristo para el hombre del Tercer Milenio*, Monte Carmelo, Burgos 2003; *Jesucristo, el Santo de Dios*, Paulinas, Madrid 1991; «*Esto es mi Cuerpo*»: *la Eucaristía a la luz del «Adoro te devote» y del «Ave verum»*, Monte Carmelo, Burgos 2005.

8. Io 1,14.

ningún género. Se suele decir que, en Atanasio, la unidad de Cristo es un dato adquirido desde el principio mismo del discurso.

Este modelo cristológico es complementado con la aportación de Cirilo: en la única existencia del Verbo hay dos fases: una sin carne y otra con carne⁹. La encarnación actúa como bisagra entre las dos. El *Logos* sigue siendo lo que era. Existiendo en la forma de Dios, con la encarnación asume la forma de siervo. Una persona que asume dos formas de ser. La unión de ambas fases se da a nivel personal o de la hipóstasis, o sea, al nivel más íntimo que se pueda imaginar, a pesar de que, en realidad, esa clase de unión permanezca inimaginable puesto que la experiencia humana no suministra ningún ejemplo.

Los antioquenos son autores herederos de una línea de pensamiento, denominada tradición asiática, que, más que a la especulación teológica de cuño alejandrino, presta una atención preferente a la historia de la salvación. Este planteamiento es el responsable de la diferente aproximación teológica de ambas escuelas, las cuales, sin admitir divisiones netas, dejan sentir su impronta en la exégesis, en la dogmática, en la sacramentaria y en la espiritualidad.

Mientras que la tendencia general de los alejandrinos subraya el aspecto descendente de la encarnación —«el Verbo se hizo carne»—, los antioquenos tienden a enfatizar el aspecto *kenótico* de la encarnación tal y como lo encuentran en la carta paulina a los Filipenses: «El cual (Cristo Jesús), siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y, mostrándose igual que los demás hombres, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz»¹⁰. Los antioquenos ven en este texto las dos verdades que más les interesaba resaltar: la humillación y la gloria, actuando la resurrección como bisagra entre las dos.

La tradición antioquena tenía dificultad para razonar la unidad de Cristo, afirmada por los alejandrinos como punto de partida, debido a la duplicidad de su visión de Jesús, como Dios y hombre verdadero. La unión hipostática, es decir, en la persona (*prósopon*), no les resulta fácil de integrar en su esquema cristológico. Por contrapartida, las dos *physis* —divina y humana—, predicadas desde el inicio por los antioquenos, no eran fáciles de admitir para el esquema tendencialmente unitario de los alejandrinos. A los egipcios les faltaba algo para expresar la dualidad, como a los sirios les falta algo para traducir la unidad.

9. Sólo al final de su vida, y con reservas, Cirilo de Alejandría llegará a hablar de dos naturalezas.

10. Phil 2,6-8.

b) Debido al énfasis en la encarnación, la cristología egipcia se ve obligada a poner su esfuerzo en conseguir valorar la muerte y resurrección del Señor en igual medida que su encarnación, so pena de parecer que en el catedral de la fe, el misterio pascual es una nave adyacente y no el corazón de todo el templo. Cirilo propondrá su visión equilibrada y, a la vez, congruente con toda su reflexión: la encarnación es la *chiave di volta* del misterio de Cristo y el misterio pascual hace ver «quién» es la persona que sufre y muere.

El entorno teológico sirio tiende a desplazar el centro de gravedad de la cristología desde la encarnación hacia el misterio de la Pascua de Jesucristo. Toda la transformación de la naturaleza humana, que los alejandrinos consideraban ya esencialmente realizada en el momento en que el Verbo asume la carne, se vería ahora realizada en la resurrección, en la línea de Pablo, quien había situado en la resurrección el momento en que el nuevo Adán se convierte en «espíritu dador de vida»¹¹.

3. LAS DOCTRINAS EUCARÍSTICAS ALEJANDRINA Y ANTIOQUENA

Los acentos cristológicos de Cirilo y de Orígenes, de una parte, y de Teodoro y el Crisóstomo, de otra, predicen los respectivos rumbos que van a llevar las respectivas reflexiones sobre la eucaristía en cada una de las dos tradiciones.

a) La doctrina eucarística de Alejandría brota de la contemplación joánica del misterio de la encarnación revistiéndola de un fuerte acento realista y concreto. No se olvide que es característico de Juan situar el lavatorio de los pies donde los demás emplazan la institución de la santa Cena. Por eso, a resultas de consultar la literatura joannea, la reflexión eucarística alejandrina subraya la dimensión de servicio de la eucaristía, siempre en la misma línea de lo realista y concreto.

El Verbo se hizo carne y todo el que come la santa carne tiene la vida eterna pues el Verbo es vida por naturaleza. De modo análogo a como, en la encarnación, el Verbo atrae hacia sí la carne, aun dejándola intacta en sus propiedades, es decir, sin confusión ni alteración, así también en la comunión, Cristo atrae hacia sí al creyente confiriéndole su modo de ser, sin transformar la sustancia de quien lo recibe. En esta misma dirección había apuntado Ireneo († c. 200); según el obispo de Lyon, quien no entiende el nacimiento de Dios a partir de María, tampoco puede entender la Eucaristía¹².

11. 1 Cor 15,45.

12. IRENEO, *Adv. haeres.*, V, 2, 3: *SCh* 153, 34ss.

Pero si uno de los focos de la elipse —la encarnación— fue objeto preferente de reflexión eucarística entre alejandrinos, el otro foco —el misterio pascual— fue contemplado entre los sirios también en clave eucarística. La visión de los Padres de Antioquía es tendencialmente paulina. Su doctrina eucarística bascula sobre el memorial de la muerte y resurrección del Señor. Es una concepción sólidamente anclada en el misterio pascual. Es la comprensión que asimiló con preferencia la «presencia de los misterios» (*Mysteriengegenwart*) de O. Casel († 1948), teólogo del Movimiento litúrgico. Es la perspectiva que retomó la teología del siglo veinte para reproponer la rica noción de memorial (*anámnesis*). Es precisamente esta noción la que le permite a Juan Crisóstomo ser un gran expositor de la identidad entre el banquete eucarístico y el de la última Cena, la identidad del sacrificio de la misa y el de la cruz¹³.

Entre los alejandrinos, la eucaristía es presencia real de una persona: Cristo; entre los antioquenos, la eucaristía es presencia real de un acontecimiento: el sacrificio de Cristo. Un concepto no desconocido ciertamente para los alejandrinos, pero que en Antioquía ocupa un puesto de mayor preeminencia. Nada extraño que así sea si pensamos en ese hilo rojo, que atraviesa toda la Escritura, constituido por el carácter histórico, no mítico, de los *mirabilia Dei* y si pensamos también cómo los antioquenos son más exegetas que filósofos.

b) En la tradición egipcia, la comunión nos pone en contacto con la carne de Cristo que se ha hecho vivificante en virtud de su unión de tipo hipostático con el Verbo. La eucaristía es para hacernos «concorpóreos con Cristo». Esta expresión, hecha célebre por Cirilo, es propia de la sensibilidad alejandrina¹⁴. Es la visión eucarística que empapa, por ejemplo, *La vida en Cristo* de Nicolás Cabasilas († c. 1390) y, más en general, la espiritualidad eucarística ortodoxa. El contacto con la carne de Cristo se convierte en contacto con el Verbo mismo y, por tanto, con su vida divina. Es la divinización, la *theosis* eucarística. En la tradición siria, la comunión eucarística nos pone en contacto con la carne de Cristo que se ha hecho vivificante en virtud de su resurrección.

Caracteriza a la visión eucarística alejandrina una cierta *parrhesía* a la hora de utilizar la comunicación de idiomas. En el esquema teológicos de los alejandrinos no es atrevido hablar, por ejemplo, de la eucaristía como «el cuerpo de Dios», no de un hombre, porque, aún siendo distintas las dos fases de la existencia del Verbo, cada una goza de las prerrogativas de la otra¹⁵. Del mismo

13. JUAN CRISÓSTOMO, *In Hebr. hom.*, XVII, 3: PG 63, 130-131; IDEM, *In I Cor. hom.*, XXVII, 4: PG 61, 229-230.

14. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphira in Genesim*, I, 5: PG 69, 29B.

15. Cfr. N. CABASILAS, *La Vida en Cristo*, IV, 3: *Introduction, texte critique, traduction, annotation et index par Marie-Helene Congourdeau*, Ed. du Cerf, Paris 1990 (PG 150, 593).

modo, los sufrimientos de la carne son los «padecimientos de Dios». Más al este, en Teodoro de Mopsuestia, el uso de la comunicación de idiomas es más comedido y carece de la desenvoltura que veremos siglos más tarde reflejada en Nicolás Cabasilas. Teodoro de Mopsuestia depende de la exégesis literal, menos abierta al exuberante universo simbólico que desplegó la escuela alejandrina.

c) La doctrina eucarística alejandrina ahonda en el capítulo sexto de Juan y de su lectura se desprende una visión de la eucaristía como don del Padre: «es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo»¹⁶. Hoy en día Cirilo podría decirnos que, en el obispo que en el momento de la comunión nos ofrece el cuerpo y la sangre de Cristo, podemos ver, en la fe, al Padre celeste que nos regala a su Unigénito. La eucaristía es el don del Padre, que, en cierto modo, prolonga el misterio de la Encarnación. La humanidad, que Cristo tiene en común con nosotros, nos permite entrar en contacto con la divinidad que él tiene en común con el Padre. En este sentido, se diría que se escuchan ecos alejandrinos en Poitiers cuando Hilario († c. 368) escribe: «Estamos en Cristo por su nacimiento corporal y Cristo, a su vez, está en nosotros por el misterio de la eucaristía»¹⁷.

Pero si la doctrina eucarística alejandrina remite prevalentemente al Padre, la catequesis mistagógica asiática remite al Espíritu Santo. Si en Cirilo es el Padre quien nos da el Pan del cielo, en Teodoro de Mopsuestia es también el *Pneuma* quien nos da al Cristo eucarístico: como en la resurrección vino sobre el cuerpo y la sangre de Cristo y los resucitó a la vida y a la inmortalidad, en el momento de la consagración, gracias a la epiclesis, viene sobre el pan y el vino y los convierte en el cuerpo y la sangre vivos y vivificantes del *Kyrios*¹⁸. El Espíritu Santo no sólo es el que se nos da en la eucaristía, sino el que nos da la eucaristía.

d) Por último, el aprecio de la celebración eucarística diaria sería fruto, sobre todo, de una visión alejandrina de la eucaristía. No queremos decir que en aquella época y en aquella región la Eucaristía se celebrara con un curso diario, sino que el ritmo diario de celebración de la misa, más que obedecer a una praxis canónica, responde a una comprensión de la eucaristía como remedio: el remedio de quien se sabe materia quebradiza necesitada de la mano del médico que la sane y restaure¹⁹. La divinización del cristiano que vive inmerso en el

16. Io 6,32.

17. HILARIO DE POITIERS, VIII,13-16: CCL 62A, 325 ss.

18. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Catequesis XVI*, 26: Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1949, 575.

19. Cfr. N. CABASILAS, *La Vida en Cristo*, IV, 3: *Introduction, texte critique, traduction, annotation et index par Marie-Helene Congourdeau*, Ed. du Cerf, Paris 1990 (PG 150, 596).

hoy de la historia depende de su «eucaristizarse» o «concorporarse» con Cristo-Médico tal y como acontece en el hoy de la liturgia. Lo mismo se puede decir de la comunión frecuente. Nada extraño que, para evitar la influencia jansenista, el magisterio se haya hecho eco de la autoridad de Cirilo.

En la visión antioquena, acercarse a recibir el cuerpo y la sangre de Cristo significa acoger la energía de su resurrección. Se pone de nuevo en evidencia cómo los antioquenos dependen de Pablo. Él, que conocía bien la resurrección de Cristo —la había defendido denodadamente en su discurso del Areópago, en la carta a los Corintios e incluso había visto al Resucitado—²⁰, al inicio de su carta a los Efesios consiguió reunir en una sola frase todas las palabras que la lengua griega le ofrecía para expresar la fuerza, la energía y la potencia, aplicándolas al evento histórico y meta-histórico de la resurrección de Cristo: «(...) iluminando los ojos de vuestro corazón, para que sepáis (...) cuál es la suprema “grandeza de su poder” en favor de nosotros, los que hemos creído, según “la eficacia de su fuerza poderosa”»²¹.

4. LAS ESPIRITUALIDADES ALEJANDRINA Y ANTIOQUENA

Una vez expuesta la prolongación sacramental del misterio cristológico, que es el misterio eucarístico, corresponde abordar ahora las dos experiencias espirituales que subyacen en las sensibilidades de las iglesias alejandrina y siro-antioquena.

a) Congruente con su visión cristológica y con su modo de concebir la eucaristía, Cirilo y la escuela alejandrina explican la *theosis* del hombre en función del misterio de la encarnación. Una vez más, la divinización es una realidad que dimana del contacto del Verbo con la naturaleza humana, tal y como acontece en la encarnación; contacto que es necesariamente divinizante²². Esta deificación es concebida como una cierta ósmosis espiritual, por cuyo cauce se nos comunica la vida por antonomasia que el Verbo mismo es. Una vida que es, en cuanto comunicada, su mismo *Pneuma*. El Espíritu nos hace partícipes de la naturaleza divina, es decir consortes de la naturaleza del *Logos*²³. Dicho de otro modo, el discurso sobre la santidad tiende a elaborarse con la gramática de la gracia increada.

20. Cfr. Act 17,19ss; 1 Cor 15,3ss.; 1 Cor 15,8.

21. Eph 1,18-19.

22. Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Homilias paschales*, 17, 4: PG 77, 785ss.

23. Cfr. *ibid.*, 10, 2: PG 77, 617D.

La vida espiritual del hombre —vida del Espíritu en él— es causada por el santo *Pneuma*. El hombre y la mujer santos son los *gnósticos*, o sea los espirituales, los «hombres y mujeres del Espíritu Santo». Él les comunica la energía misma del Verbo encarnado. De este modo, la santidad se aprecia como una realidad ontológica e íntima, que nada tiene que ver con una mera imputación extrínseca o quasi-forense de corte luterano.

La Encarnación plenificó la presencia del Verbo en el mundo. Asumiendo la carne humana, el Verbo asume toda carne humana. Esta vivificación alcanza en su raíz a la entera humanidad debido a la solidaridad del género humano. La base para afirmarla no radica en la afirmación de una especie de naturaleza única universal, concebida al modo platónico, sino en la existencia de un único Creador, de un único Espíritu y de un único destino para todos los hombres. En el ámbito de la teología de las religiones, crece, hoy en día, la convicción de que esta dinámica vitalidad, que nace del misterio de la encarnación, presenta vastos efectos redentores sólo por Dios conocidos.

Los Padres de Alejandría entienden que lo divino asimila en sí a lo humano de tal modo que, más que hablar de una comunión entre Dios y el hombre, ellos aluden a una asimilación. Desde esta óptica, para salvar al hombre basta la divinización de la carne ya que lo que se opone a esa asimilación no reside en el intelecto o en la voluntad —que participan de la incorruptibilidad de Dios— sino en la carne, sujeta a la seducción de la materia y los placeres.

Para los de Antioquía, sin embargo, una tal divinización de la carne no basta, ya que conciben el pecado de manera diversa que los alejandrinos. El misterio de iniquidad es fundamentalmente desobediencia y rebelión contra Dios y anida, más que en la carne, en lo hondo del alma. Entonces, la salvación exige no sólo que el Redentor asuma una carne para divinizarla, sino que asuma también un alma con la que realizar el acto de obediencia que sane toda la humana desobediencia. La obediencia es el telón de fondo del *opus redemptionis*. Ahora bien, si la aportación de la libre obediencia de Jesús resulta esencial para la salvación cristiana, entonces el acontecimiento-clave de la soteriología no puede ser la encarnación, cuando la humanidad del Verbo aún no ha desarrollado un papel activo, sino la vida del Señor, todos los *mysteria carnis Christi* y, de modo más denso y culminante, su muerte y resurrección.

El pensamiento alejandrino tiende a mostrar el cristianismo como el descenso del Dios hacia el hombre. El regalo que los cristianos pueden acoger y recibir sobrecogidos no es otro que Cristo. Es el *Emmanuel*. Siendo el Verbo el principio mismo de la vida, la incorruptibilidad se ha inoculado en nuestro mundo por el hecho de su encarnación, la cual representa ya, de algún modo,

la victoria misma sobre la muerte. La cristología siria propone el cristianismo de otro modo, no opuesto sino complementario con el alejandrino. La santidad es ascensión del hombre hacia Dios, donde Cristo es el modelo.

Es precisamente aquí, en la cristología antioquena, donde encontramos, por primera vez, un fundamento teológico a la imitación de Cristo, tema que, mucho más tarde, la *devotio moderna* asumirá, haciéndola popular y mostrándola en el *De imitatione Christi*, su máximo exponente. También los alejandrinos hablarían de la imitación de Cristo, pero con otra gramática: imitación de Cristo en cuanto *Logos*, o sea, imitación de Dios o, mejor, asimilación de Dios. Y, en este sentido, la importancia que la doctora Teresa de Ávila atribuye al trato confiado con la humanidad del Verbo sería juzgada por un alejandrino como un estadio inferior en la *gnosis* cristiana, como un estadio propio de principiantes que debe ser superado para acceder al elemento divino el *Logos*.

b) Sin llegar a constituir un reparto rígido, se puede decir que la Iglesia oriental se orienta por el sendero abierto por Juan y ha privilegiado al Cristo alejandrino y con él, la centralidad de la encarnación, de la divinidad de Cristo y la idea de divinización; la Iglesia occidental se orienta por el sendero abierto por Pablo y ha privilegiado al Cristo antioqueno y con él, a la humanidad de Cristo y al misterio pascual. La ulterior fidelidad a Calcedonia significará mantener las dos vías comunicadas entre sí, mutuamente fecundas la una para la otra.

En el arte, la imagen más característica del Cristo ortodoxo es el *Pantokrator*, que en las iglesias bizantinas domina desde arriba todo el espacio celebrativo. Es el Cristo que la asamblea contempla delante cuando mira hacia el ábside. Es indudable que el arte bizantino conoce también al crucificado —aquí no caben dilemas—, pero es un crucificado de rasgos gloriosos, regios, donde el realismo de la pasión ha sido ya transfigurado por la luz de la resurrección. Es el crucificado de Juan, el Cristo «glorificado» en la cruz, la cruz gemada.

c) En la tradición ortodoxa, el ideal de santidad bebe sobre todo de la fuente de la espiritualidad alejandrina: consiste en la transformación del hombre en la imagen de Cristo glorioso. Los fenómenos místicos en santos como Simeón el Nuevo Teólogo y Serafín de Sarov están relacionados con la luz inaccesible de la divinidad, que desprende su rostro. La ortodoxia conoce místicos transfigurados. En la tradición latina, sin embargo, el santo cumple durante su peregrinación por esta vida todo aquello que simboliza la cruz, como momento metonímico del misterio pascual. De hecho, la imagen preponderante de Cristo en Occidente es el crucificado y la mística del Occidente cristiano conoce sobre todo estigmatizados.

5. CONCLUSIONES

Sólo tras advertir que siglos de especulación teológica no son susceptibles de ser resumidos en conclusiones simples y netas, podemos apuntar algunas caracterizaciones, ciertos acentos. La vía de Juan, que la tradición egipcio-alejandrina tiende a seguir, es la vía que arranca del *Logos* para descender al Jesús de los evangelios; la vía de Pablo, que la tradición siro-antioquena tiende a seguir, es la vía que parte del Cristo según la carne para concluir con el Cristo según el Espíritu. La primera es proclive a poner el acento en la divinidad de Cristo en su unidad originaria, la segunda en su humanidad perfecta y en la distinción entre sus dos *physis*.

La sensibilidad alejandrina gusta de contemplar el misterio de Cristo desde su divinidad y esta nota caracteriza a la teología, la liturgia y espiritualidad del Oriente cristiano. Es la visión alejandrina del *Logos*, donde la influencia platónica no está ausente. El centro de interés de esta escuela es el *Logos* eterno. La perspectiva antioquena prefiere centrar su mirada sobre el misterio de Cristo en su anonadamiento (*kénosis*), del que surge la reflexión, la liturgia y la espiritualidad eclesial del Occidente cristiano. Es la visión siria del Jesús histórico de los evangelios donde la influencia platónica es sustituida por las categorías bíblicas. El centro de interés de la escuela antioquena es el Cristo histórico. Antes que especuladores neoplatónicos como los egipcios, los sirios son sobre todo exegetas.

A partir de la exégesis alegórica de la escuela de Alejandría, que dota al pensamiento de un repertorio simbólico no mediocre, su cristología se muestra como una buena herramienta para expresar, con gran fuerza, uno de los ingredientes más característicos del cristianismo: la encarnación. Da la impresión que el resto del edificio de la fe brota de ahí. Sin embargo, para el cristiano del siglo XXI, mucho más dotado de sentido histórico que de gusto por la especulación, el Cristo antioqueno, construido en diálogo constante con los evangelios, se le aparece más cercano que el alejandrino o el escolástico posterior, caracterizados ambos por un acento más metafísico y abstracto. Cuando Teodoro y el Crisóstomo hablan de la obediencia de Cristo parecen estar teniendo como interlocutor al hombre y la mujer cristianos de hoy.

Si la teología trinitaria concibe las misiones como ciertas secuelas temporales de las procesiones eternas, de un modo análogo la teología eucarística comprende el sacramento como cierta «prolongación» sacramental del misterio cristológico. En este sentido, la eucaristía constituye el lugar donde mejor se pone de manifiesto la riqueza de las cristologías alejandrina y siríaca y, contemporáneamente, el lugar donde menos se aprecian sus deficiencias.

Los pensadores alejandrinos son plenamente coherentes en su modo de concebir el sacramento en función de su teología de la encarnación. Al igual que en la encarnación, el Verbo, penetrando en la carne tomada de María, le comunica su divinidad y a través de ella infunde la vida divina y la incorruptibilidad a toda la humanidad, en la comunión eucarística, entrando en el bautizado, infunde el Espíritu en él e infunde la vida que el Espíritu comunica. Cuando se habla de la eucaristía como una cierta prolongación de la encarnación —y así lo hecho más de una vez el magisterio—, la afirmación sigue las huellas de la tradición alejandrina²⁴.

Manteniendo unidas las dos perspectivas, la alejandrina y la antioquena, obtenemos una visión más completa de la eucaristía. Ella se nos revela, al mismo tiempo, como presencia real del Verbo encarnado y como memorial de su pasión y resurrección. El sacramento hace presentes, al mismo tiempo, el misterio de la encarnación y el misterio pascual, en la unidad del misterio de Cristo.

En el entorno teológico alejandrino la *theosis* del bautizado dimana del misterio de la encarnación por vía de asimilación que diviniza sobre todo la carne. La *theosis* antioquena mira derechamente a la sobreafluente obediencia del Redentor que con su pasión, muerte y resurrección restaura el ingente *non serviam* que resuena a lo largo de la historia del género humano.

Félix María AROCENA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

24. En este sentido, puede tomarse en consideración, por ejemplo, el arco que discurre desde León XIII (LEÓN XIII, «Litt. Enc. *Miræ caritatis* [28.V.1902]», en *ASS* 1 [1902] 645: [...] *quædam Incarnationis continuatio*) hasta Juan Pablo II (JUAN PABLO II, Litt. Enc. *Ecclesia de Eucharistia* [17.IV.2003] 55: *Eucharistia, dum passionem resurrectionemque attingit, eodem tempore Incarnationis continuationem secum fert*).