

PRECISIONES TERMINOLOGICAS EN TORNO AL MISTERIO DE CRISTO SUGERIDAS POR LA LECTURA DE LOS CONCILIOS I Y III DE CONSTANTINOPLA

ANTONIO MIRALLES

Trescientos años separan los Concilios Ecuménicos I y III de Constantinopla, cuyo 16° y 13° centenarios respectivamente celebramos este año. Trescientos años que abarcan el entero desarrollo de las principales definiciones dogmáticas en torno al misterio de Cristo. Al final, junto con una exposición pormenorizada del dogma católico, el Magisterio solemne entregó a las siguientes generaciones de cristianos una terminología indisolublemente unida a la recta exposición del misterio del Verbo Encarnado¹. Los estrechos límites de una comunicación no permiten realizar un estudio completo de esta terminología, de su origen y fijación. Me detendré, por tanto, sólo en algunos aspectos que, a mi entender, sobresalen en la obra doctrinal de esos dos Concilios: Cristo es uno, y siempre ha sido el mismo; El es hombre perfecto, en la estructura íntima de su ser y en el dinamismo de su obrar; es una única Persona, en El la unidad sin confusión de lo humano y lo divino es unidad de hipóstasis.

A nadie se le oculta que un buen número de «cristologías modernas» se resisten a una lectura directa de las definiciones de los primeros Concilios sin pasar por la mediación de una nueva hermenéutica de esos textos magisteriales, que lleva a su relectura en la

1. «La norma, pues de hablar, que la Iglesia con un prolongado trabajo de siglos, no sin ayuda del Espíritu Santo, ha establecido, confirmándola con la autoridad de los Concilios, y que con frecuencia se ha convertido en contraseña y bandera de la fe ortodoxa, debe ser escrupulosamente observada y nadie, por su propio arbitrio o con pretexto de nueva ciencia, presume cambiarla. ¿Quién jamás podría tolerar que las fórmulas dogmáticas usadas por los Concilios Ecuménicos para los misterios de la Sma. Trinidad y de la Encarnación se juzguen inadecuadas a los hombres de nuestro tiempo y que en su lugar se empleen inconsideradamente otras nuevas?» (PABLO VI, Enc. *Mysterium fidei*, 3-IX-1965, Tipografía Poliglota Vaticana, pp. 15-16).

clave de la opción subjetivista del pensamiento moderno². Un rasgo común característico de estas «cristologías» es la afirmación de una persona humana de Cristo como exigencia insoslayable de su realidad de hombre³.

Este ambiente de opiniones teológicas determinó que la S. Congregación para la Doctrina de la Fe declarase, en 1972: «Se opone claramente a esta fe... la afirmación según la cual la humanidad de Jesús existiría, no como asumida en la Persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana, y por consiguiente el misterio de Jesucristo consistiría en el hecho de que Dios que se revela estaría sumamente presente en la persona humana de Jesús... No encuentran la verdadera fe en la divinidad de Cristo, cuando añaden que Jesús puede ser llamado Dios por el hecho de que en aquella que dicen su persona humana Dios está sumamente presente»⁴. La enseñanza de los primeros Concilios sigue siendo normativa y su lectura directa proporciona la base segura de una auténtica cristología.

La cristología del Concilio I de Constantinopla

El Concilio de Constantinopla del año 381 es considerado justamente un Concilio pneumatológico, pero al mismo tiempo, con igual título, podemos decir que fue profundamente cristológico. Prueba es la condena, idénticamente firme, que los 150 Padres de Cons-

2. Una presentación crítica, necesariamente simplificada a causa de su brevedad, de bastantes de estas «cristologías» puede encontrarse en B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, 3.^a ed., Ed. Paoline, Roma 1979.

3. Un ejemplo de posición extrema lo encontramos en H. KÜNG, *Christ sein*, Piper, Munich 1974, para quien Jesús no sería más que un hombre y la pregunta sobre la divinidad de Cristo carecería de interés en una era secularizada como la actual. También se presenta como extrema la postura de P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, para el que no hay otra persona en Cristo que la humana; la anhipóstasis y la enhipóstasis habrían de afirmarse de la naturaleza divina.

E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het vernaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974, sostiene que Jesús es una entidad humana personal, tanto psicológica como ontológica, e introduce lo que llama una identificación hipostática entre la entidad personal humana, que es el hombre Jesús, y la entidad personal divina, que es el Hijo. Para una ajustada crítica de Schillebeeckx véase L. IAMMARRONE, *La divinità di Cristo nell'opera «Gesù. Storia di un vivente» di E. Schillebeeckx*, en «Doctor Communis», 22 (1979), pp. 189-220; 23 (1980), pp. 51-90. De plenitud de la personalidad humana de Cristo habla W. KASPER, *Jesus der Christus*, Matthias-Güneward, Mainz 1974; vid. el estudio crítico de L.-F. MATEO-SECO, *W. Kasper: Jesús el Cristo*, en «Scripta Theologica», 11 (1979), pp. 269-293.

4. S.C.D.F., *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, 21-II-1972: AAS 64 (1972), pp. 238.

tantinopla infligieron tanto a las diversas formas de arrianismo hasta el macedonianismo, como a las herejías cristológicas de fotinianos y apolinaristas⁵. Pero, sobre todo, el Símbolo adoptado por este Concilio justifica plenamente que se incluya entre los grandes Concilios cristológicos. Con toda exactitud los Concilios de Calcedonia y III de Constantinopla, de intención y contenido cristológicos, después de adherirse a los Símbolos Niceno y Constantinopolitano, declaraban que bastaría este Símbolo para el perfecto conocimiento de la fe ortodoxa⁶. Cualquier nestorianismo nuevo o viejo, así como cualquier monofisismo, chocan frontalmente contra el Símbolo de Constantinopla.

La fe en Cristo de este Símbolo presenta una estructura contrapesada, que pone admirablemente de relieve la unidad personal de Jesucristo. Por eso, intentaré resaltar la expresividad original del griego, aunque al verterlo al castellano, éste pierda elegancia:

Creemos... en un solo Señor	Πιστεύομεν... εἰς ἕνα κύριον
Jesucristo,	Ἰησοῦν Χριστόν
el Hijo de Dios, el Unigénito,	τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,
el que fue engendrado del Padre	τὸν ἐν τοῦ πατρὸς γεννηθέντα
antes de todos los siglos...	πρὸ πάντων τῶν αἰώνων...
consustancial al Padre...	ὁμοούσιον τῷ πατρὶ...
el que por nosotros los hombres	τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
y por nuestra salvación	καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
descendió de los cielos	κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
y se encarnó...	καὶ σαρκωθέντα...
y se hizo hombre,	καὶ ἐνανθρωπήσαντα,
fue crucificado... y sepultado	σταυρωθέντα... καὶ ταφέντα
y resucitó...	καὶ ἀναστάντα...
y subió a los cielos	καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς
y está sentado a la derecha	καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ
del Padre	τοῦ πατρὸς
y de nuevo está por venir	καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ
con gloria a juzgar a vivos	δόξης χρῆναι ζῶντας καὶ
y muertos	νεκρούς ⁷

5. Cfr. Can. 1: COeD (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edidit Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose-Bologna, 2.^a ed., Basilea-Barcinone-Friburgi-Romae-Vindobonae 1962), p. 27, lín. 4-15.

6. Cfr. COeD, p. 60, lín. 25-31; p. 101, lín. 24-28.

7. COeD, p. 20, lín. 3-25.

Jesucristo, el Hijo de Dios, el Unigénito, el que es Dios verdadero, consustancial al Padre, es el mismo que se encarnó, fue crucificado, resucitó y está a la derecha del Padre. No se puede confesar con mayor nitidez la unidad personal de Cristo. Después de enunciar sus nombres (Jesús, el Señor, el Cristo, el Hijo de Dios, el Unigénito), que de por sí bastarían para fundar toda la cristología, pasa el Símbolo a decir lo que le corresponde por ser Dios (que fue engendrado del Padre antes de todos los siglos, Dios verdadero, consustancial al Padre, por medio de El han sido hechas todas las cosas) y a continuación, con estricto paralelismo (τὸν γεννηθέντα... τὸν κατελθόντα), le atribuye lo que le corresponde por ser hombre (se encarnó, fue crucificado y sepultado, resucitó, subió a los cielos, está sentado a la derecha del Padre, y de nuevo vendrá a juzgar). El mismo Jesucristo es cabalmente Dios y cabalmente hombre.

La afirmación concreta de la íntima unidad de Cristo excluye cualquier fraccionamiento de su Persona. En este hombre, que es Jesús de Nazaret, no hay un «Otro» al que esté unido y al que pertenezca. El Unigénito eterno del Padre es el que se encarnó de María Virgen y fue crucificado: El es Jesús de Nazaret.

Otro aspecto de la unidad personal de Cristo, profesado en el Credo de Constantinopla, es su plena identidad antes y después de la Resurrección: nunca hubo una quiebra en la personalidad de Jesús de Nazaret. Los dos eventos singulares de la entrada en el tiempo por la Encarnación y del paso a la existencia gloriosa de su Humanidad no desdoblán la Persona de Cristo: el Engendrado del Padre, antes de todos los siglos, es el Hombre encarnado en el seno virginal de María, el mismo que pendió del madero de la Cruz, el que resucitó al tercer día.

El punto de llegada de la cristología del Constantinopolitano III

Después del Símbolo profesado por los 150 Padres de Constantinopla, el nestorianismo y el monofisismo, ya fuera éste radical ya fuera en la versión mitigada del monotelismo, obligaron a un esfuerzo de claridad en la exposición del misterio de Cristo. Los cuatro Concilios Ecuménicos que se ocuparon de esta tarea culminaron en el III de Constantinopla, que no se limitó a rechazar el monote-

lismo y el monoenergismo, sino que ofreció una amplia «Exposición de fe», que incluye la obra doctrinal de los Concilios precedentes⁸.

El Constantinopolitano I había profesado con firmeza la unidad personal de Jesucristo; por su parte, la «Exposición de fe» del 681 la subraya, si cabe, aún más, mediante la repetición reiterada del τὸν αὐτὸν (el mismo): «Confiesa (el Concilio) a Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios nuestro, que es uno (de las tres Personas) de la Trinidad santa, consubstancial y principio de vida, perfecto en la divinidad y perfecto *el mismo* en la humanidad, Dios verdaderamente y hombre verdaderamente, *el mismo* (compuesto) de alma racional y cuerpo... el que fue engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, *el mismo* en los últimos días... (fue engendrado) del Espíritu Santo y de la Virgen María... según la humanidad; uno y *el mismo* Cristo, Hijo, Señor, Unigénito»⁹.

La unidad de lo divino y lo humano en Cristo tiene lugar en la persona e hipóstasis. Las naturalezas divina y humana se unen sin confusión en una persona e hipóstasis (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν): «no partido o dividido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo Unigénito, Verbo de Dios, Jesucristo Señor»¹⁰. Más adelante, sigue la definición del Concilio: «afirmamos que dos son las naturalezas de El, que brillan en la única hipóstasis de El»¹¹.

Aunque de por sí la persona no añade a la hipóstasis o supuesto, sino el connotar que se trata de un supuesto de naturaleza racional, no está de más, ni resulta repetitivo, decir que las naturalezas humana y divina se unen en una única persona e hipóstasis. Lo subraya, siglos más tarde, Santo Tomás de Aquino: «Según la verdad de la fe católica, la verdadera naturaleza divina está unida con la verdadera naturaleza humana, no sólo en la persona, sino también en el

8. Fue promulgada en la última sesión solemne del 16 sept. 681. La intención de acoger la doctrina de los Concilios anteriores se afirma expresamente (cfr. COeD, p. 103, lín. 18-19).

9. «ὁμολογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν τὸν ἀληθινὸν ἡμῶν, τὸν ἕνα τῆς ἀγίας, ὁμοουσίου καὶ ζωαρχικῆς τριάδος τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι· θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος... τὸν πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἑσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν... ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ» (COeD, p. 103, lín. 21-41).

10. «οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν ὁμογενῆ, θεοῦ λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν» (COeD, p. 104, lín. 3-6).

11. «φαιμέν δύο αὐτοῦ τὰς φύσεις ἐν τῇ μιᾷ αὐτοῦ διαλαμπούσας ὑποστάσει» (COeD, p. 105, lín. 33-34).

supuesto o hipóstasis»¹². Cuando se habla de unión personal, puede interpretarse sólo psicológicamente, quedando reducida a un nivel que no comprometa al mismo ser: de dos personas que se quieren se llega a decir que forman *como* una persona, pero en realidad no son una persona. En cambio, la unidad de hipóstasis no permite una interpretación reductiva: Jesucristo *es* una única persona, la Persona del Verbo. «Su carne se dice y es carne del Verbo de Dios»¹³. La misma Persona realizó los milagros y sufrió la Pasión¹⁴.

Junto con la unidad personal de Cristo, la «Exposición de fe» del Constantinopolitano III confiesa la completa integridad sin confusión de las dos naturalezas, cumpliendo así el objetivo del Concilio de extirpar el monotelismo y monoenergismo. Ante todo recoge la definición de Calcedonia casi literalmente¹⁵.

«Perfecto en la divinidad y perfecto el mismo en la humanidad, Dios verdaderamente y hombre verdaderamente, el mismo (compuesto) de alma racional y cuerpo; consubstancial al Padre según la divinidad y consubstancial a nosotros según la humanidad... uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, debe reconocerse en dos naturalezas inconfundible, inmutable, inseparable e indivisiblemente, de ningún modo suprimida por la unión la diferencia de las naturalezas»¹⁶.

A esta confesión que atañe, por así decirlo, a la estructura íntima del ser de Cristo, el Constantinopolitano III añade lo que se refiere a la integridad humana del dinamismo de su obrar. Los mismos cuatro adverbios —inconfundible, inmutable, inseparable e indivisiblemente— usados para afirmar el modo de unión de las dos naturalezas en Cristo se emplean para proclamar que en Él hay «dos voluntades y dos operaciones naturales»¹⁷. La voluntad humana está sometida a la voluntad divina y es movida por ella; es voluntad del Verbo lo mismo que la carne es carne del Verbo¹⁸. Sin embargo, la voluntad humana no queda suprimida por esta divinización¹⁹. Igual-

12. *S. Tb.*, III, q. 16, a. 1 c.

13. COeD, p. 104, lín. 28-29.

14. «...in qua (hypostasi) tam miracula quamque passiones per omnem sui dispensativam conversationem, non per phantasiam, sed veraciter demonstravit» (COeD, p. 105, lín. 33-37).

15. Cfr. COeD, pp. 62, lín. 18-45; 63, lín. 1-2; 103, lín. 24-45; 104, lín. 1-11.

16. COeD, p. 103, lín. 25-45.

17. COeD, p. 104, lín. 12-14.

18. «Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subiici vero voluntati divinae... sicut enim eius caro, caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis eius voluntas propria Dei Verbi dicitur et est» (COeD, p. 104, lín. 24-30).

19. «Humana eius voluntas deificata, non est preempta» (COeD, p. 104, lín. 39-40).

mente, en el obrar de Cristo no se mezclan la operación divina y la humana, aunque estén unidas²⁰.

Precisiones terminológicas en torno al misterio de Cristo

El Símbolo adoptado por el primer Concilio de Constantinopla y la «Exposición de fe» del tercero permiten establecer unos modos de expresar el misterio de Cristo, cuya importancia en el presente ha puesto de manifiesto tanto la Declaración del 1972 de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, como, más recientemente, el Santo Padre Juan Pablo II²¹.

Lo primero que ha de afirmarse es que Jesús de Nazaret es el Verbo divino, el Unigénito del Padre, que se encarnó en el seno virginal de María. La referida Declaración denunciaba como opuestas abiertamente a la fe «las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de única persona de Jesucristo, engendrada del Padre antes de los siglos según la naturaleza divina y de María Virgen en el tiempo según la naturaleza humana»²². Se oponen, sin duda, estas opiniones a la fe de los dos Concilios de Constantinopla que acentuaban la unidad personal del Cristo, tanto que no hay lugar a un «Otro» divino, al que pertenecería este hombre que es Jesús de Nazaret. Ni Jesús en su conciencia humana percibe una pertenencia a «Otro», el Verbo de Dios²³, ni nosotros contemplando su Humanidad Santísima hemos de descubrir a «Otro» velado bajo la carne. No hemos de descubrir quién está detrás, sino *quien es* este hombre, Jesús de Nazaret, el Hijo de María: es el Hijo Unigénito de Dios.

Con no menos fuerza que la unidad personal de Cristo, se ha

20. «Nec enim profecto unam dabimus naturalem operationem Dei et creaturae, ut neque quod creatum est in divinam educamus essentiam, neque quod eximum est divinae naturae ad competentem creaturae locum deiiciamus» (COeD, p. 105, lín. 13-20).

21. Cfr. S.C.D.F., *Declaratio...*, 21-II-1972, cit. pp. 238 y 240; JUAN PABLO II, Alocución a la III Conferencia General de los Obispos de América Latina, 28-I-1979, I, 2-5: AAS 71 (1979), pp. 189-192.

22. S.C.D.F., *Declaratio...*, 21-II-1972, cit., p. 238.

23. El debate teológico sobre el yo psicológico de Cristo, que interesó especialmente a los teólogos de las décadas centrales de este siglo, contribuyó a poner de manifiesto los riesgos de concebir un desdoblamiento del yo psicológico de Cristo. Para una información suficientemente completa puede consultarse: A. PIOLANTI, *Dio Uomo*, Desclée et Cie., Roma 1964, pp. 219-258. Justamente Piolanti denuncia el peligro de hablar «come se il Verbo fosse un 'altro' rispetto alla natura umana» (p. 251, nt. 123).

de confesar la integridad de su naturaleza humana. El es hombre cabalmente, «consustancial a nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros excepto el pecado»²⁴. Hay unas deficiencias que nos son naturales: la fatiga, el dolor ante lo que nos daña, la necesidad de nutrirnos, etc. Estas deficiencias las experimentó Cristo en su Humanidad Santísima. En cambio, el pecado no es natural al hombre, ni es necesario experimentarlo para ser plenamente humanos. El que peca no sólo ofende a Dios, sino que también actúa contra su propia dignidad. Justamente declaraba la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud»²⁵.

La consustancialidad con nosotros según la humanidad implica una naturaleza limitada como la nuestra, pero no exige limitación en los dones sobrenaturales que enriquecen la naturaleza asumida. De todas formas, la «Exposición de fe» del Constantinopolitano III no toca directamente el tema de la perfección de gracia en Cristo²⁶, sin embargo, no ofrece ningún apoyo a los que pretenden que Jesús experimentó la oscuridad de la fe. Es el Magisterio Pontificio, que enseña la visión beatífica del alma de Cristo desde el comienzo de su vida terrena, el que está en continuidad con la fe de los primeros seis Concilios Ecuménicos, no los que la niegan²⁷.

Cuando queremos resaltar la dignidad más radical de un hombre, decimos que es una persona. Jesucristo es plenamente hombre y es, sin duda, una persona. ¿Es una persona humana? Esta expresión connota diversos sentidos, principalmente dos. El primero, más obvio e inmediato, es el que resulta de tomar el adjetivo «humana» como determinación del modo de la personalidad. Decir que Cristo es una persona humana significaría, en este caso, afirmar que su personalidad es humana²⁸. En este sentido, la referida Declaración de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe —como hemos visto—

24. COeD, p. 103, lín. 30-32.

25. N. 13.

26. Hay una referencia implícita cuando habla de la deificación de la carne y la voluntad: «Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est preempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit, ita et humana eius voluntas deificata, non est preempta» (COeD, p. 104, lín. 35-40). De todas formas, la deificación, en este texto, parece referirse directamente a la pertenencia al Verbo y sólo como conclusión se puede deducir de él la perfecta santificación de la Humanidad del Salvador.

27. Cfr. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: Dz. Sch. 3812.

28. Está claro que hablamos aquí de personalidad como aquello por lo que un sujeto es persona, no del conjunto de cualidades temperamentales y de comportamiento de un individuo, que llevan a decir que tiene una personalidad fuerte o débil, definida o incompleta, etc.

considera erróneo hablar de persona humana de Jesucristo. Las definiciones de fe de los primeros Concilios no dejan lugar a dudas: una única es la persona e hipóstasis de Cristo, la Persona del Verbo: El es *unus Sanctae Trinitatis* ²⁹.

Con extremada claridad explica Santo Tomás de Aquino que la persona de Jesucristo no es humana: «Es propio del hombre Cristo que la persona que subsiste en su naturaleza humana no ha sido causada por los principios de la naturaleza humana, sino que es eterna» ³⁰. «Cristo en cuanto hombre no es persona, entendido esto como que a la naturaleza humana de Cristo se le deba una propia personalidad causada por los principios de la naturaleza humana» ³¹.

En otro sentido, la expresión «persona humana» indica «una persona, que es hombre», esto es, un supuesto que subsiste en una naturaleza humana. Con esta significación se puede decir que Cristo es una persona humana. Justamente, Jean-Hervé Nicolas subraya la diferencia entre decir: «el Verbo ha asumido una persona humana», lo cual es contrario a la fe, y decir: «el Verbo ha venido a ser una persona humana» ³². Esto último puede entenderse correctamente como equivalente a la frase de Santo Tomás de Aquino: «la Persona divina se hace la persona de esta naturaleza humana» ³³. Aprovechando el matiz que añade el uso de las mayúsculas en castellano y otros idiomas, a diferencia del alemán, podríamos decir que Jesucristo es una Persona humana pero no una persona humana.

Para concluir este breve panorama de precisiones terminológicas, que sugiere la lectura de la obra doctrinal de los Concilios I y III de

29. CONC. CONSTANTINOPOLITANO III: COeD, p. 105, lín. 28-29.

30. «Hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura eius non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna» (*S. Th.*, III, q. 16, a. 12, ad 1).

31. «Alio modo potest intellegi ut naturae humanae in Christo propria personalitas debeat, causata ex principiis humanae naturae. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona» (*S. Th.*, III, q. 16, a. 12 c).

32. «Le Verbe est devenu un *individu humain*, un homme. Qu'est-ce à dire sinon une *personne humaine*? Si cette proposition choque au premier abord le théologien, c'est parce qu'elle en évoque une autre, très voisine en sa formulation, mais en réalité toute opposée: 'le Verbe a assumé une personne humaine'. Proposition dogmatiquement fausse, qui implique précisément que le Verbe *n'est pas cet homme*, Jésus, mais qu'il lui est seulement uni. Il faut dire, au contraire, qu'il *est* cet homme, et donc qu'il est *devenu une personne humaine*, sens cesser d'être le Verbe, la deuxième Personne de la Sainte Trinité» (J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1969, p. 234).

33. «Persona divina fit persona huius naturae humanae» (*In Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 1 c). J. H. Nicolas cita esta frase para justificar el recto sentido de la segunda expresión, aunque advierte que Santo Tomás no emplea la locución «persona humana» referida a Cristo. Con razón, porque, como hemos visto, resulta ambigua (cfr. *Les profondeurs de la grâce*, cit., pp. 234-235, nt. 9).

Constantinopla, quisiera subrayar algo apuntado precedentemente: la identidad entre Jesús de Nazaret y Cristo resucitado. Especialmente el Símbolo de Constantinopla profesa que uno y el mismo es el Crucificado y el Resucitado, que subió a los cielos, está sentado a la derecha del Padre y ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos. No es más Dios después de su glorificación que antes, precisamente porque la divinidad de Jesús de Nazaret no resulta de una presencia de Dios en El, sino de que El es el mismo Hijo Unigénito de Dios, que ha asumido una naturaleza humana. Toda teología de la glorificación de Cristo ha de respetar esta base, si quiere ser conforme con la Fe de la Iglesia, porque El es «el gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo, que se dio a sí mismo por nosotros»³⁴.

34. Tit 2, 13-14.