

LA «THEOLOGIA CRUCIS» DE LUTERO *

THEOBALD BEER

El movimiento ecuménico no se ha entregado a la resignación. Lo demuestran preguntas que apuntan al centro de la teología de Lutero, por ej., las cuestiones sobre la Teología de la Cruz tratadas por H. Petri. También es alentador que J. Moltmann se refiera a la importancia de la Teología de la Cruz en su relación con el misterio del Dios trino. H. Petri resume de la siguiente manera sus consideraciones acerca de Lutero y su Teología de la Cruz: «La *theologia crucis* de Lutero pretende ser, como lo enfatiza él con toda claridad, teología de la fe; una teología que parte de la fe y se mueve en el ámbito de la fe. El creyente tiene una certeza total de que Dios se ha revelado en la Cruz de Cristo y que por medio de la Cruz nos alcanza la salvación. Pero la Pasión y la Cruz de Cristo, como realidades perceptibles, ¿son también verdaderamente cognoscibles en cuanto sucesos de la revelación? ¿Se manifiesta realmente en ellas lo que de la esencia de Dios es visible y se muestra al mundo? ¿Cómo se puede demostrar esta interpretación? ¿No hay posibilidad de verificarla fuera de la fe, si es que no se trata de una simple opinión? He aquí unas preguntas a las que no encontramos en Lutero una respuesta propiamente dicha. Por lo demás, sería interesante valorar la Teología de la Cruz de Lutero en el contexto de la Cristología y de la Soteriología»¹.

* Los textos de Lutero se citan por la edición de Weimar. La serie general se referencia simplemente con las cifras, que indican, por este orden, volumen, página y líneas; en las series *Briefwechsel* y *Deutsche Bibel*, estas cifras van precedidas por las abreviaturas Br y DB. Los textos de Melanchton se citan por la edición del *Corpus Reformatorum*: CR, volumen y página.

1. H. PETRI, *Die Kreuzestheologie Martin Luthers*, Regensburg 1983, p. 53 (Ciclo de conferencias con ocasión del año de Lutero).

H. Petri parte de la disputa de Heidelberg del año 1518, en la que Lutero emplea la expresión *theologia crucis*. La tesis 19 de esta disputa reza así: «No podemos llamar con propiedad teólogo a aquel que percibe y contempla la esencia invisible de Dios (*invisibilia Dei*) a través de lo creado». Tesis 20: «Sólo merece ser llamado teólogo con propiedad, aquel que capta, expresado en la Pasión y en la Cruz, lo que de la esencia divina es perceptible y se muestra al mundo (*visibilia et posteriora Dei*)².

Los «*visibilia et posteriora Dei*»

¿Qué significan en estas tesis las palabras *visibilia et posteriora Dei*? Lutero da una explicación al respecto: «Los *visibilia et posteriora Dei* son lo contrario de lo invisible. Son la humanidad, la necesidad, la locura y la debilidad de Dios, como las designa 1 Cor 1,25»³.

Los *visibilia et posteriora*, o como traduce Lutero, «lo recóndito» (en oposición a lo invisible) designa la función de la Humanidad de Cristo en relación a la Divinidad. Esta antítesis, que se encuentra en todos los escritos de Lutero, es la estructura fundamental de su Cristología.

En la disputa de Heidelberg y en su discusión con Schwenckfeldt de 1543, se limita a repetir lo que ya había dicho objetivamente en 1511 sobre el papel de Cristo como roca o escudo, que protege frente a la gloria de Dios.

Cristo no es persona, sino roca, espalda, refugio

En 1511 Lutero escribe en una nota marginal a Pedro Lombardo: «Si se pregunta ¿qué es Cristo?, el que cultiva la lógica dirá: es persona, etc.; el teólogo en cambio responderá: es Roca, Piedra angular, etc.»⁴. En el escrito *Sobre las últimas palabras de David* de 1543 expone Lutero la función de Cristo como Roca

2. 1, 354, 17-20 (a. 1518): «19. Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat. 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit».

3. 1, 362, 45: «Posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilium, id est, humanitas, infirmitas, stulticia, sicut 1 Cor vocat infirmum et stultum Dei».

4. 9, 91, 23s: «Quid est Christus? respondet logicus: est persona, etc.; theologus autem: est petra, lapis angularis, etc.».

protectora o como mano, que Dios concede al pasar su gloria. «Luego dijo Yahvéh: Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la roca. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que Yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33, 21-23). La explicación de Lutero a este pasaje es la siguiente: «Aquí hablan dos personas de Yahvéh. Una dice: 'al pasar mi gloria'. Esta es la persona del Padre, que habla del paso de su gloria, es decir, de su Hijo. Y El mismo, el Hijo, dice que es El el que pasa... Y querría, por tanto, llamar a la Humanidad (de Cristo) sus espaldas, o su dorso, en el que nosotros lo podemos reconocer en esta vida, hasta que lleguemos allí donde veremos también su rostro y su gloria»⁵. La función de la Humanidad de Cristo como dorso o espaldas y la de la Divinidad como rostro, las expone Lutero repetidas veces ya desde el primer comentario a los Salmos (1513-1516): «En Cristo se llama a su Humanidad las espaldas. Jer 18,17: 'La espalda, que no la cara les mostraré'. Is. 30,21: 'y tus oídos percibirán la voz de Aquel que te amonesta detrás de ti (*post tergum monentis*)', esto es, del Dios encarnado que te adoctrina»⁶. «La espalda de Cristo es su Humanidad»⁷.

«En relación a la carne, Cristo es llamado roca sobre la cual se edifica la Iglesia... También se le llama *Zelmon*, o sea sombra y toldo, porque sirve para esconderse ante la divinidad (*latibulum divinitatis*), así como también *Zelmon*, alegóricamente, es la Iglesia misma, y tropológicamente, su fe. Pues refugio y ocultamiento ante la divinidad (*absconsa et latibula divinitatis*) es todo esto: la Iglesia, la fe y la humanidad de Cristo»⁸.

En su comentario a Hebreos (1517-1518), Lutero describe así la fe en Cristo Crucificado: «Por tanto, como la palabra de Dios se encuentra sobre todo, fuera de todo, dentro de todo, antes que todo, después de todo y, por lo tanto, en todas partes, es impo-

5. 54, 80, 32-81, 6, 22-24.

6. 3, 604, 37-39: «Est autem humanitas Christi dorsum sive posterius eius, et divinitas facies eius. Is 30: 'Et erunt aures tuae audientes vocem post tergum monentis', i.e., Dei incarnati te docentis».

7. 3, 617, 9; 4, 475, 6: «Dorsum autem Christi est humanitas eius».

8. 3, 386, 38-387, 19-22: «Sicut Christus secundum carnem dicitur *petra*, super quam edificata est Ecclesia, ita et mons propter idem... Dicitur autem *Zelmon*, i.e., umbria et umbrorum, quia est *latibulum divinitatis*, sicut et *Zelmon* allegorice ipsa Ecclesia, et tropologice fides eius, quia omnia sunt *absconsa et latibula divinitatis*, Ecclesia, fides et humanitas Christi».

sible de cualquier modo huir de El... Este es aquel horror y aquella confusión de la cual hablan con frecuencia las Sagradas Escrituras. Por este motivo aconseja Isaías: 'Ve a la roca y escóndete en la tierra' (o sea, cree en Cristo Crucificado) 'lejos de la presencia pavorosa de Yahvéh y de la gloria de su majestad, cuando El se alce para hacer temblar la tierra' (Is. 2,10.19)⁹. Lutero describe el terror ante la majestad con expresiones pseudoherméticas: *supra, extra, ubique*, manifestando que la esencia de Dios está presente como un punto sin extensión¹⁰.

El cambio y la lucha

¿Cómo se ha forjado esta función u oficio de Cristo Crucificado como Roca, esto es, como refugio ante ese Dios que está presente *supra, extra, ubique*? «Dios envió a su Hijo bajo la forma de carne pecadora... En esta *translatio* no estamos ante una cuestión sólo de palabras, sino de realidades. De la misma manera que Cristo es llamado por el Apóstol verdaderamente roca, 'y la roca era Cristo' (1 Cor 10,4), así es Cristo verdaderamente pecado»¹¹. Lutero, al contemplar la Encarnación, no parte, como S. Agustín, de la misión intratrinitaria, sino del intercambio con Cristo, del que está necesitado el pecador. La función de Cristo como roca es la que el teólogo debe contemplar en la prueba, y no la función personal, que es consiguiente a la Encarnación (según la interpretación tradicional). En la prueba suprema «se priva al alma del consuelo del Evangelio... Aquí se nos quita a Cristo, que es negado como Cabeza (*Hic ablatus negatur Christus esse caput*). Se espera sólo en Dios, que podría devolvernos a Cristo. Aquí se trata la causa

9. Heb, 162, 2-4, 13-18: «Igitur cum sermo Dei sit supra omnia, extra omnia, intra omnia, ante omnia, post omnia ac per hoc ubique, impossibile est posse effugere aliquo; ... Hic ergo est iste pavor et confusio, de quibus Scriptura frequentissime loquitur. Quare Esaias secundo consulit dicens: 'Ingredere in petram, et abscondere in fossam manus' (i.e. crede in Christum crucifixum) 'a facie formidinis Domini et a gloria maiestatis eius, cum surrexit percutere terram'».

10. Ver las proposiciones II y III del *Liber XXIV Philosophorum*, editado por C. BAEUMKER en el vol. 25 de los «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Münster 1913, 1927. El texto del *Liber* lo he reproducido en mi *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, Apéndice 2.

11. 8, 87, 6-8.13s (a. 1521): «Misit Deus filium in similitudinem carnis peccati... Et in hac translatione non solum est verborum, sed et rerum metaphora... Ut ergo Christus vere petra dicitur ab apostolo 1 Cor 10,4 'Petra autem erat Christus'; ita Christus vere est peccatum».

sin mediador (*Hic sine mediatore agitur res*) y se discute sobre la benevolencia y la voluntad divina»¹².

La lucha en Cristo es ahora cosa nuestra: «Esta batalla —espiritual en sumo grado, pero terrible— tiene lugar dentro de ti, tú solo con Dios solo, apoyándote y esperando en la sola esperanza, encomendando a Dios todo el negocio y venciendo a Dios contra Dios, como Jacob (Gen 32,23 ss.)»¹³. La gloria y la majestad de Dios en su amor no pueden ser contempladas juntamente en un solo acto en la bajeza y en la humillación de la Cruz. También Cristo en la Cruz se encuentra ante nosotros en una doble perspectiva: como Dios y como hombre. «El es quien en el Monte Sinaí entrega a Moisés los Diez Mandamientos y dice 'Yo soy el Señor tu Dios que te ha sacado de Egipto. No debes anteponer a mí otros dioses': Es más, Jesús Nazareno, que murió por nosotros en la Cruz, es el Dios que anuncia en el primer mandamiento: Yo soy el Señor tu Dios»¹⁴. Por medio de la fe «surge (*fit*) el verdadero Cristo. Así abandono la contemplación de la Majestad y me adhiero a la Humanidad»¹⁵.

La Vulgata como apoyo lingüístico

Lutero atribuye a Cristo las dos «naturalezas», ambas sin embargo con funciones opuestas, para las cuales debe buscar fundamentos bíblicos. Piensa haberlos hallado en la Vulgata: «El venció en sí mismo (*in semetipso*) al pecado» (Col 2,15). Lutero une 2 Cor 5,21 («A quien no conoció el pecado Dios le hizo pecado por nosotros») con Rom 8,3, siguiendo la puntuación de la Vulgata: «...y por el pecado condenó al pecado en la carne»¹⁶. De la unión de ambos pasajes resulta para Lutero lo sucedido en la Cruz: «Por medio del pecado condenó El el pecado; es decir, por medio

12. 5, 622, 7.13-15 (a. 1519-1521): «Hic ablatus negatur Christus esse caput, et in solo Deo operatur qui faciat Christum sibi reddi. Hic sine mediatore agitur res, et disputatur de Dei beneplacito ac voluntate».

13. 5, 167, 13-16 (a. 1519-1521): «sed contra ad opera evocaris, quia spiritualissima, etsi acerbissima haec pugna est intra te solum cum Deo solo consumanda, sola spe sustinente et expectante, Deoque causam totam commendante Deumque contra Deum vincente».

14. 54, 67, 10-14 (a. 1543).

15. 40/I, 93, 5s (a. 1531).

16. «Verdammt die Sünde im Fleisch durch Sünde» (DB 7, 52, a. 1522; DB 7,43, a. 1544).

de aquel pecado que El hizo ser a Cristo al trasferir a Cristo nuestro pecado, Dios condenó nuestro pecado»¹⁷. «Por medio del pecado condenó el pecado»¹⁸. Lutero sabe que la interpretación correcta de 2 Cor 5,21 es la siguiente: Cristo «se hizo 'maldición', esto es, 'cordero de sacrificio', por el pecado»¹⁹. A través de la unión de 2 Cor 5,21 con Rom 8,2, según la versión de la Vulgata, llega, sin embargo, al resultado que busca: «Tú oyes que Cristo, a través de su pecado, condenó y expulsó el pecado del mundo. Un discurso extraño y sorprendente, en verdad: que el pecado eche fuera al pecado, que el pecado condene al pecado. ¿No sería más elegante decir: la justicia echa fuera el pecado, o Cristo con su justicia ha echado fuera y condenado los pecados del mundo? No. Y ¿por qué? Porque los pecados y las penas del mundo entero están cargados sobre Cristo y le asedian (Ioh. 1,21)»²⁰. La Vulgata traduce Col 2,15 (*Thriambeusas autous en auto*): «*Triumphans illos in semetipso*». Lutero comenta: «El *semetipsum* hace el texto maravilloso»²¹.

La doble crucifixión

Esta primera y principal función de la muerte de Cristo fue descrita por Lutero en 1509 en las primeras notas marginales al *De Trinitate* de S. Agustín, que datan de 1509: «Así como la muerte de Cristo redime (*redimat*) al alma de la muerte, así El ha matado la muerte por medio de su muerte»²². Esta es la *crucifixio Christi* como *sacramentum*²³.

Pero esta primera crucifixión debe ser completada por la crucifixión en nosotros: «Así como la muerte de Cristo hace morir (*faciat mori*) el alma al pecado, así estamos nosotros crucificados para el mundo y el mundo para nosotros»²⁴. A estas dos funciones corresponde la siguiente diferenciación en Cristo y en el hombre

17. 8, 78, 28-30 (a. 1521): «et de peccato damnavit peccatum», de peccato illo quod Christum esse fecit translato nostro in illum, damnavit peccatum nostrum...».

18. 21, 549, 22 (a. 1526): «de peccato damnavit peccatum».

19. 40/I, 448, 11s (a. 1531).

20. 23, 711, 1-6 (a. 1527).

21. 40/I, 440, 7 (a. 1531).

22. 9, 18, 27 s: «ut mors Christi redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit».

23. 9, 18, 19 s.

24. 9, 18, 29 s: «ut mors Christi faciat animam mori peccato, ut sic simus crucifixi mundo et mundus nobis».

(Abrahám): «Muy distinto es Abrahám el creyente, de Abrahám el que obra. Muy distinto es Cristo el que redime, de Cristo el que obra (*redimens-operans*). Tienes que distinguir esto como el cielo de la tierra»²⁵.

A partir de las primeras notas de 1509 Lutero habla de una «doble crucifixión», a la que designa con esta misma expresión²⁶. Después de la Dieta de Augsburgo, en la que Melancton no quería ni podía sacar a debate esta distinción, Lutero vuelve a ella sobre todo en el gran comentario a Gálatas. Explica: «Pedro dice: 'Cristo ha padecido por nosotros'. Aquí no habla de aquella crucifixión ('Yo estoy crucificado con Cristo'), sino de la excelsa cocrucifixión en la que el diablo y la muerte son crucificados. ¿En dónde? En Cristo, no en mí. La otra crucifixión se realiza en mí»²⁷.

Predicando en 1531, Lutero repite esta distinción, haciendo referencia a la Dieta de Augsburgo: «No busques indulgencias en las bulas, sino en el sacrificio del pecado, en la carne de Cristo. El tomó el pecado en sí mismo y lo colgó de su cuello. Por su pasión lo venció en sí mismo. Aunque yo sienta el pecado, ciertamente está tan estrangulado, muerto y abrasado, que no me puede condenar, porque le digo: estás colgado de Cristo. Esto solamente lo entiendo por la fe... Esta es nuestra doctrina, que fue prohibida por el Papa y también fue condenada en Augsburgo».

«Antes (1 Pet 2,21) nos lo puso Pedro como ejemplo nuestro, aquí nos lo pone como Pastor (1 Pet 2,25). Aprende esta doctrina con exactitud. En el mundo se la desconoce. Lo segundo (pastor) es la obra maestra. Esta obra no la podemos imitar y el que así enseña es un traidor a Cristo, como el Papa. Además de ser Cristo mi sacerdote, mi cura, el estrangulador de mis pecados, es también mi director, que me indica cómo debo vivir y sufrir. De manera que tienes a Cristo duplicado: primero es Cristo un regalo, sacerdote y obispo, luego un ejemplo y modelo. Así es como eres un cristiano»²⁸.

25. 40/I, 390, 2-4 (a. 1531): «Ergo aliud Abraham credens, operans. Aliud Christus redimens, operans. Hic de redimente Christo et Abraham credente...; et haec distingue ut coelum et terra».

26. 4, 476, 26 (a. 1513); 2, 141, 8ss. (a. 1519); 2, 501, 35 (a. 1519); 22, 97 s. (a. 1544); 22, 104, 7 (a. 1544).

27. 40/I, 281, 1-4 (a. 1531).

28. 34/I, 359, 12-360, 13.30s (a. 1531).

¿Por qué es el Papa un traidor?

Porque «confunde»²⁹ las dos funciones de Cristo como estrangulador de pecados y como ejemplo al que debemos seguir. Pero no sólo el «Papa», hemos de decir; también Melanchthon tiene una concepción diversa tanto en el contenido como en la relación entre estas dos ayudas de Cristo, que Lutero separa como «cielo y tierra» y que no se pueden nombrar ni imaginar juntas. El nombrar o pensar juntos *sacramentum* y *exemplum* lo llama él —Lutero— *aequivocatio*, la madre de todo error³⁰. Lo mismo vale acerca de la fe y de la caridad. «La fe actúa en nosotros sin nosotros, la caridad actúa con nosotros y en nosotros»³¹.

Melanchthon, tanto en Augsburgo (1530) como en Ratisbona (1541), ni pudo ni quiso entrar en el tema de la doble justicia ni en el de la doble crucifixión. En su comentario a Colosenses, Melanchthon unifica las dos funciones de Cristo, porque relaciona con ellas otro contenido: «Pablo dice: Cristo es todo en todo. Es decir, todo lo que es propio del hombre nuevo eso es Cristo, y lo es tanto en lo que se refiere al mérito como en lo que se refiere al efecto; o lo que es lo mismo, en cuanto a la *gratia* y en cuanto al *donum*. Cristo se ha convertido para ti en justicia (1 Cor 1,30), de manera que, gracias a El, se te imputa a ti la justicia; y, a la vez, Cristo es para ti el dispensador de la vida, que vivifica el corazón por la voz del evangelio y da el Espíritu Santo»³².

Esta exposición de la relación entre gracia y don no se compagina con la distinción tajante en la que Lutero insiste: «La gracia debe separarse claramente de los dones»³³. Tampoco es compatible con la distinción que hace Lutero entre una doble función de Cristo y una correspondiente recepción o cooperación activa por parte del hombre: «Una cosa es Abrahám, el creyente, y otra cosa es Abrahám, el que obra; una cosa es Cristo, el que redime; otra cosa es Cristo, el que obra... Distingue esto como el cielo de la tierra»³⁴.

Lutero prohíbe nombrar o pensar conjuntamente los dos auxilios de Cristo; Melanchthon, en cambio, los contempla como una

29. 34/I, 370, 5.

30. 39/I, 448, 14-16 (a. 1538 y con frecuencia).

31. 6, 530, 17 (a. 1520): «Caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur».

32. CR 15, 1275.

33. 8, 107, 11 (a. 1521): «...ut longe, sicut dixi, gratia a donis scernenda sit».

34. 40/I, 390, 2-3 (a. 1531).

unidad: «Ya que el himno de Filipenses une al Padre eterno con Cristo, debemos contemplar conjuntamente la omnipotencia del Hijo y su oración de petición. Cuando el himno dice que la gracia y el don son concedidos por el Padre y el Hijo juntamente, esto significa que el Hijo también por naturaleza procede de Dios»³⁵.

Melanchthon y Lutero interpretan 1 Cor 1,30 desde posiciones diametralmente opuestas. Lutero parte del concepto de «hecho» (*gemacht*), desconocido por la tradición e incompatible con ella. Melanchthon se funda en el concepto tradicional de «increado». Esto se manifiesta en la diversa interpretación de 1 Cor 1,30. Lutero traduce: «Cristo nos ha sido hecho para la justicia». Manteniendo una distancia consciente con San Agustín, no habla del amor increado o de la gracia increada³⁶, sino del amor creado: «est etiam dilectio creata: sicut Christus est fides, justitia, gratia nostra et sanctificatio nostra»³⁷. Cristo y la fe se encuentran en una función que se condiciona mutuamente. Así lo había expresado ya Lutero en 1509 en las primeras notas al *De Trinitate* de San Agustín: «Esta fe es El mismo en su Humanidad»³⁸.

Melanchthon traduce 1 Cor 1,30 así: «Cristo nos ha nacido (*geboren*) de Dios para ser nuestra Justicia»³⁹. Del nacimiento eterno de Dios deduce Melanchthon la relación de Cristo con la Iglesia: «El Hijo es llamado Logos porque es la Persona que, de manera inmediata y desde el seno del Padre Eterno, nos trae el Evangelio; y, porque, también inmediatamente, sustenta el misterio, nos habla y mantiene a la Iglesia»⁴⁰.

En la disputa con Osiandro, Melanchthon procura mediar partiendo de esta base⁴¹. Osiandro dice: «La palabrita 'hecho' (*gemacht*) es demasiado tosca». Las interpretaciones de Lutero y de Melanchthon corren en direcciones teológicas diferentes. Melanchthon no entró por el nuevo camino por el que anduvo Lutero, aunque utiliza esta formulación. Los presupuestos y las consecuencias de la diversa interpretación de 1 Cor 1,30 se hacen visibles cuando se compara la orientación teológica de Lutero con la de Melanchthon.

35. CR 15, 1235.

36. 1,42.

37. 9, 43, 1 (a. 1510).

38. 9, 17, 19: «Illa autem est ipse in humanitate sua».

39. CR 7, 889.

40. CR 15, 1224.

41. CR 7, 896.

Datos que obligan a una decisión

Si no rehuimos la comparación entre Lutero y Melanchthon, nos encontraremos necesariamente ante la cuestión sobre el núcleo mismo de la teología. Veamos algunos ejemplos de esta provechosa comparación.

Lutero recrimina a los modernos (Biel) con las siguientes palabras: «Ellos mantienen que la naturaleza divina o el *suppositum* divino apoya y sostiene a la naturaleza humana. Es éste un discurso inaudito, y se obliga a Dios casi a cargar o a llevar (*gestare*) la Humanidad»⁴². Hagamos notar de pasada que Biel no hace equivalentes la naturaleza divina y el *suppositum* divino, sino que los diferencia con precisión⁴³.

Melanchthon, por su parte, no habla en abstracto de un *suppositum*, sino que habla de manera personal del *hypbistamenos* y también emplea la expresión *gestare*: «Cristo es una persona o un *hypbistamenos*, o sea, que dos naturalezas, la divina y la humana, se encuentran ligadas inseparablemente en la unión hipostática, por la cual la naturaleza humana es llevada por el Logos (*gestatur*)»⁴⁴.

Alternativa para la unión personal (no aceptada por Melanchthon)

No es una casualidad que Lutero, precisamente en este momento, utilice una abundancia de conceptos e imágenes con las que pretende ofrecer una alternativa teológica que sustituya a la unión personal de Humanidad y Divinidad en Cristo. Me refiero al momento en el que los Padres, con agudeza intelectual, concluyen: Si alguien quiere designar la unión personal de Divinidad y Humanidad en Cristo con las expresiones *appositam (periephthai)*⁴⁵, *adiectum (prostithemenon)*⁴⁶, *copulati (synemmenon)*, *habentem (esche-kotos)*⁴⁷ sea anatema. El fundamento de estas decisiones reside en que, con estos conceptos, perdemos la llave para entrar en la revelación personal del Dios trino en Cristo.

42. 39/II, 95, 34-37 (a. 1540): «Hi dicunt humanam naturam sustentari seu suppositari a divina natura, seu supposito divino. Hoc et portentose dicitur et cogit pene Deum velut portare vel gestare humanitatem».

43. G. BIEL, *In III Sent.* 1, 1, a. 1, n. 2, E; 6,2, Conel 5, C.

44. CR 15, 1226.

45. DENZ-SCHÖNM., 258.

46. *Ibidem*, 259.

47. *Ibidem*, 262.

Lutero sigue empleando el concepto tradicional de persona o hipóstasis, pero al mismo tiempo lo vacía de sentido, pues con él designa la función que cumple la Humanidad de Cristo. A continuación damos algunos ejemplos. «Cristo está hecho a imagen de Dios hipostáticamente, pero añadido a ella» (*Christus qui est factus ad imaginem Dei hypostatice, sed additus ad eam*)⁴⁸. Esta frase contiene, en una fórmula sintética, la lucha de Lutero con la tradición y, a la vez, su esfuerzo por crear un campo conceptual teológico para la función de Cristo en su intercambio con el pecador. ¿A qué referimos el «ad eam» en la frase mencionada? Cristo no es imagen, *imago*, sino *ad imaginem*, reproducción. También más tarde, en su escrito *Los tres símbolos* o la *Confesión de fe* (1538), todavía escribe Lutero estas palabras: «La esencia divina es eterna. Pero lo que comienza a ser es temporal. Ahora bien, una esencia temporal y una esencia eterna son completamente diferentes, hasta tal punto que ninguna puede ser igualmente imagen de la otra y, menos aún, ser su imagen misma»⁴⁹.

No podemos referir «ad eam» a hipostasis, pues el mismo Lutero lo señala cuando escribe: *hipostáticamente*, y añade *pero*. Lutero no ha dejado espacio para una verdadera unión personal. En lugar del *Ego-eimi* él ha colocado el *Ipse in humanitate sua*⁵⁰. En la palabra de Cristo: «así como el Padre tiene *en sí mismo* la vida, así también ha dado al Hijo tener la vida en sí mismo» (Joh 5,26), Lutero enfatiza las palabras «tener vida». Este «tener» es equivalente a la «fe», que es «El mismo (Cristo) en su Humanidad»⁵¹. La alegría que San Agustín experimenta en el origen trinitario de la Encarnación —cuando escribe: «el Padre invisible con el Hijo igualmente invisible ha hecho visible a este Hijo cuando lo ha enviado al mundo»⁵²—, la califica Lutero con las siguientes palabras: «Mira qué extraña conclusión»⁵³.

En vez de *additus*, añadido, como reza la nota mencionada de 1509, emplea Lutero en 1511 también *compositus*, compuesto. Pedro Lombardo escribe refiriéndose a Agustín y a Hilario: «No dicen que Cristo esté compuesto de dos naturalezas, a saber, la divina y

48. 9, 14, 7 (a. 1509).

49. 50, 275, 25; 50, 276, 10-16; 50, 278, 12-15 (a. 1538).

50. 9, 17, 18.

51. *Ibidem*.

52. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, II, 5, 9 (PL 42, 851).

53. 9, 17, 34 (a. 1509).

la humana»⁵⁴. Lutero comenta al respecto: «Si entendemos *compositum* en su sentido propio, es verdadero. Si se entiende en sentido amplio, como *constitutum*, es falso»⁵⁵. También en la disputa sobre la Divinidad y la Humanidad de Cristo de 1540 Lutero defiende la expresión *compositus* para señalar la relación entre la Divinidad y la Humanidad: «Precisamente todos niegan que Cristo esté compuesto, aún cuando mantienen que esté constituido»⁵⁶. «Los sofistas prohíben decir que Cristo es una Persona compuesta o formada de dos naturalezas»⁵⁷. Del mismo modo que la Divinidad y la Humanidad, así también fe y obras «conveniunt in concreto vel composito»⁵⁸. El concepto de composición es un concepto clave para la Cristología y para la antropología teológica. Lutero lo emplea en la polémica con «Wyclif y los sofistas, que usan mal la lógica... Pues es verdad que, cuando esas diferentes naturalezas se juntan para ser una sola cosa, realmente devienen una nueva esencia única a partir de esa conjunción»⁵⁹. En el mismo escrito dice Lutero a propósito de la Última Cena del Señor: «Si queremos ser cristianos y pensar y hablar rectamente acerca de Cristo, nuestro pensamiento debe ser que la Divinidad está fuera de las criaturas y sobre ellas. Y respecto de la Humanidad hay que decir que, si bien es criatura, como solo ella y jamás ninguna otra está pegada a Dios, hay que decir, repito, que es una Persona con la Divinidad»⁶⁰. En la última *Disputatio* (1545) dice Lutero: «En la Encarnación una cosa se une con otra cosa (*copulati res cum re*)»⁶¹. Lutero hace hincapié en que «no debemos hacer de Cristo un Dios imaginado (*ne nos faciamus fictitium Deum ex Christo*)»⁶².

En la cuestión sobre la unidad de Divinidad y Humanidad en

54. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.*, d. 6, c. 2 (Ed. Grottaferrata, p. 574).

55. 9, 85, 33s: «Si compositum capitur proprie, verum dicit. Sed si longe, ut constitutum, falsum est».

56. 39/II, 95, 30: «Omnes enim negant, Christum esse compositum, etsi constitutum affirmant».

57. 40/II, 517, 27s (a. 1532).

58. 40/I, 427, 22s (a. 1531): «Humanitas non est divinitas. Et tamen homo est Deus, ita hic distingo: lex non est fides, et tamen fides operatur et conveniunt fides et opera in concreto vel composito, et tamen utrumque habet et servat suam naturam et proprium officium».

59. 26, 443, 21.30s (a. 1528).

60. 26, 340, 35-341, 1; 340, 16.

61. 31/II, 390, 24.

62. 31/II, 24, 5 (a. 1539: *Disputatio super Iobann.*): «Hoc nos urgemus, ne nos faciamus fictitium Deum ex Christo, sed verum Deum natura vere et naturalem hominem, ut tu et nos».

Cristo, Lutero no quiere ir más allá de la expresión «una cosa (*ein Ding*)». En una charla de sobremesa que él mismo reconstruyó posteriormente (1541), escribe que sus oponentes exponen el artículo de la Encarnación del siguiente modo: «El Hombre es Dios, o sea, es el Hijo de Dios, pues necesariamente el sujeto y el predicado deben designar al mismo (*pro eodem supponere*). Este es el Hijo de Dios (Mt 3,1; Mc 1,11; Lc 3,22), él sustenta (*sustentans*) la naturaleza humana, El es mi Hijo amado. Este Hijo de Dios que en su ser de Hijo sustenta la naturaleza humana, éste es el Creador del mundo. Pretenden con esto hacer un discurso magnífico y defender la fe cristiana desde la filosofía... Pero he aquí que la Humanidad de Cristo es conocida y existe, ponen un parche a las palabras *homo, hic, puer*, etc. con el añadido: *sustentans humanam naturam*». Lutero sostiene que sus adversarios «han empleado también esa falsa filosofía en el artículo de la Encarnación... No permiten esta manera de hablar: que Dios y el hombre sean una cosa y que el hijo de María y el Creador sean una cosa»⁶³.

¿Qué filosofía emplea Lutero?

En el comentario a la Carta a los Hebreos dice Lutero: «El que quiera elevarse provechosamente al amor y al conocimiento de Dios ha de abandonar todas las reglas humanas y metafísicas para el conocimiento de Dios y ejercitarse ante todo en la Humanidad de Cristo». Inmediatamente después Lutero comenta Col 1,15 y Heb 1,3, sirviéndose sin embargo de un texto tomado de la tesis XVII del *Pseudo-Hermes*: «La representación de la gloria divina es llamada resplandor o luz de Dios, porque es semejanza de la gloria de Dios, en la que el Padre se reconoce a sí mismo. No brilla para nosotros sino para Dios y para sí misma... No es imagen de la sustancia de Dios para nosotros, sino para Dios mismo, de manera que solo Dios reconoce su sustancia (*formam*) en sí mismo»⁶⁴. La tesis XVII dice: «Dios es conocimiento de sí mismo. Sólo El no se puede determinar por un predicamento... Sino que El se conoce a sí mismo porque El engendra a sí mismo para sí mismo»⁶⁵. Lutero

63. Br 9, 444, 51-445, 66.

64. 57/Heb, 99, 14-16; 100, 8-10 (a. 1517-1518).

65. BAEUMKER, p. 208, 8: «Deus est intellectus sui, solus praedicationem nos recipiens... sed se ipsum ipse intellegit, quia ipsum ad ipsum generat».

hizo suyo el enfoque de *Theologia Deutsch*. Sobre este pequeño libro, que él editó en 1516 y en 1518 con un prólogo propio, dice: «Aparte de la Biblia y de San Agustín, no hay otro libro del que yo haya aprendido más acerca de Dios, de Cristo, del hombre y de todas las cosas»⁶⁶. ¿Qué ha encontrado en este libro en el que se mezclan de la manera más confusa motivos de cuño platónico con otros de origen cristológico? ¿Qué ha sacado Lutero de *Theologia Deutsch* para la contemplación de lo perfecto, del ser verdadero, del único Uno que se llama Dios?⁶⁷.

Lutero usa esta contemplación en sus comentarios a Col 1,11 y Heb 1,3. En una disputa de 1544, Lutero se manifiesta contra Melanchthon y sus discípulos así: «El Hijo es Luz de Luz, resplandor e impronta de su sustancia. Bajo el predicamento de substancia no se enseña que los rayos de la gloria (Col 1,11) sean del sol, y sin embargo así habla el Espíritu Santo... El Hijo es imagen del Dios invisible. Esto sobrepasa a las criaturas, está más allá de ellas»⁶⁸. Pero Lutero, aquí, lo mismo que en otras partes⁶⁹, no sigue a las palabras del Espíritu Santo, sino a *Theologia Deutsch*: «Lo perfecto es un ente (*Wesen*) que incluye y concluye todo en sí, y sin el cual y fuera del cual no hay ser (*Sein*) verdadero, y en el cual todas las cosas tienen su ser (*Sein*), pues es la esencia (*Wesen*) de todas las cosas y es inmutable e inmóvil en sí misma y cambia y mueve todas las otras cosas. Lo fragmentario o lo imperfecto es, en cambio, aquello que ha tenido su origen en esto perfecto, así como un resplandor o un brillo emanan del sol o de una luz, y aparecen como algo, esto o aquello, y se llama criatura. Y, entre todos estos 'fragmentos' (*Teilheiten*) ninguno es lo perfecto. Por lo tanto, lo perfecto tampoco es ninguno de estos 'fragmentos'. Estos son inteligibles, cognoscibles y expresables. Lo perfecto es, para todas las criaturas en cuanto criaturas, incognoscible, inabarcable e inefable»⁷⁰.

«Ahora bien, lo que ha emanado (*ausgeflossen*) no es un ser verdadero y no tiene ser sino en lo Perfecto, es algo que acaece (*Zu-fall*), un destello o un rayo, que ni es ni tiene ser, porque su

66. 1, 378, 20-23.

67. A. M. HAAS, *Theologia Deutsch*, Leipzig 1920, In neuhochdeutscher Uebersetzung herausgegeben und mit einer Einleitung versehen, p. 20. Vid. también H. SEUSE, *Das Büchlein der Ew. Weisheit*, hg. M. Greiner, Leipzig 1956.

68. 39/II, 296, 14s. 22s.

69. Por ejemplo, 40/I, 416, 8 y 417, 13.

70. *Theologia Deutsch*, p. 39.

ser reside en el fuego, de donde emana el destello, como sucede en el sol o en una luz»⁷¹.

Lutero fundamenta su intelección del texto del Símbolo de Nicea, *Lumen de Lumine*, sobre estas ideas de «lo que son Dios, Cristo, el hombre y todas las cosas»⁷², como veíamos. Con lo cual explica Col 1,13 (en contra de Melanchthon), como todavía hemos de ver más adelante. También se sirve de la afirmación de *Theologia Deutsch* sobre «lo perfecto y lo acaecido»⁷³, junto al Pseudo Hermes Trismegisto, para explicar Ioh 8,58 «...en verdad, en verdad os digo: Antes que Abrahám viniese a ser, yo soy».

Lutero introduce en estas palabras de Cristo la diferencia entre una afirmación substancial y una accidental. El accidente es a la substancia como «lo acaecido es a lo perfecto». Esta diferencia subyace a una nota marginal de Lutero de 1511. Se dirige contra los lógicos que hablan de Cristo como Persona en vez de hablar «teológicamente» de la función de Cristo como roca⁷⁴ y explica: «Cristo no ha dicho: antes que fuese Abrahám *soy yo, Cristo*; sino simplemente: *Yo soy*. Así sucede en todas las designaciones que indican un accidente, pero no en las que indican una substancia»⁷⁵. El modo de pensar y de hablar que Lutero emplea aquí, también subyace a la tesis VI del Pseudo Hermes Trismegisto⁷⁶. Este lenguaje, aplicado a la relación de la Divinidad y de la Humanidad no puede apoyarse en Gabriel Biel⁷⁷. Para la relación entre la Divinidad y la Humanidad en Cristo es cierto que Lutero utiliza términos de Gabriel Biel: «Lo que es blanco en relación a hombre, eso es Cristo en relación a Hijo de Dios»⁷⁸. Biel rechaza sin embargo esta conclusión⁷⁹. Por lo tanto, Lutero no conoció a través del «nominalismo» un Catolicismo al que debía primero humillar para descubrir la verdad, como piensa Lortz.

En la *Disputatio de divinitate et humanitate Christi*, en 1540, Lutero repite, combinándolas de idéntica manera, las declaraciones

71. *Ibidem*, p. 41.

72. *Ibidem*, p. 28.

73. *Ibidem*, p. 41.

74. 9, 91, 23.

75. 9, 87, 36-38: «Sicut fit in omnibus nominibus accidentalibus, non autem in substantialibus, quia Christus non dixit: antequam Abraham fieret, ego sum Christus, sed simpliciter: ego sum».

76. BAEUMKER, p. 209, 11.

77. G. BIEL, *In III Sent.* d. 6, q. 2, n. 4 C; d. 7, q. *unica*, a. 3, dub. 3 p.

78. 9, 87, 39: «sicut albus est respectu hominis, ita Christus respectu filii Dei».

79. G. BIEL, *In III Sent.* d. 6, q. 2, n. 4 C.

contenidas en las notas marginales de 1511. Esto es una prueba más de que su orientación teológica estaba determinada desde el principio⁸⁰. Melanchthon no ha tomado nada de ella. Lutero y Melanchthon tienen una concepción diferente del misterio de la unión de la Divinidad y Humanidad de Cristo, porque tienen una *concepción diferente de la Trinidad*. Lutero, ante la exposición que hace San Agustín de la misión intratrinitaria del Hijo y del misterio de la Encarnación, exclama, como ya dijimos: «Mira qué curiosa conclusión»⁸¹. A esta falta de consideración ante la misión personal intratrinitaria del Hijo, corresponde en Lutero su tesis sobre la relación entre persona y esencia en la Trinidad: «Persona et essentia sunt idem»⁸². Lutero es, pues, consecuente, cuando aplica al Hijo de Dios encarnado y no al preexistente la kénosis de que habla el himno de la Carta a los Filipenses⁸³.

Lutero y Melanchthon

En su comentario a Colosenses, Melanchthon parte de la manifestación del amor intratrinitario en la Encarnación: «Antes de asumir la naturaleza humana, es El (Cristo) la Persona que es enviada»⁸⁴. «Dios se revela en el Hijo y manifiesta en esta maravillosa unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana su amor hacia la humanidad»⁸⁵. Para Melanchthon, Col 1,13 significa lo siguiente: «Nosotros somos amados en el Amado»⁸⁶. Lutero interpreta Col 1,13 en oposición consciente a San Agustín: parte Lutero de *Theologia Deutsch*⁸⁷, tomando la idea de «lo perfecto y lo fragmentario». De ahí que distinga un doble reino; uno, el de la divinidad, al que Cristo nunca renunció y en el que nosotros no podremos participar, porque es la esencia misma de Dios⁸⁸; y otro, el de la humanidad: «Nosotros solamente estamos insertos en el reino de la humanidad, reino del que El se desprenderá en el último día. En

80. 39/II, 111, 8-10.

81. 9, 17, 34 (a. 1509): «Vide hanc mirabilem resolutionem».

82. 9, 37, 20; 9, 48, 27; 9, 53, 41; 9, 54, 11-16 (a. 1509-1510).

83. Vid. *Der fröhliche Wechsel* (citada en nota 10), pp. 370s.

84. CR 15, 1238.

85. CR 15, 1239.

86. CR 15, 1245.

87. *Theologia Deutsch*, p. 39.

88. 57/Gal, 55, 23; 2, 457, 20-33.

este reino, en el que nosotros, por la fe en su Carne, nos insertamos, Cristo gobierna bajo el velo de la humanidad»⁸⁹.

Melanchthon y Lutero se diferencian en el fundamental punto de partida, o sea en la comprensión de la revelación intratrinitaria de la Encarnación, pues a Melanchthon le es extraño el objetivo fundamental de Lutero, la protección contra la ira de Dios por medio de Cristo, la Roca o Piedra Angular.

Melanchthon habla como los lógicos, que, según Lutero, falsean la teología. Melanchthon pregunta: ¿Quién es Cristo? Lutero pregunta: «¿Qué es Cristo? El lógico contesta: El es una Persona, etc.; el teólogo en cambio responde: El es Roca, Piedra angular»⁹⁰. Debido a la diversidad de intenciones teológicas, Lutero y Melanchthon tienen una concepción diferente de la relación de Cristo con la Iglesia. En el comentario a Colosenses escribe Melanchthon: «Cristo es todo en todo, en relación a la gracia y en relación al don»⁹¹. «El Logos, Hijo del Padre eterno, es enviado siempre a la Iglesia»⁹². «Esta Persona ha sido, en sentido propio, enviada con este fin: para que Dios por medio de Ella reúna a la Iglesia»⁹³.

Para Lutero, en cambio, como no es posible una misión intratrinitaria del Hijo —debido a la función de Cristo como Roca que nos protege de la ira de Dios—, tampoco es posible, en consecuencia, que la Iglesia proceda del seno del Padre a través del Logos. De ahí que Lutero diga a la manera neoplatónica o neopitagórica: «El Padre y el Hijo son más una sola cosa que un punto matemático... Cristo dice 'que sean uno' (Ioh 17,22). Debemos entender correctamente el ser uno, pues no se trata de un consenso de ambas Personas, sino de la naturaleza. Por eso, nosotros somos en la Iglesia un Cuerpo de Cristo, pero un cuerpo externo, no un cuerpo de naturaleza». «Somos un *Corpus materiale Christi*»⁹⁴.

Lutero y Melanchthon sostienen sistemas propios, diferentes y separados: Lutero, debido a la función de Cristo como Roca, se ve obligado a renunciar a la consideración de las relaciones intratrinitarias.

89. 9, 23, 29s; 39, 29ss (a. 1509-1510): «Non enim sumus translati in regnum Christi, ubi ipse regnat in fide humanitatis suae et in velamento carnis suae, quod regnum ipse tandem tradet Deo patri 1 Cor 15».

90. 9, 91, 23s (a. 1511). Vid. *supra* nota 4.

91. CR 15, 1275.

92. CR 15, 1235.

93. CR 15, 1241.

94. 39/II, 299, 10s, 14ss, 28s (a. 1544): «Ergo Pater et Filius magis sunt unum quam punctum».

rias, mientras que Melanchthon deduce de ellas tanto el contenido como la función de la Cabeza, Cristo, y su relación con los miembros de la Iglesia. Melanchthon utiliza de vez en cuando expresiones de Lutero, pero nunca sus concepciones ni sus instrumentos de lenguaje y de pensamiento. Lutero emplea para cada uno de los dos auxilios de Cristo enfoques y lenguajes diferentes: «Se debe hablar clara y diferenciadamente del hombre piadoso y cristiano, que tiene, ante todo, una santidad ajena (*aliena*), que es Cristo, el Hijo de Dios. La otra santidad ha crecido en él y esa es la nuestra. Pero la santidad cristiana está por encima de nosotros y fuera de nosotros y es una cosa absolutamente celestial»⁹⁵. Las palabras *aliena*, *extra*, *supra* están tomadas de la segunda tesis del Pseudo Hermes Trimegisto⁹⁶. «La gracia no se divide y se fracciona como los dones»⁹⁷. «Dios no divide la gracia, como divide los dones»⁹⁸. Aquí se hace evidente que la división conceptual de *Theologia Deutsche* («lo perfecto y lo fragmentario») ha venido a convertirse para Lutero en un esquema teológico. La gracia es «extraña» a nosotros. «Cristo es nuestra justicia capital, plena, acabada»⁹⁹. «La justicia no está formalmente en nosotros, como dice Aristóteles, sino que se encuentra fuera de nosotros (*extra nos*), según la estimación divina»¹⁰⁰. En cambio, el don se encuentra formalmente en nosotros, «pues el Espíritu Santo comienza a cumplir en nosotros formalmente la Ley, o bien, nosotros comenzamos, por el Espíritu, a cumplir la Ley»¹⁰¹.

Aquí se puede preguntar: ¿qué «sistemático» se atrevería a servirse de dos conceptos filosóficamente incompatibles? Lutero quiere y debe explicar su «sistema» con el auxilio de diversos enfoques, a veces incluso contrarios: «La gracia debe ser claramente separada de los dones... La gracia, en efecto, no tiene allí nada de pecado, porque la persona descansa plenamente en el beneplácito de Dios; el don, en cambio, tiene pecado, al que debe combatir y expulsar. Pero, a la vez, la persona no descansa en el beneplácito

95. 34/I, 370, 15-18 (a. 1531).

96. BAEUMKER, 208, 10ss.

97. DB 7, 8, 18 (a. 1522 y 1546).

98. 8, 107, 3-4: «Non enim partitur hanc gratiam, sicut dona partitur».

99. 40/II, 90, 22 (a. 1531): «nos vero certo statuere debemus, nostram capitalem, rotundam et perfectam iustitiam esse Christum».

100. 40/I, 370, 9 (a. 1531): «...quod pendeat nostra iustitia non formaliter in nobis, ut rem Aristoteles disputat, sed extra nos in aestimatione divina».

101. 39/I, 443, 28s (a. 1538): «Imperfecta impletio legis est, quando Spiritus Sanctus incipit formaliter legem in nobis, seu quando per Spiritum Sanctum nos incipimus implere legem».

de Dios ni tiene la gracia sino por medio del don, que se esfuerza de este modo en expulsar al pecado»¹⁰².

Lutero hace estas distinciones y separaciones en todos los campos, separa pecado de pecado, la persona de la misma persona, *Christus redimens* de *Christus operans*, Dios de Dios. Es comprensible que la investigación sobre Lutero casi no se haya atrevido a abordar esta cuestión de la doble justificación. Esta problemática se manifiesta también en la división entre fe y caridad: «Sólo la fe actúa en nosotros sin nosotros, todas las demás virtudes actúan en nosotros y por nosotros»¹⁰³. «Sólo la fe alcanza a Cristo, a la fe le sigue la caridad, que se alcanza por el precepto y la ley»¹⁰⁴. La fe y la caridad tienen objetos materiales y formales diferentes¹⁰⁵. La fe, en la «alegre desesperación», se apodera del Evangelio (en abundantes pasajes). Paul Hacker ha hecho notar esta problemática. Debido a la separación entre fe y caridad, Lutero califica a la fórmula *fides caritate formata* como «veneno infernal»¹⁰⁶.

En la cuestión de la interpretación de Gal 5,6, con la que Melancthon fue acosado especialmente en Augsburgo, Lutero, para aclarar su intención, acude al lenguaje y al pensamiento neopitagórico: «El camino que lleva al cielo es la línea de un punto indivisible, la conciencia. Esto lo decimos contra los que nos asedian, llenos de envidia, con el argumento de la caridad (Gal 5,6)»¹⁰⁷.

También en el concepto de «conciencia» introduce Lutero una distinción para ilustrar y defender su idea de la seguridad en la fe: «Nuestra teología es segura porque nos coloca fuera de nosotros. No debo apoyarme en mi conciencia, en mi persona sensible, en la obra, sino en la promesa divina, en la verdad, que no puede errar. Eso no lo entiende el Papa»¹⁰⁸. «Hay un doble pecado, uno que no

102. 8, 107, 11.32-35 (a. 1521): «...gratia a donis secernenda sit... Gratia quidem nullum ibi peccatum habet, quia persona tota placet, dona autem peccatum habet, quod expurget et expugnet, sed et persona non placet nec habet gratiam, nisi ob donum hoc modo peccatum expurgare laborans».

103. 6, 530, 17 (a. 1520). Vid. texto latino *supra* nota 31.

104. 39/II, 201, 21 (a. 1542): «Sola fides apprehendit Christum. Charitas sequitur fidem et apprehenditur a praecepto et lege».

105. 42, 565, 40 (a. 1535-1545).

106. 40/I, 239, 11 (a. 1531 y con frecuencia).

107. 40/I, 21, 12ss (a. 1531): «Ergo via in coelum est linea indivisibilis puncti: conscientiae. Contra eos qui gravant nos invidia per argumentum charitatis».

108. 40/I, 589, 8-10 (a. 1531): «Ideo nostra theologia est certa quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate quae non potest fallere. Hoc Papa nescit...».

va contra la conciencia y otro que va contra la conciencia»¹⁰⁹. Tampoco en el coloquio de Ratisbona de 1541 logró Lutero hacer comprender a sus interlocutores las distinciones y separaciones antropológicas, cristológicas y teológicas que había realizado para la interpretación de la relación entre fe y caridad. W. v. Loewenich, que ha investigado a fondo este coloquio, llega a la siguiente conclusión: «En cuanto al tema de la *duplex iustitia* en cuanto tal, Lutero ni siquiera lo toca, aunque, ya desde sus primeros tiempos, no podría dejar de ser tema de gran interés para él. Lo único teológicamente digno de mención, que Lutero aportó a los problemas del coloquio de Ratisbona, es su interpretación de Gal 5,6. Pero ésta, a pesar de su agudeza, no puede convencer. De esta manera, en este punto, tan crítico como prometedor, de la historia de la Reforma, nos quedamos sin la aportación que esperábamos de Lutero. El historiador se abstendrá de reprochárselo, pero, desde nuestra actual situación, resta como algo lamentable»¹¹⁰.

Nos podemos preguntar: ¿por qué no logró Lutero esclarecer, ante sus interlocutores católicos y evangélicos, su pretensión teológica, que él vincula con la doble justificación o doble crucifixión? Una respuesta sintética podría ser ésta: porque, desde el principio, introdujo una función de Cristo desconocida, que tampoco era aceptada por Melanchthon. «Para lograr la *manuductio* de las afirmaciones autorizadas de San Agustín»¹¹¹ —esto es, tomadas de Agustín pero contra Agustín—, Lutero explica: «También hay una caridad creada, así como Cristo es la fe, la justicia, nuestra gracia y nuestra santificación (1 Cor 1,30)»¹¹².

Lutero introduce esta *gratia creata* entre la *gratia increata* y la *gratia creata* en el sentido de la escolástica y de Agustín. La caridad, o gracia, o justicia, para la cual Cristo es *hecho*, no puede conjuntarse con la gracia increada de la autorevelación o de la autodonación salvadora.

Lutero se apoya una vez más en el enfoque de *Theologia Deutsch* sobre «lo perfecto y lo fragmentario» y explica esta irreconciliabilidad. Daremos aquí sólo algunas breves referencias al respecto. Cristo,

109. 39/II, 245, 32s (a. 1543): «Et sic duplex peccatum est, unum, quod non est contra conscientiam, alterum, quod est contra conscientiam».

110. W. von LOEWENICH, *Duplex Iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts*, Mainz 1972, p. 55.

111. 9, 42, 35 (a. 1510).

112. 9, 43, 1 (a. 1510): «Sed est etiam dilectio creata. Sicut Christus est fides, iustitia, gratia nostra, et sanctificatio nostra».

que ha sido hecho para nosotros, no es causa primera y autorevelación de Dios, sino que se cuenta entre las «causas segundas»: «Cristo y la Iglesia han sido hechos como causas segundas para las obras de Dios, o sea, para las obras (morales) de la fe»¹¹³.

En correspondencia con la *caritas creata* para la que ha sido hecho Cristo —y que representa una forma intermedia desconocida para los Padres y la Escolástica—, Lutero introduce en el himno de Filipenses también otra forma intermedia. El distingue entre *forma dei* y *formae dei*. *Forma dei* es la esencia de Dios, que no está incluida en la kénosis o renuncia de Cristo. No renuncia del Preexistente, sino el Encarnado¹¹⁴. La renuncia afecta según Lutero a las *formae dei*, a las formas de Dios¹¹⁵. Lutero habla en muchos sitios¹¹⁶ de estas formas o bienes de Dios. De esto nada saben, piensa él, todos los «que no han entendido en absoluto el himno de los Filipenses y lo han aplicado a las naturalezas de la divinidad y de la humanidad»¹¹⁷.

Lutero no puede decir nada acerca del origen de estas formas de Dios. Pero estas «grandes desconocidas» han llegado a ser actuales a través de los *Loci* de Melancthon (1521) y de la obra de Bultmann. Ni Bultmann¹¹⁸, ni sus discípulos han intentado una justificación bíblica del origen, fin y fundamento de estas formas o bienes de Dios.

Lutero no quiere vincular la gracia increada a la originación intratrinitaria de la Encarnación y excluye, además, la gracia creada (en sentido formal) del ámbito de la función capital de Cristo, construyendo un *tertium quid* hasta ahora desconocido. Esto aparece ya, de la manera más evidente, a partir de sus primeras glosas marginales al *De Trinitate* de San Agustín, en las que Lutero, en lugar del *Ego-eimi* sitúa el *Ipse in humanitate sua*, que es la fe¹¹⁹.

Como Lutero parte del elemento intermedio (todavía no nombrado, pero sí intencionalmente querido) rechaza, como ya hemos dicho, la doctrina agustiniana de la misión intratrinitaria, «realizada por el Padre eterno con el Hijo igualmente eterno»; y la rechaza

113. 3, 368, 15-16 (a. 1513-1516): «Facta autem sint ipse Christus et Ecclesia tanquam causae secundae operum Dei».

114. Por ejemplo, 10/I, 1. 150, 8-10 (a. 1522).

115. 7, 65, 21-24 (a. 1520).

116. Vid. *Der fröhliche Wechsel* (citado en nota 10), p. 84.

117. 9, 65, 14-18.

118. R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1954, vol II, p. 184; *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1972, vol. I, p. 267.

119. 9, 17, 18.

con las siguientes palabras: «Mira también qué curiosa interpretación y conclusión»¹²⁰. Que el elemento intermedio (la «caridad creada, para la que ha sido hecho Cristo») no posee ninguna posibilidad de vinculación con la gracia increada, se deduce también de múltiples textos desde 1509 hasta 1545, en los que Lutero sostiene, «contra todos», que Divinidad y Humanidad forman en Cristo un compuesto en sentido real, y que no le constituyen (*compositum non constitutum*)¹²¹; que la Humanidad está «añadida»¹²², que la Divinidad y la Humanidad están *copulatae*¹²³. Lutero omite el origen del elemento intermedio entre la gracia increada y la gracia creada, diciendo simplemente esto: «Dios y Hombre son una cosa»¹²⁴. De esta forma esquivaba dar una información teológica sobre el misterio de la Cruz, identificando Cosa con Persona: «Pero, ahora que Dios y hombre están unidos en una Persona, podemos hablar con propiedad de muerte de Dios cuando muere el hombre que es, con Dios, una cosa o una persona»¹²⁵.

En Lutero ya no se da la posibilidad de hablar de una gracia increada, pues, a propósito de las relaciones intratrinitarias, dice: «Persona y esencia son lo mismo». Lutero confirma finalmente la imposibilidad de establecer una unión con la gracia increada cuando, en su última *Disputatio* de 1545, afirma: «Decimos correctamente: El Verbo se hizo carne. Ya que, también para Cristo, Jehová no significa otra cosa que el ente que es eterno, *aeternitas facta ex carne*»¹²⁶.

La función intermedia de la humanidad de Cristo no es permanente, está pensada sólo para la función de redentor, especialmente en la Cruz. K. Holl —y otros muchos con él— ha manifestado sus reparos sobre este tema cuando escribe: «¿Qué sucede con la Humanidad de Cristo, quisiera uno preguntar a Lutero, cuando Cristo haya acabado su obra y devuelto su poder al Padre?»¹²⁷.

Si captamos el esfuerzo de Lutero por interpretar la función de

120. 9, 17, 34.

121. 9, 85, 33 (a. 1511); 40/II, 517, 4 (a. 1532).

122. 9, 14, 8 (a. 1509).

123. 39/II, 390, 24.

124. Br 9, 445, 72 (a. 1541).

125. 50, 590, 20s. (a. 1539).

126. 39/II, 374, 10-14: «Cum ergo et Christo Jehowa nihil aliud significat, quam ens quod est aeternum, aeternitas facta ex carne».

127. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 21923, vol. I, p. 72, refiriéndose a Lutero 4, 406, 23-35. En relación a las reservas de A. Schlatter, R. Hermann, P. Philippi y A. von Harnack, vid. *Der fröhliche Wechsel* (citada en nota 10), p. 94. Además, M. Habizky, en «Theologisches», pp. 4391 ss.

Cristo en la Cruz como Roca o protección ante la ira de Dios, se hace entonces evidente que él, desde el comienzo, ha excluido de su consideración el origen trinitario de la Encarnación y con ello la misma Trinidad como origen y fin de una entrega oblativa.

El significado de esta exclusión para la piedad evangélica

F. Gogarten ve la diferencia entre Lutero y el pietismo, en que, para este último, «de la fe cristiana surge un culto a Cristo. En Lutero, esto nunca fue así ni pudo serlo. No es mera coincidencia que, en el cantoral de Lutero no encontremos ni uno sólo de los llamados «Jesus lieder», mientras que los poetas pietistas, antiguos y modernos, se caracterizan por la abundancia de estos cánticos, que significativamente sólo se dirigen a Jesús»¹²⁸.

J. Moltmann reconoce la dificultad de conciliar la economía de la salvación, como intención y herencia luterana, con la Trinidad: «El tránsito que operan los reformadores desde la pura contemplación teológica a la teoría crítica de la praxis teológica al servicio de la fe, llevó de hecho al abandono de la doctrina trinitaria, ya que la doctrina trinitaria en la antigua tradición de la Iglesia tenía su lugar propio en la alabanza de Dios y en la contemplación de Dios y no en la economía de la salvación. Pero, ¿pertenece la doctrina trinitaria, real y objetivamente, a la contemplación de la majestad divina en sí, independientemente de la revelación de Dios a través de Cristo para nosotros, en nuestra historia y en nuestra carne? Si se hace esta distinción, entonces es correcto ese distanciarse de la doctrina trinitaria como pura especulación, para volverse a la historia de ley, pecado y gracia que a nosotros concierne. Pero tal distinción es completamente errónea»¹²⁹. Moltmann resume críticamente la Tradición como sigue: «Es importante la distinción entre la naturaleza divina *in genere* y la segunda Persona de la Trinidad *in concreto*, que Lutero tomó en cuenta de vez en cuando, aunque no siempre la mantuvo. El empleó esta distinción para reconocer, en la Pasión y Muerte de Cristo, a Dios en persona. Pero, en ocasiones, hizo caso omiso de las relaciones que se dan en Dios entre esta Persona divina del Hijo, que sufre y muere, con

128. F. GOGARTEN, *Die Verkündigung Jesu Christi*, Tübingen 1965, p. 373.

129. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, p. 224.

las Personas del Padre y del Espíritu Santo. Esto quiere decir que su cristología está dominada por la Encarnación y por la teología de la Cruz, pero no alcanza un desarrollo trinitario. Lutero empleaba el nombre «Dios» *in genere* y *promiscue* para designar: a) la naturaleza divina, b) la Persona del Hijo de Dios y c) las Personas del Padre y del Espíritu Santo. Lutero, al hablar polarizadamente de Dios y Hombre, del Dios que se hace hombre y del Hombre Jesús que deviene divino, vino a caer en las distinciones paradójicas entre Dios y Dios, entre el Dios que crucifica y el Dios crucificado; entre el Dios que muere y el Dios que no muere; entre el Dios que se revela en Cristo y el Dios escondido más allá de Cristo. La teología de Lutero acerca del Dios crucificado permanece en el marco de la antigua doctrina de las dos naturalezas, representa un importante desarrollo de la doctrina de la *communicatio idiomatum* y radicaliza la doctrina de la Encarnación aplicándola a la Cruz. Si bien su Cristología presupone el concepto de Dios adquirido a partir de la distinción general entre Dios y mundo, así como entre Dios y hombre, Lutero, en su Teología de la Cruz, llegó, es cierto, a una sólida modificación de este concepto de Dios, pero no a una doctrina de la Trinidad desarrollada y cristológica»¹³⁰.

Partiendo de esta resumida documentación sobre la teología de la Cruz de Lutero, podemos intentar dar respuesta sintética a los interrogantes que plantea Moltmann.

El pensamiento de Lutero en su Cristología es «encarnacionista» en cuanto que emplea los conceptos «encarnado» y «compuesto» como equivalentes. Con esta diferenciación y separación se quiere al mismo tiempo señalar también una doble función de la fe, función absoluta y función compuesta o encarnada: «¿Por qué la Escritura no va a poder hablar de la fe de maneras diferentes, si habla de Cristo diferenciándole como Dios y como hombre, o sea, una vez de toda la Persona, y otra vez de las dos naturalezas separadamente, de la divina o de la humana? Cuando la Escritura habla separadamente de cada una de las naturalezas, habla de Cristo de forma absoluta. Pero cuando habla de la naturaleza divina unida a la humana en una Persona, habla de Cristo *ut composito et incarnato*»¹³¹.

130. *Ibidem*, p. 222.

131. 40/I, 415, 1.26-31 (a. 1531): «Quidni ita varie loqueretur Scriptura de fide cum etiam de Christo Deo et homine varie loquatur, scilicet iam de tota persona, iam de duabus naturis ipsius seorsim, aut divina, aut humana. Si de naturis seorsim

«Permitámosle al Espíritu Santo que hable en las Escrituras unas veces de la fe abstracta, desnuda, sencilla, y otras de la fe concreta, compuesta, encarnada... Así, al hombre Cristo se le entrega el reino de la divinidad no a causa de su humanidad, sino a causa de la divinidad. Porque es la sola divinidad la que ha obrado todo, sin la cooperación de la humanidad. Y así, tampoco la humanidad ha vencido al pecado y a la muerte; sino que fue el anzuelo oculto debajo de la lombriz —que mordió el diablo— el que venció y devoró al diablo que quería devorar a la lombriz. Así pues, la humanidad no hizo nada, sino que la sola divinidad, *humanitati coniuncta*, lo hizo todo, y la humanidad gracias a la divinidad. De igual manera es la *sola fides* la que justifica y hace todo y, sin embargo, lo mismo se atribuye a las obras a causa de la fe»¹³².

M. Lienhard comenta este texto así: «El Reformador no ofrece aquí más que una exposición incompleta, incluso endurecida y retorcida, de su Cristología, porque describe la Humanidad de Cristo sólo con la imagen del cebo»¹³³. «Encontraremos aquí, en el centro de su pensamiento, una ruptura que no podemos pasar por alto»¹³⁴.

Al respecto hay que decir que el uso de la imagen gnóstica del Leviatán cebado, y por cierto de una forma de la que ya previenen los predicadores griegos, es muy frecuente en Lutero desde el principio¹³⁵, e ilustra y testifica la ruptura, que Lutero intenta superar empleando diversos instrumentos de pensamiento y lingüísticos extraños a la Biblia: ante todo, con el intercambio entre Cristo y el pecador, que está inspirado en el antiguo culto misterioso¹³⁶.

La lucha en Cristo colgado de la Cruz —*in semetipso*, Col 2, 15, según la Vulgata— se desarrolla según la regla de la *communica-*

loquitur, de eo absolute loquitur. Si vero de divina unita humanae in una persona loquitur, de Christo composito et incarnato loquitur».

132. 40/I, 417, 12.29-418, 11: «Permittamus igitur Spiritui Sancto, ut loquatur in Scripturis vel de fide abstracta, nuda, simplici, vel de concreta, composita, incarnata... Ut regnum divinitatis traditur Christo homini non propter humanitatem sed divinitatem. Sola enim divinitas creavit omnia humanitate nihil cooperante: sicut neque peccatum et mortem humanitas vicit, sed hamus qui latebat sub vermiculo, in quem diabolus impigit, vicit et devoravit diabolus qui erat devoraturus vermiculum. Itaque sola humanitas nihil effecit, sed divinitas humanitati coniuncta sola fecit et humanitas propter divinitatem. Sic hic sola fides iustificat et facit omnia. Et tamen operibus idem tribuitur propter fidem».

133. M. LIENHARD, *Martin Luthers, christologisches Zeugnis*, Göttingen 1980, p. 226.

134. *Ibidem*, p. 280.

135. 9, 18, 27 (q. 1509).

136. E. WOLF, en «Peregrinatio», 1954, p. 86.

tio idiomatum. Lutero aplica esta regla a la lucha en Cristo, esto es, al devorar la divinidad el pecado al que está sometida la humanidad de Cristo. De forma análoga a la lucha en Cristo, se desarrolla la lucha en el hombre, que es al mismo tiempo pecador y justo: «Pero, como es el mismo y único hombre completo el que consta de carne y espíritu, (Pablo) atribuye al hombre entero las dos acciones contrarias que provienen de las dos partes enfrentadas. Se llega así a una *communicatio idiomatum*, por la que el mismo es, a la vez, espiritual y carnal, justo y pecador, bueno y malo, de la misma manera que una y la misma Persona de Cristo está a la vez muerta y viva, es paciente y gloriosa, a la vez activa y pasiva, etc., a causa de la *communicatio idiomatum*»¹³⁷.

El uso de la *communicatio idiomatum* que Lutero hace para explicar la lucha en Cristo, hace que la suprema divinidad sea a la vez ínfima criatura y esté sometida al Demonio. Pero también es válida la viceversa. Estas distinciones y antítesis, que Moltman querría explicar y hacer inteligibles como «paradojas», contienen en realidad los planteamientos de *Theologia Deutsch*, se agudizan con la imagen del Leviatán cebado y tienen como presupuesto teológico el prescindir del origen intratrinitario de la Encarnación, como ya expuso Lutero, frente a San Agustín, en las primeras glosas marginales de 1509-1511. Un ejemplo de cómo Lutero *no quiere presentar paradojas, sino enseñar la Historia de la Salvación*, de la que el Papa nada entiende y que fue también condenada en Augsburgo¹³⁸, lo encontraremos en su última gran *Vorlesung* (1535-45): «Nosotros, hombres carnales y rudos no entendemos nada de aquella inefable *conjunctio* y *consortium* de la naturaleza divina con la humana, que es tal, que no sólo fue asumida la humanidad, sino una humanidad hecha deudora y sujeta a la muerte y al Infierno. Y, a pesar de ello, en esta humillación devoró al Diablo, al Infierno y a todas las cosas *in semetipso* (Col 2,15). Esta es la *communicatio idiomatum*. Dios, que ha creado todo y está sobre todo, es el supremo y el ínfimo, de forma que debemos decir: ese hombre flagelado, sometido al poder de la muerte, a la ira de Dios, al pecado,

137. 56, 343, 15-21 (a. 1515-1516): «Sed quia ex carne et spiritu idem unum homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria, quae ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communio idiomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi sicut mortua et viva, simul posse et beata, simul operata et quietata, etc. propter communionem idiomatum...».

138. 34/I, 359s.

a todo tipo de maldad y finalmente al Infierno; ese que es la cosa más baja, ese es, a la vez, el Dios supremo. ¿Por qué?, porque es una y la misma Persona; y aunque la naturaleza sea doble, la Persona no está dividida. Por este motivo es verdadero lo uno y lo otro: la divinidad suprema es la criatura más baja, hecha sierva de todos los hombres, e incluso sometida al mismo Demonio. Y, al contrario, la criatura más baja, la humanidad o el hombre, está sentada a la derecha del Padre, ha llegado a ser la mayor y somete bajo su poder a los ángeles, no debido a su naturaleza humana, sino por la admirable *conjunctionem et unionem*, que está constituida de dos naturalezas contrarias e incompatibles en una única Persona»¹³⁹.

Cristo en la Cruz no es el misterio de la unidad personal en el Amor, sino la expresión de que el hombre «debe reconocer un Dios tal que realiza lo contrario en lo contrario»¹⁴⁰.

Una «historia de la salvación» con tales contrastes es posible y necesaria cuando Cristo es entendido como *hecho* y no como *nacido*. Lutero encuentra de nuevo en la Vulgata un punto de apoyo para el Cristo *hecho*. Se acoge, en efecto, a la traducción de la Vulgata de Rom 1,3 (*factus ex semine David*) y de Gal 4,4 (*factum ex muliere*). Rigiéndose por estos textos, decide sobre el misterio clave de la Revelación: «Pues así como se dice de Cristo que ha nacido de la Virgen y no ha sido hecho de ella, así se dice de El, en cuanto hombre, que ha sido hecho para Dios y no nacido. Por este motivo el Apóstol añade significativamente: el que fue hecho para él, esto es, para el Padre. No para cualquiera, o para la Madre, sino sólo para el Padre»¹⁴¹. En 1544 Lutero repite lo mismo y concluye: «De Cristo no podemos decir ni en el pasado, ni en el futuro, ni

139. 45, 579, 39-580, 12: «Nos carnales et rudes non intelligimus, nec aestimamus magnitudinem harum rerum; vix lactis potum, non solidum cibum gustavimus de illa ineffabili coniunctione et consortio divinae et humanae naturae, quae est talis, ut non solum humanitas sit assumpta, sed talis humanitas morti et inferno obnoxia facta et subiecta; et tamen in ea humiliatione devoraverit Diabolum, infernum et omnia in semetipso. Haec est communitio idiomatum: Deus qui creavit omnia, et est supra omnia, est summus et infimus, ut oporteat nos dicere: Ille homo qui flagris caesus, qui sub morte, sub ira Dei, sub peccato et omni genere malorum, denique sub inferno est infimus, est summus Deus. Quare? Quia eadem est persona. Duplex quidem est natura, sed persona non est divisa. Utrumque igitur verum est, summa divinitas est infima creatura, serva facta omnium hominum, immo ipsi Diabolo subiecta. Et e contra, infima creatura, humanitas vel homo, sedet ad dexteram Patris, summa facta, et subicit sibi Angelos, non propter humanam naturam, sed mirabilem coniunctionem et unionem, quae constituta est ex duabus naturis contrariis et inconfringibilis in una persona».

140. 43, 359, 28.

141. 9, 84, 18-21 (a. 1511).

en el presente, que nace. Por este motivo se confunden los autores»¹⁴².

Todos los Padres de la Iglesia se han esforzado para declarar el misterio de la Encarnación con los conceptos apropiados o, por lo menos, para no lesionarlo. Se basan para ello en el texto griego de Rom 1,3 (*genomenou ek spermatis David*) y de Gal 4,4 (*genomenon ek gynaikos*). Así, en el Símbolo Niceno, la procesión eterna a partir del Padre y el nacimiento temporal en la Encarnación se refieren a un único e idéntico sujeto, a saber el Hijo unigénito. El Concilio de Calcedonia expresó con el término *genitus*¹⁴³ tanto el nacimiento eterno a partir del Padre como el nacimiento en el tiempo *ex Maria Virgine*, la *Dei Genitrix*. El Concilio de Constantinopla II declara: «Dios Verbo, que *ante saecula* nació del Padre, él mismo (*ipse*) nació en el tiempo de María»¹⁴⁴. En el VI Concilio de Toledo se dijo: «Natus a Deo sine matre, natus a Virgine sine patre»¹⁴⁵.

Moltmann busca en esta cuestión, que hace referencia a la relación interna entre Cristología y doctrina trinitaria, una ayuda teológica y piensa encontrarla en K. Rahner. «En la práctica, las concepciones religiosas de muchos cristianos muestran sólo un monoteísmo débilmente cristianizado. Pero es precisamente este monoteísmo, generalizado en la teología y en la fe, el que ha llevado al cristianismo de hoy a su crisis de identidad. Este difuso monoteísmo religioso es, en efecto, la ocasión permanente para el protestantismo, sin duda. K. Rahner tiene razón, también respecto a la teología protestante, cuando dice que en nuestros días, desde el punto de vista teológico y religioso, sólo se habla de que «Dios» se hizo hombre, pero no de que «el Verbo se hizo carne» (Ioh 3,16). Se puede albergar la sospecha de que, para el catecismo de la cabeza y del corazón... no tendrían por qué cambiar las ideas de los cristianos acerca de la Encarnación, aunque no existiese la Trinidad»¹⁴⁶.

Lutero y Rahner mantienen, sin embargo, posiciones diferentes

142. 39/II, 293, 21s: «Christus neque in praeterito neque in futuro neque in praesenti dicitur nasci. Ergo confundunt scriptores».

143. *Denz.-Schönm.*, 301.

144. *Ibidem*, 427.

145. *Ibidem*, 491.

146. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, p. 223; K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, en «Schriften zur Theologie», Einsiedeln 1961, vol. IV, p. 105.

en lo relativo al misterio de la Cruz y a la doctrina trinitaria. No se puede negar que Lutero despierta una cierta simpatía al contemplarle en su lucha por esclarecer el misterio de la Cruz, aun cuando se detiene precisamente ante el misterio más profundo del designio trinitario, esto es, ante la Redención por amor. En Rahner, en cambio, parece que esa batalla no tiene objeto, ya que él parte de la posición del cristiano anónimo.

En la prueba suprema Lutero huye del Evangelio hacia la Ley

Lutero se consuela a sí mismo cuando escribe: «Una desesperación que no quiere desesperarse y sufre su situación, no es una desesperación, sino una tentación contra la esperanza. Sin duda, es ésta la tentación más difícil, que enseguida trae consigo el odio más grande y eterno contra Dios, blasfemias, maldiciones y todos los males del infierno (que no es lícito aquí expresar) contra la suprema, bendita y gloriosa Majestad. ¿Qué debes hacer entonces? Debes ante todo reconocer que has merecido la tentación y que es el pago de tus pecados... Estate atento —lo mejor que puedas— a no consentir el odio, la blasfemia, la desesperación; profiere, en cambio, un último gemido, sabiendo que, según Isaías (Is 42, 3), El no apagará el pábilo que aún humea, ni romperá la caña quebrada. Quiero decir algo abierta e incluso atrevidamente: en esta vida nadie está más cerca de Dios que estos odiadores y blasfemos. No hay para Dios hijos más gratos y dignos de ser amados. Y en este único gemido se satisface más por el pecado que con muchos años de ayuno a pan y agua»¹⁴⁷.

147. 5, 170, 12-28 (a. 1519-1521): «Non est desperatio, quae non vult doletque, se desperare, sed est spei tentatio, omnium tentationem sine omni dubio gravissima, quod mox et simul secum involvat summum et aeternum odium dei, blasphemias, maledicta et omnia inferni mala (quae non liceat loqui) in summam, benedictam et gloriosam maiestatem. Quid ergo facies? Hoc scilicet, primum agnoscas, id te meruisse et hoc peccatis tuis debitum, ubi prudens sis oportet, gratusque ac laudans hanc infirmitatem et tentationem feras, tanquam saluberrimam satisfactionem pro peccatis tuis iuxta illud Eccle. x. 'Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, ne dimittas locum tuum, quia curatio faciet cessare peccata maxima', id solum cures, ut odio, blasphemias, desperationi, quantum potes, non concedas, sed vel unico extremo gemitu remurmures ac iuxta Isaiam scias, quod linum fumigans ille non extinguet nec calamum quassatum confringet. Dicam unum temere et libere: Non sunt deo propiores illi in hac vita quam hii osores et blasphematores dei, sed nec gratiores nec amiciores filii. Atque hic in uno momento plus satisfit pro peccato, quam si multos annos poeniteas in qua et pane».

Pero ¿cómo mantenemos entonces nuestra esperanza? Dice Lutero: «Para esperar contra toda esperanza, tú tendrás la vara y el báculo de Dios, que te sustenta y consuela, a saber, el primer mandamiento de Dios y el mayor de todos, el mandamiento que dice, no tendrás dioses extraños fuera de mí (Ex 20,3). Con esto no solamente se nos amonesta, se nos anima, se nos mueve a creer, a esperar y a amar a Dios, sino que se nos manda, bajo la amenaza de los mayores castigos y culpas, tener sólo un Dios»¹⁴⁸.

«Amar» a Dios quiere decir: «poseer» a Dios¹⁴⁹. En la tentación suprema Lutero huye del Evangelio, refugiándose en la Ley bajo la forma del primer mandamiento; así lo vemos también en su Pequeño Oracional (*Betbüchlein*)¹⁵⁰ y en la segunda *Disputatio* contra los *antinomios*¹⁵¹.

Es tarea de la fe —se podría decir que es su «cometido específico»— distinguir en la tentación entre Cristo Legislador y Cristo Redentor: «Aprende a distinguir a Cristo de todas las obras, buenas y malas, de todas las leyes y del remordimiento de conciencia. Cuando se revela en el corazón bajo esta apariencia, no creas que es Cristo, sino el diablo, que bajo la larva de Cristo mortifica nuestro corazón... Debemos decir: Este no es Cristo, sino la larva de Cristo y el diablo. Esto pertenece a las tentaciones privadas. Debes estar atento en este punto, pues si no, haces a Cristo inútil para ti. Por esta razón debemos ocuparnos en la palabra de Dios día y noche; si nos sentimos seguros, pronto Dios estará ahí»¹⁵².

Se podría objetar: ¿Pero esta dialéctica real entre Cristo Legislador y Cristo Redentor —el cual, aun estando en la Cruz, dice: «Yo soy el Señor tu Dios»¹⁵³— no ha sido superada por la imagen del Dios fuego ardiente de amor? En un sermón del año 1532 sobre I Ioh 4, 16 ss. dice Lutero: Dios mismo es el Amor, y su esencia es puro amor, de forma que, si alguien quisiese pintar a Dios con acierto, debería dar con un cuadro que fuese amor puro, como

148. 5, 171, 11-15: «Interim contra spem in spem sperandum est. Habebis vero ad hoc virgam et baculum dei, qui te sustentet et consoletur, nempe ipsum praeceptum dei primum et maximum omnium 'Non habebis deos alienos praeter me'. In quo credere et sperare et diligere deum non monemur, hortamur, allicimur tantum, sed sub omnium maxima poena et culpa iubemur (hoc enim est deum habere)».

149. Cfr. K. THIEME, *Das Evangelium in der Form des Gebotes*, en «Christentum und Wissenschaft», 1932, p. 335.

150. 10/II, 386, 5-9 (a. 1522).

151. 30/I, 428, 16s. (a. 1538).

152. 40/II, 12,8-13,8 (a. 1531).

153. 54, 67, 12s. (a. 1543).

si la naturaleza divina fuese nada, pues un horno ardiente y el calor de tal amor llenaría el cielo y la tierra»¹⁵⁴.

¿Cómo podemos explicar esta imagen del horno ardiente? Lutero mismo la explica a continuación, en la misma prédica: «Incluso (Juan) aplica esta imagen a la fe y dice lo mismo del amor: el que permanece en el amor, ese permanece en Dios y Dios en él. ¿Cómo podemos conjugar esto? ¿Es verdadero lo uno y lo otro? ¿Que permanezcamos en Dios y El en nosotros por la fe y también por el amor? Sí, lo uno y lo otro es verdadero, siempre y cuando lo separes y lo sitúes correctamente; porque, aunque queramos colocar lo uno debajo de lo otro, lo que no puede ser es que estén juntos. Pero esta es la distinción que siempre he enseñado a partir de la Escritura»¹⁵⁵. «Situación correctamente», distinguir entre Cristo y Cristo, esta es la tarea, que la *sola fides* es capaz de realizar. La fórmula *sola fides* la encontró Lutero en Pedro Lombardo¹⁵⁶. Este, basándose en Agustín, en Gregorio Magno y en el Crisóstomo, interpreta «la *sola fides* como fundamento de todas las virtudes y de las obras buenas». Lutero le da a esta fórmula un nuevo contenido, aplicándola a la mencionada distinción entre Cristo como persona, de la cual hablan sin razón los lógicos, y Cristo como roca, esto es, protección ante la ira de Dios, de la que tratan los teólogos¹⁵⁷. Es tarea de la fe formar en el corazón al verdadero Cristo, o sea mostrar «el actuar de Cristo»: «Por tanto se debe mirar a Cristo Nuestro Señor y hacer que tome forma en nuestro corazón, sabiendo que tenemos en El a un Hombre tal que nos protege sin pausa y ahuyenta al Demonio y a todo mal, contra la vergonzosa enseñanza del Papa, que de manera monstruosa ha hecho de El un tirano, que estaría detrás de nosotros con un mazo para asestarnos un golpe»¹⁵⁸.

La lucha de Lutero por un Dios misericordioso es, al final, en verdad, un debatirse ante el inefable misterio del amor en Cristo Crucificado, amor que es simultáneamente la más excelsa revelación. Una comparación con Adrienne von Speyr nos mostraría que la *Theologia Crucis* es inagotable para todos los tiempos. Los mismos interrogantes tienen, en Lutero y en Adrienne von Speyr,

154. 36, 424, 16s.

155. 36, 448, 15-23 (a. 1532).

156. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.* d. 23, cc. 8 y 9 (ed. Grottaferrata, p. 660).

157. 9, 91, 23s. (a. 1511).

158. 37, 52, 22-27 (a. 1533).

un horizonte diferente. En Lutero «el toldo o protección ante la divinidad»¹⁵⁹ tiene un interés dominante. Nadie puede participar de esta función de Cristo: «Cristo Nuestro Señor no desea tener un compañero en el padecimiento que ahora ha tomado sobre sí. Como dice Isaías, quiere pisar el lagar El solo»¹⁶⁰. A su función limitada en la Redención —en la que la Humanidad de Cristo sólo colabora pasivamente—, corresponde un también limitado señorío de Cristo: «El nació de una mujer, padeció, hizo lo que hace un hombre, pero a pesar de ello no reina bajo esta naturaleza»¹⁶¹. De esta limitación y delimitación resulta otra relación entre el reino de la gracia y el reino de la gloria: «El reino de la gracia es el reino de la fe, en el que Cristo reina (*ut homo*), puesto por Dios Padre sobre todas las cosas... hasta el final de los tiempos. Y entonces El... entregará el Reino a Dios Padre y Dios será todo en todo, cuando El (Cristo) deponga su señorío y su poder. Este es el reino de la gloria, en el que Dios mismo reinará por sí mismo, y no ya por la Humanidad (de Cristo) en la fe»¹⁶².

En Adrienne von Speyr el horizonte es la apertura eterna en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. «En la Cruz la fecundidad pasa por el dolor. Todo dolor en la Cruz es dolor de parto, que va desde cada miembro paciente del cuerpo hasta el centro mismo del dar a luz en el dolor. En la Cruz el Señor no engendra a la Iglesia, sino que la da a luz. O más bien: el acto de engendrar y de dar a luz se identifican»¹⁶³.

También Edith Stein señala la relación que existe entre los dos misterios inseparables: «La Pasión y Muerte de Cristo se continúan en su Cuerpo Místico y en cada uno de sus miembros. Todo hombre debe sufrir y morir. Pero si se trata de un miembro vivo del Cuerpo de Cristo, entonces sus sufrimientos y su muerte adquirirán, por la divinidad de su Cabeza, fuerza redentora. Esta es la razón objetiva por la que todos los santos han tenido ansias de dolor. Esto no es un deseo enfermizo de dolor. Ante los ojos del

159. 3, 386, 38, 387, 22 (a. 1513-1516).

160. 52, 750, 17s, (a. 1545); 52, 678, 18s.

161. 15, 479, 29 (a. 1524): «Natus ex muliere, passus, ista fecit, quae homo, et tamen in illo *wesen* non regit».

162. 2, 457, 28-33 (a. 1519): «Regnum gratiae est regnum fidei, in quo Christus ut homo regnat, constitutus a Deo patre super omnia... et hoc usque ad iudicium novissimum. Tunc enim... tradet regnum Deo et patri, et erit Deus omnia in omnibus, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem. Hoc est regnum gloriae, in quo Deus ipse per se, non amplius per humanitatem regnabit in fidem».

163. A. von SPEYR, *Passion von Innen*, Einsiedeln 1981, p. 41s.

entendimiento natural aparece como una perversión. Pero bajo la luz del misterio de la Redención ese deseo aparece como altamente razonable. Así, el que está unido a Cristo perseverará imperturbable también en la oscura noche de la lejanía y del abandono subjetivo de Dios; tal vez la prudencia divina se sirve de la mortificación para liberar a alguien que se encuentra objetivamente atado. Por lo tanto: Hágase Tu voluntad también, y precisamente por ello, en la noche más oscura»¹⁶⁴.

Th. Beer
Wiesmeierweg, 11
84 REGENSBURG (R.F.A.)

SUMMARIUM DE M. LUTHERI «THEOLOGIA CRUCIS»

Auctor, cum statuere cupiat analysim de illis praecipuis thesibus quibus Lutherus usus est in sua expositione de «theologia crucis», incipit a celeberrimis illis verbis de visibilibus et posterioribus Dei quae in Disputatione Heidelbergensi anno 1518 prolata sunt in thesibus 19 et 20, sed universa quoque perpendit Lutheri opera inde a rebus quae reformator in primis scripsit anno 1505.

Hac expleta recognitione, Auctor sequentia statuit:

A) *illas praecipuas Lutheri sententias, scilicet de justificatione, de salute sola fide adipiscenda, de auctoritate Romani Pontificis reicienda, et ceteris, velut radicem et fontem habere Lutheri de Christo opinionem qua quodammodo implicantur, tegentur, defenduntur;*

B) *sententiam illam de Christo toto caelo differre a deposito Traditionis circa fidem de Christo deque Trinitate beatissima, prout Concilia solemniter proclamaverunt;*

C) *theses Lutheri lectas esse in sequentibus saeculis cum oculis Melanchtoni, qui eas temperavit sub luce suae sententiae de Christo substantialiter orthodoxae; quam ob rem ipsa Lutheri opinio quodammodo occulta permansit;*

D) *potiores Lutheri optiones circa fundamenta christologiae iam inveniri in operibus scriptis ab anno 1509 usque ad 1511, scilicet multo ante sic dictam «crisim» reformatoris, quae Protestantismum incoavit;*

E) *easdem opiniones in interpretatione Librorum sacrorum minime initti, sed e contra eorum fundamentum esse influxum philosophiae Pseudo-Hermetis Trimegisti et mysticae sic dictae Deutsch Theologie.*

Postremo Auctor theologiam crucis lutheranam confert ad exemplum vitae Adrianae von Speyr atque Edith Stein.

164. M. HERBSTRIETH, *Edith Stein, Wege der inneren Stille*, München 1978, p. 19.

SUMMARY

DE M. LUTHERI «THEOLOGIA CRUCIS»

The author analyses the principle concepts which Luther makes use of in order to lay out his theologia crucis. He starts out with the famous visibilia et posteriora Dei of the Debate in Heildelberg in 1518, theses 19 and 20, and carefully examines all of Luther's literary patrimony right from his first works in 1509.

From this analysis the author deduces:

a) that Luther's great theses on justification, the sola fides, the turning away from the Papacy, etc., have their ultimate root and are in a way determined in Luther's cristology;

b) that this cristology shows a fundamental misunderstanding of the tradition of cristological and trinitary faith as defined by the Councils;

c) that the reading of Luther's theses has been carried out in later centuries throught Melanchton, who toned them down from their own fundamentally orthodox cristology, and this has made Luther's own stand go unrevealed;

d) that Luther's great options in the decisive cristological questions are already found in the works he wrote from 1509 to 1511, much earlier than the «crisis» that would later set of the Protestant Reform.

e) that at the root of these options there ins't primarily an analysis of the biblical texts, but the influence of the philosophical outlook of the Pseudo-Hermes Trismegisto and of the mysticism of Theologia Deutch.

The author ends off by contrasting Luther's theologia crucis with the one Adriana von Speyr and Edith Stein lived.