

SOBRE LA CRISTOLOGIA DE LOS TEOLOGOS CATOLICOS CONTROVERSISTAS DEL SIGLO XVI

REMIGIUS BÄUMER

En el debate religioso desarrollado durante el siglo XVI, las discrepancias teológicas en cristología no revistieron especial importancia. Examinando el trabajo de Hugo Laemmer sobre la teología de la Reforma anterior a Trento ¹, se constata que la cristología no forma parte de la controversia doctrinal central entre católicos y protestantes. La obra de Karl Werner sobre la historia de la literatura apologética y polémica en la teología cristiana ² viene a confirmar esta impresión. La bibliografía que recoge W. Klaiber sobre los teólogos católicos controversistas y los reformadores del siglo XVI ³ deja en claro que fueron escasas las monografías cristológicas aparecidas en la época.

Por eso no es de extrañar que, frente a los grandes temas de la teología católica pretridentina del siglo XVI ⁴, la cristología de aquel período no haya sido objeto de un estudio global.

El presente trabajo no puede aspirar a colmar esta laguna. Sería interesante estudiar, por ejemplo, las ideas cristológicas de Agustín

1. H. LAEMMER, *Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationsalter* (Berlín 1858).

2. C. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie IV* (Schaffhausen 1889²).

3. W. KLAIBER, *Katholische Kontroverstheologen und Reformen des 16. Jahrhunderts* (Münster 1978).

4. R. BÄUMER, *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte* (Darmstadt 1975) 117 ss.; id. *H. Jedin und die Erforschung der katholischen Kontroverstheologie*, en «Gedenkschrift für Hubert Jedin», ed. por el Instituto Cultural germano-italiano de Trento (próxima aparición).

de Alfeld ⁵, Bartolomé Arnoldi de Usingen ⁶, Juan Eck ⁷, Juan Fisher ⁸, J. Clichtoveus ⁹, Bertoldo de Chiemsee ¹⁰, Juan Cochlaeus ¹¹, Nicolás Herbhorn ¹², Alfonso de Castro ¹³, Alberto Pighlius ¹⁴, Gaspar Aschatzgeyer ¹⁵, Juan Hofmeister ¹⁶, Federico Nausea ¹⁷, Bunderio de Gandavo ¹⁸, Jorge Witzel ¹⁹, G. Contarini ²⁰ y G. Seripando ²¹; pero nuestro tema va a ser mucho más reducido: después de ofrecer una visión panorámica sobre la cristología de Lutero y sobre la interpretación del concilio de Constantinopla por la teología pretridentina, analizaremos las ideas cristológicas de los teólogos católicos contro-

5. AGUSTÍN VON ALFELD, *Corpus Catholicorum* 11 (Münster 1926) 93 (Reg.).

6. Cf. sobre él O. MÜLLER, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomäus Arnold von Usingen OESA und Kaspar Schatzgeyer OFM über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe* (Wrocław 1939); cf. su *Libellus contra lutheranos* (Erfurt 1524) I/1,4. Cf. también *Confessio Augustana y Confutatio*, ed. por E. ISELOH (Münster 1980) 195. Sobre su debate con Melancton: *Responsio contra apologiam Melanchtonis* (Wurzburgo 1978) 44 ss, 55 ss.

7. E. ISELOH, *Johannes Eck (1486-1543), scholastiker-Humanis-Controversen-theologe* (Münster 1981). P. Fraenkel ha cuidado una edición crítica del Enchiridion: *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum* (Münster 1979). Cf. también W. KLAIBER, *Ecclesia militans. Studien zu den Festtagpredigten des Johannes Eck*, tesis mecanografiada (Friburgo 1979) que aparecerá el año 1982 en *Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten*.

8. Cf. J. FISCHER, *Assertionis Lutheranae confutatio* (Colonia 1525) CL.

9. Cf. sobre él F. J. KÖTTER, *Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566)* (Münster 1969) 37 ss.

10. Cf. sobre él H. ZÖLLER, *Die Messopferlehre des Berthold von Chiemsee nach seiner Teutschen Tebology* (tesis doctoral, Friburgo 1979).

11. R. BÄUMER, *Johannes Cochlaeus Leben und Werk* (Münster 1980).

12. *Enchiridion* 1529, ed. P. SCHLAGER, (Münster 1927) 187 (índice).

13. *Adversus omnes haereses* (Colonia 1539). Cf. V. HEYNCK: LThK² I 330. Sobre su cristología cf. también DThC XIII 1915.

14. Cf. R. BÄUMER, «Zum Kirchenverständnis Albert Pigges: Volk Gottes, en *Festschr. f. J. Höfer* (Friburgo 1967) 306-322; H. JEDIN, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges* (Münster 1931).

15. O. MÜLLER, (cf. nota 6); H. KLOMPS, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer* (Münster 1959). Cf. también W. Klaiber n.º 2780 (cf. nota 3).

16. *Loci communes rerum theologicarum* (Indolstadt 1555) 205 ss.; cf. también W. Klaiber 1555, 1557.

17. R. BÄUMER, *Nausea*: DSAM (próxima aparición); H. Immenkötter: «Reformatio Ecclesiae», en *Festschr. für E. Iserloh* (Paderborn 1980) 467-486 Cf. también W. Klaiber n.º 2327, 2352, 2355, 2382 s.

18. *Compendium theologicarum: de incarnatione Christi*, tit. 36 (Paris 1577) fol. 474 ss.

19. J. F. KÖTTER, *Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1566)* (Münster 1969) 41 s. Cf. también Klaiber 3372.

20. G. CONTARINI, *Gegenreformatorische Schriften*, ed. F. Hünermann (Münster 1923) 72 (Reg.); F. HÜNERMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Kardinals G. Contarini: Theologische Quartalschrift* 102 (1921) 1-22; H. MACKENSEN, *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541*: ARG 51 (1960) 36-57.

21. H. JEDIN, *G. Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2Bde. (Wurzburgo 1937).

versistas del siglo XVI, tomando como ejemplos representativos a tres autores de primer orden: Cayetano, Erasmo de Rotterdam y Juan Gropper, así como la *Confutatio* de la Confesión de Augsburgo.

El primer concilio de Constantinopla (381) está considerado en la teología del siglo XVI como uno de los cuatro concilios universales, comparables con los cuatro evangelios, según expresión de Gregorio Magno²².

También fue corriente hablar de los «ocho sagrados concilios»²³. La denominación que se encuentra en los escritos del cardenal Jacobazzi²⁴ y de M. Ugonius²⁵ sobre los concilios, se remonta al Decreto de Graciano. Las reservas frente al concilio de Constantinopla, que durante el siglo V no fue aceptado en Occidente como ecuménico, se habían disipado desde mucho tiempo atrás. A partir del concilio de Calcedonia, Occidente fue reconociendo paulatinamente el concilio de 381²⁶. En el siglo XVI la cuestión estaba totalmente superada y los editores de actas conciliares, como J. Merlin, Pedro Grabbe, Lorenzo Surius y otros²⁷ incluían las de Constantinopla en sus colecciones.

Lutero consideró el concilio de 381 como uno de los cuatro principales²⁸, válido para toda la cristiandad²⁹. Pero no estimó correcto que los papas comparasen los cuatro primeros concilios con los cuatro evangelios. Con tales ponderaciones buscaban reforzar su autoridad y su poder³⁰. Según Lutero, sólo ha habido cuatro concilios universales: el de Nicea, el de Constantinopla, el de Efeso y el de Calcedonia. 1) El de Nicea que defendió la divinidad de Cristo contra Arrio. 2) El de Constantinopla, que afirmó la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonianos; para estos herejes, el Espíritu Santo no es verdadero Dios, sino una criatura mediante la cual Dios mueve,

22. Cf. R. BÄUMER, *Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht der Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts*: AHC 1 (1969) 288-313; *Decretum Gratiani*, ed. Ae. Friedberg, I² (Leipzig 1879) 35.

23. Cf. R. BÄUMER: AHC 1 (1969) 289; *Decretum Gratiani* I² 45.

24. Cf. sobre él J. KLOTZNER, *Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk* (Roma 1948). Su obra está publicada en Mansi 0,1 ss. El pasaje *ibid.* fol 8 b A-D.

25. Cf sobre él R. BÄUMER, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Münster 1971). Ugonius cita el pasaje *De conciliis* fol. 13: Gregorio: sicut sancti.

26. Cf. A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Gotinga 1965) 113s., 209ss; H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn 1979) 81s., 270s.

27. Sobre las colecciones de los concilios del siglo XVI cf. R. BÄUMER: LThK² VI 534ss.

28. LUTERO: edición de Weimar 50, 22.

29. Ed. de Weimar 50, 606, 611.

30. Cf. CHRISTA TECKLEBURG JOHNS, *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz* (Berlin 1966).

consuela y fortalece los corazones de los fieles. 3) El concilio de Efeso, que se pronunció sobre la cuestión de si María podía ser denominada «madre de Dios». Nestorio, al contestar negativamente, provocó la confusión, a juicio de Lutero, y el pueblo sacó la consecuencia de que Nestorio consideró a Cristo nacido de María, no como verdadero Dios sino como simple hombre. Por eso Lutero aprobó la condenación de Nestorio, cuyo error consistió, a su entender, en rechazar la *communicatio idiomatum*. 4) El concilio de Calcedonia. Lutero declaró que si las actas de este concilio se hubieran perdido, la fe cristiana no habría sufrido un grave quebranto, frase que sugiere quizá una cierta tendencia hacia el monofisismo. En cualquier caso, Lutero no conoció a fondo el pensamiento de Eutiques³¹. Las ideas cristológicas de Lutero se insertan generalmente en la tradición teológica. Es cierto que el reformador no abordó expresamente la doctrina del concilio de Constantinopla; habla brevemente de la actitud de este concilio frente a Roma³², pero no se opuso expresamente a su contenido, aunque su posición teológica no fue favorable a las definiciones del mismo, y esto porque Lutero introdujo elementos extraños en la cristología. En efecto, la cristología de Lutero descansa en la doctrina tradicional, pero se advierten en ella ciertos desajustes con nociones cristológicas centrales. Lutero entiende, por ejemplo, que el término *homousios* no es una noción bíblica. Ya en su escrito contra Latomus decía: «Si a mí no me gusta emplear el término *homousios* no voy a ser por eso un hereje»³³. Análogas reservas mantuvo frente a la expresión *communicatio idiomatum*. Congar se ha preguntado alguna vez si esta prevención de Lutero contra la «comunicación de idiomas» no procede de que Lutero no poseía una idea exacta de lo que es la persona y la naturaleza³⁴. Beer observa que Lutero mantiene las nociones de persona y de naturaleza en temas ajenos a la comunicación de idiomas o «gozoso intercambio», mientras que en este tema concreto utiliza ambos términos a nivel puramente formal, dándoles un sentido nuevo³⁵. Congar se sorprende de que Lutero identificara en el fondo el error de Nestorio y el de Eutiques; pero advierte al mismo tiempo que la frase del reformador en su comentario a la

31. Cf. M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie* (Gotinga 1980) 233ss.

32. *Ibid.* 234.

33. LUTERO, ed. Weimar 8, 117, 20ss.

34. Y. CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther en *Das Konzil von Chalkedon III* (Wurzburgo 1959) 480s.

35. TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Leipzig 1974, Einsiedeln 1980²).

carta a los Hebreos *Christus sicut duplicis est naturae persona, temporalis et aeternae*, coincide básicamente con Tomás de Aquino, que habla de la *persona composita*. Se ha criticado el modalismo de Lutero en teología trinitaria y en cristología. Según el reformador, Jesucristo y el Espíritu Santo constituyen diversas funciones de un único Dios que para nosotros es el Dios de la salvación. Las declaraciones del Concilio de Nicea (325) y del concilio de Constantinopla (381) establecen que el ser concreto que «me salva en Cristo» es Dios. El Espíritu Santo «que obra en mi alma» es Dios. Lutero no quiso entretenerse en especulaciones sobre Dios; quiso tan sólo conocer a Dios «en Jesucristo», es decir, en su acto salvífico de amor ³⁶.

Cristo ejerce la función de cabeza, según Lutero. La frase de la carta a los Hebreos «Cristo es el autor de la salvación» ³⁷ no significa para Lutero «causa de la salvación», sino la condición de modelo y ejemplar propio de la cabeza ³⁸. La cristología de Lutero se caracteriza por la idea del «gozoso intercambio», un concepto básico de su teología. Beer observa que las notas fundamentales de esta cristología aparecen ya en sus glosas a Agustín (1509), Pedro Lombardo (1510-1512) y Gabriel Biel (1516) ³⁹.

Tras esta introducción sobre Lutero, analicemos las ideas de los teólogos católicos del siglo XVI. Los vocabularios de aquella época pueden ofrecernos una sinopsis de sus tesis cristológicas más importantes; por ejemplo, el *Compendium vocabularii theologici-scholastici* de J. Altenstaig ⁴⁰, o la *Summa summarum* ⁴¹ de Silvestre Prieria ⁴². La mayoría de los teólogos católicos controversistas no poseían un conocimiento riguroso del concilio de Constantinopla ⁴³. Así no es de

36. *Das Konzil von Chalkedon III* 480s.

37. Heb 2,10.

38. Beer I (1974) 253.

39. *Ibid.* 264.

40. Utilizo la ed. de J. ALTENSTAIG, *Compendium vocabularii theologici scholastici* (Paris 1580), de la biblioteca del Corpus Catholicorum de Friburgo. Cf. por ej. los vocablos *incarnatio*, *Maria*, *redemptio*.

41. *Summa summarum* (1515).

42. Cf. sobre él R. BÄUMER, «Silvester Prierias und seine Ansichten über das ökumenische Konzil», en *Konzil und Papst. Festg. für H. Tüchle* (Paderborn 1975) 277-301.

43. Cf. por ej. lo que dice MATTHIAS UGONIUS en: *Synodia Ugonis Episcopi Phamaugustani. De conciliis* (1532) fol. 14 v.: Constantinopolitana synodus secunda universalis fuit CL patrum temporibus Theodosii senioris principis, Damasi primi papae Romani contra Macedonium Constantinopolitanum episcopum: negantem spiritum sanctum deum esse. Congregata fuit Anno salutis nostrae CCCLXIII quambis alii ut idem Archiepiscopus Creten, dicto suo in Libello de erroribus grecorum eam congregatam fuisse asserant anno Christi CCCLXX. La obra citada por Ugonius habla de FANTINUS VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium Conciliorum: Concilium Florentinum II/2* (Roma 1944).

extrañar que, en contraste con sus ricas aportaciones en otras doctrinas, se ocuparan escasamente de ese concilio, que no era objeto de discusión. No vieron diferencias sustanciales entre los antiguos y los nuevos creyentes en el tema cristológico. No obstante, el tema se abordó, con mayor o menor profundidad, en los primeros decenios de la ruptura protestante.

El cardenal Cayetano, que el año 1518 tomó declaración a Lutero en Augsburgo⁴⁴, estudió a fondo la cristología y subrayó el rango capital de este tema en sus escritos contra J. Almain⁴⁵, en sus controversias, en sus glosas bíblicas y especialmente en su famoso comentario a la *Summa* de Tomás de Aquino.

Jesucristo es la cabeza de la Iglesia, es el hijo del Dios vivo, el salvador del mundo, la sabiduría divina, la sabiduría hecha hombre, el Señor resucitado, declara Cayetano en su tratado sobre la institución divina del primado⁴⁶. Cayetano habla de la pasión voluntaria de Cristo en su escrito sobre las indulgencias, donde afirma que fue intención de Cristo padecer por toda la Iglesia⁴⁷.

En su tratado sobre la fe y las obras, de 1532, redactado a instancias del papa Clemente VII, Cayetano aborda el tema cristológico tomando pie del debate en torno al mérito. Frente a la tesis luterana de que el mérito humano redundaba en menoscabo de la obra de Cristo, Cayetano hace notar que la doctrina del mérito ilumina el misterio de la incorporación a Cristo y la asimilación a él. La gloria de Cristo radica en un doble título: la gracia de la unión hipostática y la obediencia al Padre⁴⁸. En otro lugar del tratado toma postura sobre el problema de la mediación de Cristo. Cayetano declara que los luteranos extralimitan la doctrina del evangelio sobre la fe como medio de justificación. Los luteranos interpretan la fe salvífica en Cristo en el sentido de la *credulitas*, de la confianza subjetiva en virtud de la cual el pecador que se acerca al sacramento adquiere la convicción de que la misericordia de Dios le perdona gracias a la mediación de Cristo⁴⁹.

44. Cf. R. BÄUMER, *Martin Luther und der Papst* (Münster 1981³) 27ss.

45. *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum Apologia eiusdem tractatus: Scripta theologica I*, ed. V. M. J. Pollet (Roma 1936) 344, voz *Jesus Christus*. Cf. en especial n.º 138, 451, 590, 798 y *passim*.

46. *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis* (1521): *Corpus Catholicorum* 10, ed. F. Lauchert (Münster 1925).

47. Cf. A. BODEM, *Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan. Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation* (Tréveris 1971) 106.

48. *Ibid.* 139.

49. F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Friburg 1912) 170f.

En la segunda parte del tratado, Cayetano sostiene frente a los luteranos que también a la luz de la doctrina católica Cristo satisfizo plenamente por todos los pecados del mundo, pero añadiendo que no supone ningún desdoro de los méritos de Cristo afirmar que las obras buenas de sus miembros vivos pueden ser meritorias y satisfactorias en un sentido secundario ⁵⁰.

Cayetano aborda la cristología en diversos lugares de sus comentarios bíblicos. En el comentario a Mateo pone en relación la parábola del banquete regio con la encarnación de la segunda persona divina. El Logos asume la naturaleza humana para vivir entre nosotros. El hijo de Dios se hace hombre para desposarse con la Iglesia, igualándose a ella en naturaleza. Al poseer la misma naturaleza que la Iglesia, Cristo se hace su esposo ⁵¹.

Cayetano subraya este nexo entre la encarnación y el nacimiento de la Iglesia en diversos lugares de sus obras exegéticas. Así, en el comentario a los Colosenses hace notar que Cristo al tomar la naturaleza humana se hizo cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo. El hombre recibe la luz de Cristo en la Iglesia; sólo en la Iglesia entra a participar en esta luz, escribe Cayetano en su comentario a Lucas ⁵². El propio Cristo calificó su humanidad como lámpara encendida en la luz de su divinidad para que ilumine al mundo, dice en el comentario a Marcos ⁵³. En el comentario a Juan afirma que el universo alcanzó su última plenitud en el misterio de la encarnación. Este misterio no es un fenómeno contingente, sino que Dios quiso de modo explícito el perfeccionamiento del universo mediante la encarnación ⁵⁴. La encarnación de Cristo representa el instante del nacimiento de la Iglesia ⁵⁵.

Cayetano abordó a fondo en su célebre comentario a la *Suma teológica* ⁵⁶ algunos problemas capitales de la cristología ⁵⁷. Siguiendo el hilo del Aquinate comienza con reflexiones sobre el misterio de la encarnación y estudia su conveniencia y la cuestión de su necesidad. Explica la índole de la unión del Verbo con la naturaleza humana y pregunta si la persona de Cristo es una persona compuesta (*persona composita*). Su respuesta es negativa, de acuerdo con Tomás

50. *Ibid.* 173.

51. A. BODEM, *Das Wesen der Kirche* 101s.

52. *Ibid.* 102ss.

53. *Ibid.* 103.

54. *Ibid.* 104.

55. *Ibid.* 102ss.

56. El comentario de Cayetano fue incluido en la edición leonina: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia cum commentariis Thomae de Vio XI* (Roma 1903).

57. XI, 5ss. Cf. *ibid.* 549ss. Index.

de Aquino. La unión entre Dios y hombre fue una unión de la persona o hipóstasis⁵⁸. La humanidad de Jesús desempeña un papel decisivo en la realización de esta unión, ya que Dios se sirve de ella como instrumento. En efecto, Cristo por medio de su humanidad ganó méritos, llevó a cabo la satisfacción y se constituyó en mediador entre Dios y los hombres. Pero la universalidad y el valor infinito de su obra salvífica deriva de su persona divina⁵⁹. El hijo de Dios asumió un verdadero cuerpo, no un cuerpo aparente. Al estudiar las relaciones entre Dios y el hombre en Cristo, Cayetano remite entre otras cosas a las palabras del concilio de Constantinopla y del símbolo niceno-constantinopolitano⁶⁰.

Cristo como hombre ocupa en el universo un puesto único, porque se eleva por encima de los hombres en virtud de la gracia. Cristo posee la plenitud de la gracia no sólo porque su naturaleza humana está unida hipostáticamente al Verbo, sino también en atención a los hombres que deben ser santificados a través de la Iglesia. En esto se diferencia su gracia de la del resto de la humanidad. Dice Cayetano, siguiendo al Aquinate: Cristo poseyó la gracia no sólo como individuo particular sino como cabeza de toda la Iglesia⁶¹. Poseyó la plenitud de la gracia y es la cabeza del género humano.

Cayetano aborda también la cuestión de la ciencia de Cristo y de la visión beatífica de que gozó su alma, como también la cuestión de las debilidades corporales que Cristo asumió juntamente con la naturaleza humana⁶². Cayetano dedica especial atención a la mariología, estudiando entre otras cosas el tema de la virginidad de la Madre de Dios⁶³. María permaneció Virgen después del nacimiento de Cristo. En la cuestión de la concepción inmaculada de María, Cayetano remite a su escrito dedicado al papa León X *De conceptione B. Virginis*⁶⁴. Después de estudiar el nacimiento, el bautismo y la trasfiguración de Cristo, trata de la pasión y muerte del Señor, su bajada al limbo, su resurrección y ascensión al cielo y su reinado a la derecha del Padre⁶⁵.

Cayetano considera la encarnación como la elevación de todo el

58. XI, 5ss. 15.

59. *Ibid.* 32, cf. también *ibid.* 199.

60. *Ibid.* 32 y *passim*.

61. *Ibid.* 246; cf. A. Bodem 119.

62. *Ibid.* 138ss.

63. *Ibid.* 288ss, 303ss, 310ss, 315ss.

64. Cf. A. HOFFMANN, *Das Gutachten Cajetans: «De conceptu B. Mariae Virginis ad Leonem Decimum Pontificem Maximum»* en *Freiburger Zeitschrift f. Philosophie und Theologie* 1 (1954) 179-199.

65. XI, 351ss, 388ss, 429ss, 435ss, 479ss, 492ss, 503ss, 528ss, 536ss.

universo a la esfera de la persona divina⁶⁶. No estima suficientes los argumentos de los escotistas para afirmar que la encarnación de Cristo se habría realizado aunque no hubiera existido el pecado. La Sagrada Escritura habla sólo de la encarnación destinada a la redención⁶⁷. Toda la vida de Cristo en la tierra es una oblación por el género humano⁶⁸. Cristo borró con su pasión todos los pecados y liberó a los miembros de su cuerpo místico de toda culpa y castigo. Cayetano afirma que Cristo quiso cargar con todos los sufrimientos porque se propuso divinizar el universo mediante su pasión⁶⁹. Es importante la tesis de Cayetano según la cual la sana teología debe apoyarse en la Escritura. Dado que la Biblia no habla en ningún pasaje de una misión docente de María, Cayetano rechaza esta opinión⁷⁰. La muerte de Cristo es la causa de la liberación de los creyentes del débito del pecado. La pasión de Cristo es la *causa efficiens* instrumental de nuestra salvación⁷¹. Cristo con su pasión liberó a sus miembros de toda culpa y de toda sanción y derramó su sangre como precio de rescate⁷².

La obra redentora de Cristo incluye como momento esencial la gloria de la resurrección. La resurrección da comienzo al dominio de su realeza divina, y con su ascensión al cielo Cristo actúa en la Iglesia. La resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección, causa ejemplar de la resurrección corporal de sus miembros en la glorificación⁷³. La influencia de la cristología de Cayetano, que sólo hemos sugerido, se advierte, por ejemplo, en la valoración positiva de sus ideas cristológicas por R. Tapper, R. Belarmino y F. Suárez.

Otro de los teólogos relevantes de la época fue Erasmo de Rotterdam. Las líneas fundamentales de su cristología aparecen ya en su temprano escrito *In christiani hominis institutum*, redactado probablemente en 1512⁷⁴, en su *Dilucida et pia explanatio symboli quod apostolorum dicitur*⁷⁵ y en su *Enchiridion*⁷⁶. Importantes pasajes cristológicos se encuentran en «Catechesis II», en «Catechesis III» y en

66. *Ibid.* 9.

67. *Ibid.* 16.

68. *Ibid.* 257.

69. *Ibid.* 442.

70. *Ibid.* 298: quia theologia solida fundatur super scriptura sancta.

71. *Ibid.* 470.

72. *Ibid.* 476.

73. *Ibid.* 525. Cf. Bodem 108.

74. Cf. R. PADBERG, *Erasmus als Katechet* (Friburgo 1954) 44ss.

75. *Ibid.* 59ss.

76. Cf. además A. AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach den Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam* (Düsseldorf 1954); cf. también ERASMUS, *Ratio verae theologiae: Opera omnia V* (Leyden 1704, reimpresión Hildesheim 1962) 91ss.

«Catechesis IV» de *Explanatio*⁷⁷. En ellos Erasmo hace mención del credo que se canta en la misa y que sería el símbolo del concilio de Constantinopla. En otro lugar Erasmo habla del símbolo niceno y del constantinopolitano.

Erasmo estudia en su cristología la preexistencia y la eternidad de Cristo, las dos naturalezas, la divina y la humana, la encarnación y el nacimiento de María Virgen, la pasión y muerte y la resurrección. Se ha señalado como especial preocupación de Erasmo el anuncio de Cristo en su vida mortal y en su glorificación⁷⁸. La revelación de Dios se ha efectuado de modo definitivo en Cristo.

Erasmo afirma la naturaleza divina de Cristo. El Hijo asumió la naturaleza humana sin que la naturaleza divina sufriera una disminución o cambio. Erasmo subraya la plena unidad entre Dios y Cristo, apoyándose en el evangelio de Juan, y la unión de la naturaleza divina y humana, aunque no estudia las relaciones entre ambas naturalezas⁷⁹. Aun afirmando claramente la unidad de la persona, Erasmo sostiene que Cristo posee una triple sustancia. Posee la sustancia divina común con el Padre y el Espíritu santo. Posee además un alma humana y un cuerpo humano. El Espíritu Santo, la tercera persona en Dios, es de la misma esencia que el Padre y el Hijo⁸⁰. Cristo es el Hijo de Dios en virtud de su nacimiento eterno del seno del Padre y es por tanto verdadero Dios. Aunque el Símbolo, adoptando el lenguaje de la Escritura, llama a Cristo «señor», consta sin embargo por innumerables pasajes bíblicos que las tres personas poseen una única e idéntica divinidad. Erasmo observa que la Sagrada Escritura, si bien habla en sentido lato de «hijos de Dios», distingue claramente entre el Hijo unigénito que lo es por naturaleza y aquellos que lo son por adopción en virtud de la gracia. Cristo posee en su alma creada la plenitud de la gracia celestial en virtud de su concepción por obra del Espíritu Santo. En Cristo no conviven dos hijos de Dios. A Cristo le compete desde el principio del mundo, en virtud de su naturaleza divina, la soberanía sobre todo lo creado⁸¹. Erasmo abordó también el tema

77. *Ibid.* V 1140 E/F, 1145 C, 1147 D, 1158 D/E.

78. *Ibid.* 1151ss; cf. Padberg, Erasmus 90.

79. *Ibid.* 1139 D, 1151 E; 1153 E/F. Cf. E-W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus I* (Basilea 1966) 98.

80. *Ibid.* 1139 B: triplicem tamen habet substantiam, divinam, quam eandem habet cum Patre Spiritu Sancto animam humanam et corpus humanum. Cf. también *ibid.* 1153 E/F: Tres substantias complectentis. También Tomás de Aquino habla de tres sustancias: la sustancia de Dios y la de las dos partes sustanciales cuerpo y alma. Cf. también el concilio de Toledo: *Tribus exstat substantiis*: Denzinger 284, 535, doctrina rechazada por el concilio de Francfort 754: Denzinger 312, 613. Cf. Padberg 92.

81. *Ibid.* 1139 C; 1152 D/E, 1153 A/E Cf. Padberg 90s.

del sentido de la encarnación de Cristo⁸². Habla de la existencia de una verdadera y perfecta naturaleza humana en Cristo. Afirma la unión hipostática y refuta a Arrio⁸³. La fe enseña que los sufrimientos que Cristo experimentó en su cuerpo y en su alma tuvieron un valor redentor⁸⁴. Su pasión y muerte fueron voluntarias; Cristo subió a la cruz «porque quiso». «Cristo abrazó la cruz por ti», se lee en el *Enchiridion*. Por amor a ti aceptó la crucifixión. La cruz es el punto culminante en el autodespojo de la naturaleza divina de Cristo. Cristo nos redimió derramando su sangre por nosotros. Erasmo no pregunta por qué Dios quiso redimir al mundo mediante la muerte de su Hijo. Como el Señor murió por nosotros para librarnos de la muerte eterna, también resucitó por nosotros a fin de que alcancemos por medio de él la vida eterna. El cristiano es un hombre nuevo en virtud de la muerte redentora de Cristo. Cristo superó en la cruz todos los poderes del mundo. La gloria del cristiano está en la cruz, que es el fundamento de nuestra salvación. Desde que Dios mismo nos otorgó mediante la cruz de Cristo la salvación y la redención, la cruz se ha convertido en el camino de salvación para todos los cristianos. Cristo es la cabeza de los redimidos. La salvación y las esperanzas todas de los cristianos están cifradas en Cristo triunfante. La soberanía de Cristo no tiene fin. Su ascensión al cielo nos enseña que debemos hacer uso de este mundo pasajera y provisionalmente, y poner todo nuestro interés en la vida celestial y eterna. En las tribulaciones del mundo debemos recordar que tenemos un abogado poderoso en el cielo y que Cristo es nuestro intercesor ante el Padre⁸⁵.

Juntamente con la encarnación de Cristo, Erasmo estudia el puesto de María en la historia de la salvación y destaca la participación de la madre del Señor en la obra redentora. Erasmo defiende inequívocamente la virginidad perpetua de María. El dudar de ella es, a su juicio, no sólo herético sino blasfemo⁸⁶.

Resumiendo, se advierte que Erasmo expuso claramente en sus obras la cristología tradicional.

Del gran número de teólogos católicos controversistas mencionamos, por último, al cardenal Juan Gropper, cuya teología delata

82. 1151 C, 1152ss.

83. 1157 B.

84. 1159 A/B.

85. 1158 F, 1163 D, 1164 E/F. Cf. Padberg 96; Kohls 103ss. Auer 110ss. Cf. también las afirmaciones de Erasmo sobre la resurrección de Cristo: 1163 B/D, la ascensión al cielo 1163 F, 1164 A, 1165 F, 1166 A, y el descenso al limbo 1161 E/F.

86. *Ibid.* 1154 C, 1155 A, 1156 A, 1158 C. Cfr. 1155 B: Non tantum pro haeretico, verum etiam pro blasphemio.

la influencia de Erasmo⁸⁷. En su *Enchiridion*⁸⁸, que alcanzó gran difusión, aborda ampliamente los temas cristológicos, por ejemplo al explicar el símbolo de los apóstoles y en sus disertaciones sobre los siete sacramentos⁸⁹. En diversos lugares comenta la doctrina de los concilios de Nicea y de Constantinopla⁹⁰. Menciona como fuentes de sus tratados numerosos pasajes bíblicos y de los Padres. Entre las citas de la Sagrada Escritura muestra sus preferencias por las cartas de Pablo. De los Padres utiliza especialmente a Agustín y cita sus escritos «De Trinitate», «Enchiridion», «De libertate» y «De fide et symbolo»⁹¹.

Las tesis cristológicas más importantes de Gropper son: Cristo es «Dios de Dios», verdadero Dios y hombre, se encarnó «propter nos», no vino a castigar sino a salvar, es nuestro mediador y redentor. El Verbo, al adoptar la naturaleza humana, asumió todas sus limitaciones de criatura.

Gropper subraya en concreto que Dios y el hombre forman un solo e idéntico ser: Jesucristo. Destaca principalmente la función mediadora de Jesucristo. Cristo es para nosotros el mediador necesario. Según la carta a los Hebreos, Cristo es mediador por que su muerte sella la alianza que tiene por efecto el perdón de los pecados. Cristo es el mediador de la gracia como Moisés es el mediador de la ley. Gropper señala asimismo esta función mediadora de Cristo en su exposición de los siete sacramentos. Cristo cargó con nuestros pecados y se inmoló en la cruz por nosotros. Gropper interpreta la función mediadora de Cristo en el sentido de que el Hijo de Dios nos trajo la reconciliación y la expiación de los pecados mediante su humanidad⁹².

Dios se hizo solidario de la humanidad caída a través de Jesucristo. Cristo se despojó de su rango para contrarrestar con su obe-

87. Cf. R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im «Enchiridion» 1538 des Johannes Gropper* (Münster 1974) 36; J. MEIER, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503-1559)* (Münster 1977) 45s.

88. Utilizo la edición *Canones Concilii Provincialis Coloniensis* (Colonia 1538) de la biblioteca del Corpus Catholicorum de Friburgo. Sobre las diversas ediciones cf. J. MEIER, *Das «Enchiridion christianae institutionis» (1538) von Johannes Gropper. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung: Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 289-328.

89. Sobre la redacción de la estructura del *Enchiridion* cf. J. MEIER, *Der priesterliche Dienst* 42. Cf. *Canones concilii...* fol. 49ss.

90. *Ibid.* fol. 55r, 57r, 63v.

91. Tal es el resultado del estudio de R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung* 51s. Las citas de Agustín forman aproximadamente la mitad de toda la documentación. Sobre los otros Padres citados por Gropper cf. Braunisch 52ss.

92. Cf. por ej. el índice: *Tabula Enchiridii*, voz *Christus*, en especial fol 55v y 101r.

diencia la desobediencia de los hombres y llevarlos así de la muerte a la vida, de la esclavitud a la libertad. Con su obra redentora los muertos vuelven a revivir, los impíos son justificados, se perdonan los pecados y se recibe el Espíritu Santo. La obra redentora de Cristo crea en nosotros un hombre nuevo. Gropper establece la relación existente entre el perdón de los pecados y la renovación interior, y habla de las condiciones que el hombre debe cumplir para que le sean aplicados los frutos de la redención de Jesucristo⁹³.

Gropper estudia a fondo el tema de la muerte sacrificial y de la resurrección de Jesucristo. La muerte de Cristo y la superación de la misma por la resurrección constituyen los hechos salvíficos decisivos. Cristo padeció por nosotros, descendió al limbo y al tercer día resucitó de los muertos. La muerte y la resurrección de Cristo van unidos indisolublemente como dos actos de un mismo acontecimiento redentor. En virtud de su muerte y su resurrección, Cristo es para nosotros *signum potentissimum*. Gropper recuerda la frase del credo de la Iglesia: *et resurrexit tertia die*. Cristo subió al cielo *propter nos* y *pro nobis*. El es la esperanza de la gloria⁹⁴.

La satisfacción de Cristo representa para Gropper la verdadera causa meritoria del perdón de los pecados y de la anulación del castigo eterno. Jesucristo satisfizo la deuda por los pecados de los hombres⁹⁵.

El problema de la justificación constituye un punto crucial en la cristología de Gropper. El don de la vida eterna merecida por Jesucristo viene a completar la justificación del hombre. Gropper trató asimismo ampliamente el tema de la predestinación, y su conclusión es que Dios quiere la salvación de todos los hombres⁹⁶.

Gropper dedica un importante espacio a las cuestiones de mariología. Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María. Destaca expresamente la virginidad perpetua de la madre de Dios. Como lugares bíblicos alusivos al nacimiento virginal aduce Isaías 7: «Una virgen concebirá y dará a luz un hijo». Y las palabras de Lucas 1: «El Espíritu Santo bajará sobre ti»⁹⁷.

Estas indicaciones sobre las tesis cristológicas de Gropper mues-

93. Fol. 57r Cf. R. BRAUNISCH, *Theologie der Rechtfertigung* 148ss. Gropper comenta también el estar sentado Cristo a la derecha del Padre: fol. 61r. Ideas análogas en Erasmo, *Opera* V (1704) 1164 B y 1164 D.

94. Cf. fol. 60r, 61r y 221v. Cf. además BRAUNISCH 150ss, y 263s.

95. Cf. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung* 157s.

96. Fol. 82v, 132v, 163v, 164v, 166v, 167v, 168v, 170v y passim.

97. Cf. las explicaciones sobre Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine fol. 56v-57v.

tran ya que su cristología es de base bíblica y sigue la tradición teológica.

Para finalizar, analicemos brevemente la *Confutatio* de la Confesión de Augsburgo⁹⁸, cuya redacción fue obra de varios teólogos católicos⁹⁹. *La Confessio Augustana*, dado su carácter ambiguo¹⁰⁰, no ofreció oportunidad para debatir la cuestión cristológica en la Dieta de Augsburgo. En el artículo tercero afirma la filiación divina de Jesucristo: el Verbo, es decir, el Hijo de Dios, tomó la naturaleza humana en el seno de la bienaventurada Virgen María. Hay por tanto dos naturalezas, la divina y la humana, unidas indisolublemente en la unidad de la persona; un mismo Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, nació de María Virgen, padeció, fue crucificado, murió y fue sepultado para reconciliarnos con el Padre y expiar no sólo por el pecado original sino por todos los pecados de los hombres. Descendió al limbo y resucitó realmente al tercer día; luego subió al cielo para sentarse a la derecha del Padre y reinar perpetuamente sobre todas las criaturas y santificar a aquellos que creen en él, enviándoles el Espíritu Santo, que los guía, consuela y vivifica y los defiende contra el demonio y el poder del pecado. Este Cristo volverá en forma visible para juzgar a los vivos y a los muertos, según el símbolo de los apóstoles¹⁰¹.

Ante estas fórmulas de rigor, explicables por el marco político de la Dieta, era obvio que la *Confutatio* de la Confesión de Augsburgo declarase no encontrar nada reprobable en el artículo tercero: la Confesión concuerda con el símbolo de la fe porque reconoce que el Hijo de Dios se hizo hombre, asumió la naturaleza humana en la unidad de la persona, nació de María Virgen y padeció, fue crucificado, murió, descendió al limbo, al tercer día resucitó, subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre¹⁰².

Las obras de Thomas Stapleton, Roberto Belarmino y Francisco Suárez constituyen el punto culminante de la labor teológica controversista. Stapleton¹⁰³ subraya que la salvación del hombre caído sólo puede efectuarse por la mediación divina. Esta función mediadora

98. Cf. la edición crítica: *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3 August 1530*, ed. H. Immenkötter (Münster 1979).

99. Sobre los teólogos que tomaron parte cf. *ibid.* 17.

100. Cf. además R. BÄUMER, «Vermittlungsbemühungen auf dem Augsburger Reichstag»: *Theologie und Glaube* 70 (1980) 304-330, en especial 308 ss.

101. Cf. L. GRANE, *Die Confessio Augustana* (Gottinga 1970) 31s.

102. *Confutatio* (1979) 82s.

103. M. SEYBOLD, *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton* (Paderborn 1967) 94ss, 268ss.

fue realizada por Cristo. El motivo de la encarnación es principalmente salvar a la humanidad pecadora. Ningún hombre puede encontrar la justificación si no es por medio de Cristo. Cristo otorgó la justificación necesaria a todos los hombres¹⁰⁴.

Belarmino expone sus tesis cristológicas en su obra sobre las «controversias»¹⁰⁵. En la segunda controversia estudia la cuestión «De Christo capite totius ecclesiae». Desarrolla en cinco libros su cristología, en la que explica entre otras cosas las nociones de *essentia* y *homousios*, *hypostasis* y *substantia* y aborda el tema *De processione Spiritus Sancti a Filio*. Enumera los errores sobre la encarnación, partiendo de las herejías de Nestorio y de Eutiques. Estudia en detalle las cuestiones de la unión hipostática, la ciencia del alma de Cristo, la bajada al limbo, la mediación de Cristo y su obra meritoria¹⁰⁶.

Suárez¹⁰⁷ escribió un tratado sobre la encarnación¹⁰⁸. En él estudia la conveniencia de la encarnación y plantea la cuestión de si Cristo se hubiera hecho hombre de no haber existido el pecado de Adán. Suárez niega la necesidad de la encarnación de Dios. Dios habría podido perdonar el pecado sin exigir satisfacción alguna. La pasión y muerte de Jesucristo no fueron estrictamente necesarias: una sola acción de Cristo hubiera bastado para la redención de los hombres. Suárez aborda también los temas de la gracia de Cristo, la ciencia de Cristo, el sacerdocio de Cristo, la *communicatio idiomatum* y la predestinación. Sus tesis cristológicas dan fe de su saber y de su profundidad teológica¹⁰⁹.

Con Suárez damos fin a esta panorámica sobre los temas cristológicos centrales que desarrollaron los teólogos católicos controversistas del siglo XVI. Esta somera exposición pone de manifiesto que los adversarios intelectuales de Lutero defendieron enérgicamente la cristología tradicional frente a todas las desviaciones y que con su obra teológica prepararon la labor que más tarde desarrollaría el concilio

104. *Ibid.* 96.

105. Utilizo la edición R. BELARMINO, *Disputationes de controversis* (Venecia 1721). Segunda controversia: De Christo capite totius ecclesiae.

106. Cf. por ej. De vera Christi divinitate; De distinctione personali a patre et Spiritu sancto; De anima Christi et descensu ad inferos; De veritate et maiestate carnis Christi; De officio et merito Mediatoris. Belarmino menciona *ibid.* 183, entre otros, el concilio de Constantinopla 381.

107. Cf. sobre él K. WERNER, *Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhundert* (Ratisbona 1861) 199ss; T. STEG MÜLLER, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez* (Friburgo, 1933); LThK² IX 1129ss.

108. F. SUÁREZ, *Opera omnia* XVII y XVIII (Paris 1860).

109. Cf. en especial quaestiones 1, 7ss, 35, 46 y 50.

de Trento. Ellos fueron los precursores de la renovación teológica posttridentina. Estas indicaciones sobre sus cristología bastan para mostrar que vale la pena estudiar a fondo a estos teólogos e investigar, entre otras cosas, sus fuentes y la influencia que ejercieron en la posteridad.