Conferencia Evangélica Luterana Confesional
Décima Convención Trienal (pospuesta un año)
Mayo / junio de 2021 — En línea

Ensayo n° 2

La Fórmula de Concordia Artículo III: La Justicia de la Fe

Juhani Viitala
Finlandia

Se me pidió que escribiera el ensayo "La Fórmula de Concordia, Artículo III: La Justicia de la Fe". La tarea mencionó que el ensayo podría ser interesante para mí como residente de Finlandia, ya que ha surgido una "nueva interpretación finlandesa de Lutero" en los últimos años. Estudié las noventa y cinco tesis de Lutero en la Universidad de Helsinki a principios de la década de 1980 con el profesor de teología ecuménica, la autoridad de Tuomo Mannermaa. El profesor Mannermaa, quien murió en 2015, es llamado el padre de la nueva interpretación finlandesa de Lutero. Descubrí que el profesor Mannermaa era un hombre amable y competente dedicado a la teología sistemática. Mientras daba la conferencia, tenía en la mano las noventa y cinco tesis latinas de Lutero, las tradujo una por una directamente al finlandés y les explicó a sus alumnos el significado de las palabras de Lutero. Sin embargo, comencé a alejarme de él cuando él, que anteriormente era conocido como un erudito luterano conservador, nos informó a los estudiantes que había encontrado una solución para aceptar la ordenación de mujeres sin violar la doctrina bíblica. No pude aceptar su cambio doctrinal y al final elegí a otro profesor, Eero Huovinen, para supervisar mis estudios teológicos. Más tarde comprendí que Huovinen también apoyaba el pensamiento de Mannermaa y a menudo se lo menciona como representante de la escuela finlandesa de Tuomo Mannermaa. [*Braaten and Jenson, Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther, vii*]

En 1979, el profesor Tuomo Mannermaa publicó su famoso libro, "Cristo presente en la fe: la visión de la justificación de Lutero", que examinó la teología de la justificación de Lutero como se demostró en sus conferencias sobre Gálatas y encontró un punto de intersección entre la teología luterana y ortodoxa. Según Mannermaa, la idea de Lutero de la presencia de Cristo en la fe y la comprensión forense de la justificación definida en la Fórmula de la Concordia son mutuamente excluyentes. [*Vainio, "Justification and Participation in Christ," 3*] No es posible entablar un diálogo ecuménico sin resolver esta inconsistencia interna. [*Timothy Schmeling expresa la visión confesional luterana de la tendencia ecuménica de la escuela Mannermaa de esta manera: "La 'nueva' interpretación finlandesa del pensamiento de Lutero ... ha empañado las enseñanzas de Lutero en nombre de la unidad ecuménica con los ortodoxos orientales". Ver "Vida en Cristo", 2*]

Sin embargo, en el punto de vista confesional luterano no hay contradicción entre la doctrina de la justificación en la Fórmula de Concordia III y el reformador Dr. Martín Lutero. Ambos se encuentran dentro de un patrón de continuidad confesional en oposición a Roma y Andreas Osiander. [*Los formuladores de la FC, uno de ellos Martin Chemnitz, no consideraron contradictoria la FC y la teología de Lutero. Ver FC SD III: 67*] Hay una unidad doctrinal en el Libro de Concordia, un compromiso unificado con la

enseñanza de las Escrituras. Lutero escribió tres de las obras del Libro de Concordia. Después de la muerte de Lutero, estallaron todo tipo de controversias y malentendidos entre los luteranos en Alemania. Después de años de debate e intentos monumentales de resolver los problemas doctrinales, la Fórmula de Concordia fue escrita en 1577. Esta fue una empresa conjunta de muchos teólogos luteranos que querían resolver las disputas y permanecer fieles a la herencia luterana. La Declaración Sólida III: 6 de la Fórmula de Concordia nombra a la justificación por la fe como el artículo principal de toda la doctrina cristiana, sin la cual ninguna conciencia pobre puede tener un consuelo permanente o comprender correctamente las riquezas de la gracia de Cristo. En apoyo de esta tesis, se invoca la Apología de la Confesión de Augsburgo (IV: 2,3) de Philip Melanchthon y se citan los escritos de Martín Lutero. [*El Dr. Lutero escribió: "Si esta enseñanza permanece en su pureza, entonces la cristiandad también seguirá siendo pura y buena, indivisa y sin separación; ... pero donde esto cae, es imposible evitar cualquier error o espíritu sectario "(LW 14:37, comentarios de Lutero sobre el Salmo 117 en 1530)*]

Como iglesias miembros de la Conferencia Evangélica Luterana Confesional, como discípulos de las Escrituras, aceptamos las confesiones del Libro de Concordia como una exposición correcta de la doctrina pura de la Palabra de Dios. Creemos que la imputación de la justicia de Cristo es el corazón mismo de la doctrina luterana de la justificación. La santificación se considera lógicamente, pero no temporalmente, como consecuencia de la justificación subjetiva. "Dios perdonó los pecados de todos y declaró que todos eran justos, porque Jesús hizo el pago por todos. Esta verdad, llamada justificación universal u objetiva, nos da a cada uno de nosotros la certeza de que nuestros pecados están pagados y de que somos realmente redimidos." [*"Noventa y cinco tesis para el siglo XXI", 55*] "La obra salvadora de Cristo se recibe personalmente a través de la fe. Tenemos justificación personal o subjetiva a medida que somos movidos a creer en Cristo". [*Ib., 56*] "Cuando las personas llegan a la fe en Cristo, tienen un nuevo yo que odia el pecado y está ansioso por vivir una vida santa llena de buenas obras. Esta nueva vida de santificación fluye de un corazón que sabe que ha sido justificado por la gracia y desea agradecer a Dios ". [*Ib., 65*]

La CELC sigue aquí la enseñanza de la Apología. "La imputación es un juicio sintético que, debido a que es el juicio y el veredicto todopoderoso y lleno de gracia de Dios, es efectivo y creativo. La imputación hace justo al pecador. Melanchthon quiere decir exactamente esto cuando dice que el veredicto de la justificación 'hace' (efici) justos a los hombres injustos (Apología IV, 72)". [Preus, *Justification and Rome*, 74] Su base, y también lo que se le imputa al creyente, es la justicia foránea de Cristo.

El Lutero "maduro" [*El Lutero "católico" (1509-1518) había colocado la curación sanadora en el centro de su doctrina de la justificación. Sin embargo, el último y maduro Lutero (1528-1546) "separó cuidadosamente el don de la nueva vida de santificación del don inicial de la gracia en la justificación". Véase Green, Cómo Melanchthon ayudó a Lutero a descubrir el Evangelio, 57, nota 42*] enseña que la justificación forense [*Según Gerhard Forde, Lutero nunca usa el término "forense" como tal, sino que habla repetidamente de "imputación" como el acto divino a través del cual la justicia llega al pecador. En ocasiones habla del "tribunal" divino, por ejemplo, WA 34/2: 140, 6. Véase "La justificación forense y la ley en la teología luterana", 279*] y la santificación son simultáneas, pero lógicamente la última es el resultado de la primera. Lutero escribió contra los

antinomianos en el año 1537: "Cualquiera, pues, que se aferre a este beneficio de Cristo por la fe, por medio de la imputación ha cumplido la ley y recibe al Espíritu Santo, que hace la ley, que de otra manera es molesta y gravosa para el carne, agradable y amable." [*WA 39, I, 388, 4. Traducción al inglés de Only the Decalogue Is Eternal, 55*] Lógicamente, la promesa externa de perdón de Dios por causa de Cristo precede y crea la fe, por lo que la imputación (justificación forense) precede a la santificación. La distinción entre justificación y santificación estaba presente en el Lutero maduro a pesar de que tal terminología no era característica de sus escritos. [*Ya en su polémica contra Latomus (1522), la justificación estaba separada de la curación sanativa y la precedía. Esta curación fue fruto de la fe. En años posteriores, Lutero normalmente no describiría la nueva vida de los regenerados como una sanación sana. Más bien, usaría un concepto que los teólogos posteriores llamaron santificación. Véase Green, Cómo Melanchthon ayudó a Lutero a descubrir el Evangelio, pág. 76. Alistair McGrath escribe: "En su fase anterior, alrededor de 1515-1519, Lutero tendía a entender la justificación como un proceso de llegar a ser, en el que el pecador se confirmaba gradualmente a la semejanza de Jesucristo a través de un proceso de renovación interna. ... En sus escritos posteriores ... que datan de mediados de la década de 1530 y más allá, quizás bajo la influencia del enfoque más forense de Melanchthon hacia la justificación, ... Lutero tendía a tratar la justificación como una cuestión de ser declarado justo, en lugar de un proceso para volverse justo. . " Véase Christian Theology: An Introduction, 460*] Personalmente, aprendí a conocer a este Lutero maduro y confesional de los escritos del teólogo finlandés, el fallecido Dr. Uuras Saarnivaara. [Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel*, 92-120]

Pasamos ahora a la Fórmula de Concordia III, que resume la enseñanza del Apóstol Pablo sobre nuestra justificación ante Dios. [Preus, *Getting into the Theology of Concord*, 49] Limito mi ensayo a la doctrina de la Fórmula de Concordia III [*La Fórmula de la Concordia se presentó en 1577 y se publicó por primera vez en el Libro de la Concordia en el año 1580, 34 años después de la muerte de Lutero. La versión original de la Fórmula de la Concordia se escribió en alemán y la traducción auténtica en latín se publicó en 1584. La Fórmula de la Concordia contiene tratamientos que resuelven disputas sobre el pecado original, la libertad de la voluntad humana, la justificación por la fe, las buenas obras, la distinción de la ley y evangelio, el tercer uso de la ley, la Cena del Señor, la cristología, el descenso de Cristo a los infiernos, la adiáfora, la elección, así como el rechazo de las enseñanzas de los anabautistas, Schwenkfelders, new arrianos y anti-trinitarios. La Fórmula de la Concordia tiene dos partes: El Epítome, una presentación breve y concisa de los doce artículos de la Fórmula y la Declaración Sólida, una exposición detallada de los doce artículos. El epítome fue escrito por Jakob Andreae. Primero define el status histórico controversiae, la cuestión controvertida en esta disputa, y luego presenta la doctrina aprobada en tesis y la doctrina rechazada en antítesis. Martin Chemnitz, David Chytraeus y Jakob Andreae contribuyeron cada uno con más de una cuarta parte del texto final de la Declaración Sólida. Los otros tres signatarios fueron Nicolaus Selnecker, Andreas Musculus y Christophorus Cornerus. Todos prometieron en 1577 que la Fórmula de la Concordia era su fe, doctrina y confesión, en la que por la gracia de Dios estaban dispuestos a comparecer ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de ello.*] y explico principalmente en la nota la historia de la Fórmula de la Concordia III. [*El instigador del debate sobre la justificación por la fe fue Andreas Osiander. Ya como pastor luterano en Nuremberg, había estado involucrado en una pequeña escaramuza sobre el significado de esta doctrina. En la década de 1530 se había opuesto a la absolución general que a menudo se anunciaba desde el púlpito después del sermón en las parroquias evangélicas. Tanto Lutero como Melanchthon respondieron defendiendo la práctica, pero ninguno pareció darse cuenta de que la posición de Osiander sobre la absolución estaba relacionada con su filosofía platónica. Osiander había estudiado griego, hebreo y arameo. Estudió hebreo en 1515-1520 con el tío y mentor de Melanchthon, Johannes Reuchlin. Sin embargo, Osiander absorbió no solo el texto del Antiguo Testamento, sino también la literatura neoplatónica de la filosofía y teología judía medieval, tal como se encuentra en el sistema de pensamiento conocido como Kabala. La metafísica mística de la Kabala se incrustó en la mente de Osiander y, como marco*

conceptual, dio forma a la forma en que asimiló el pensamiento de Lutero. Los estudios cabalísticos lo llevaron a comprender la justicia que vale ante Dios de una manera diferente a la de Lutero.

El humanista y teólogo Andreas Osiander fue un reformador y un colega cercano de Lutero y Melanchthon. En 1523, cuando la eucaristía se sirvió en ambas formas en Nuremberg por primera vez, Osiander estaba allí. Dos años más tarde, cuando la ciudad de Nuremberg se unió oficialmente al movimiento reformista, Osiander tuvo una gran influencia en su desarrollo. Osiander se puso del lado de Lutero en la eucaristía contra Zwinglio, y en la Dieta de Augsburgo se ocupó de Melanchthon, impidiéndole conceder demasiado a los católicos. En 1532, Osiander y Johannes Brenz establecieron las órdenes de la iglesia para Nuremberg-Brandenburg. Estuvo presente en Schmalkalden en 1537 donde Lutero publicó sus artículos. En 1548 Osiander huyó de Nuremberg a Königsberg ya que se opuso ferozmente al odiado Augsburg Interim, que habría obligado a los protestantes a aceptar el ceremonial católico tradicional, ofreciéndoles a cambio solo el cáliz y el matrimonio clerical como concesiones. Las denominadas controversias de la adiáfora en torno al Interino de Leipzig provocaron una división en el lado luterano entre filipistas y gnesio-luteranos. En Königsberg, Osiander se convirtió en profesor en la nueva universidad aunque no tenía un título teológico avanzado. En su disputa inaugural en 1549, Osiander expuso una doctrina de justificación que no reconocía la imputación de Dios de la obediencia vicaria de Cristo. El colega de Osiander, Friedrich Staphylus, quien pronto regresó al catolicismo, informó en privado a Philip Melanchthon que Osiander tenía una visión de la justificación diferente a la de los Wittenberg.

En un tratado de 1550 que argumentaba que Cristo se habría encarnado incluso si los seres humanos no hubieran pecado, Osiander habló de Dios en formas que comenzaron a causar preocupación tanto entre los filipistas como entre los gnesio-luteranos. Dios era una esencia única, inseparable y pura cuya presencia esencial siempre llevaba consigo los atributos de Dios. Por lo tanto, llegar a ser justo en Cristo significaba que un ser humano tenía que ser tocado por la esencia de Dios y así recibir la justicia perfecta de Dios. Osiander veía la justificación como un proceso mediante el cual las criaturas humanas entraban en contacto directo con la justicia esencial de Dios, no simplemente con signos verbales de esa justicia. No pudo captar la comprensión más bíblica y hebrea de Dios de Lutero en términos de relación y promesa, y prefirió ver la teología en términos de esencia y espíritu.

Pronto Osiander argumentó que los cristianos estaban justificados precisamente cuando recibían la esencia divina de la justicia de Cristo. Por tanto, la divinidad de Cristo, no su humanidad, es la fuente de la justicia del creyente. La fe es el canal para recibir esta esencia divina en el ser humano. En la justificación, el alma del creyente participa en la justicia divina de Cristo. A los ojos de sus oponentes, esto socavaba tanto la Palabra de Dios, que era una mera señal para Osiander, no el portador de la obra creativa de Dios, como la redención de Cristo en la cruz, que fue un evento en el pasado para él. Osiander insistió en que la naturaleza humana de Cristo no era la fuente de nuestra justicia, solo su divinidad.

En el debate que siguió, Osiander fue atacado por todos lados. El joven bibliotecario ducal de Königsberg, Martin Chemnitz, que más tarde fue uno de los principales autores de la Fórmula de la Concordia, estudió a los padres de la iglesia en busca de refutaciones de la opinión. Como resultado, se familiarizó mucho con la teología de la iglesia antigua y se hizo amigo del principal oponente de Osiander entre los gnesio-luteranos, Joachim Mörlin. Al mismo tiempo, Melanchthon se unió a la refriega, dándose cuenta de que el artículo principal de la fe estaba siendo atacado. La posición de Osiander no solo pareció socavar la centralidad de la encarnación de Cristo y su muerte en la cruz, sino que también rechazó de plano el centro de la comprensión de Melanchthon sobre la justificación. Enseñó que Dios nos declara justos a través de su promesa, a la que se aferra la fe, confiando en que esa promesa es nuestra justicia en Cristo ante Dios. Solo Johann Brenz, el

El reformador de Württenberg, que nunca había estudiado con Lutero, dio débil crédito a la posición de Osiander en parte debido al contacto personal anterior entre los dos cuando ambos eran reformadores en el sur de Alemania. Brenz pensó que la enseñanza de Osiander difería de la doctrina luterana en términos y frases más que en sustancia. Melanchthon y Lutero aconsejan a Brenz en su carta conjunta a la mejor teología (ver Vainio, "Justificación y participación en Cristo", 75-76).

Cuando Andreas Osiander negó que la naturaleza humana de Cristo contribuya a la salvación, Francesco Stancaro, que había sido expulsado de la Italia católica porque expresó abiertamente su apoyo a los reformadores, sostuvo que Cristo es nuestra justicia ante Dios solo de acuerdo con su naturaleza humana. Stancaro, como especialista en lenguas antiguas, había sido llamado a la universidad de Königsberg con la esperanza de poder aportar algo nuevo al diálogo entre Melanchthon y Osiander. Él no podría. Stancaro declaró que tanto Osiander como Melanchthon eran

tontos y anticristos. La presencia de Stancaro intensificó el ambiente hasta el punto de que se llevaron armas a la sala de disputas. Stancaro se unió a la controversia osiandria al afirmar que Cristo es la justicia del pecador en nombre de su naturaleza humana, que él consideraba la opinión de Peter Lombard. Para mantener la idea de la inmutabilidad de Dios, estaba dispuesto a separar la naturaleza divina de Cristo de la satisfacción. Dios envió solo la naturaleza humana de la persona humano-divina para salvar a la humanidad. La naturaleza humana, no la naturaleza divina, derrama sangre por los pecados del mundo. Stancaro fue atacado por todos. En 1553, Melanchthon respondió a la enseñanza de Stancaro y enseñó que la satisfacción implica no solo el sufrimiento y el cumplimiento de la ley, sino también la victoria sobre la muerte y el aplastamiento de la cabeza de la serpiente, algo que la mera naturaleza humana no puede hacer. Más bien, tanto la naturaleza humana como la divina están obrando en la salvación. Stancaro regresó más tarde a la Iglesia Romana.
En esta breve historia del FC III, sigo a Arand, Kolb y Nestingen, The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord; Wengert, una fórmula para la práctica parroquial; y Vainio, "Justificación y participación en Cristo".]

La Justicia de la Fe en el Epítome III [*Las referencias a la Fórmula de Concordia son de Kolb y Wengert, The Book of Concord***]**

Los autores de la FC tenían dos propósitos en mente al redactar el Artículo III. Por un lado, hubo una pelea entre los luteranos sobre qué naturaleza de Cristo —humana o divina— realmente nos otorgó justicia. Por otro lado, y de manera menos obvia, los concordistas también estaban reaccionando a algunas de las enseñanzas de sus oponentes romanos, especialmente como se expresaron en el Concilio de Trento. [*El Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563 en Trento, en el norte de Italia, ha sido descrito como la encarnación de la Contrarreforma. Trento sostiene que la justificación no solo consiste en la remisión de los pecados "sino también en la santificación y renovación del ser interior". Concilio de Trento, sexta sesión, Decreto sobre la justificación, capítulo 7. Citado en Preus, Justification y Roma, 69*]

Al definir la doctrina correcta de la justificación, la FC enseña que "la justicia que vale ante Dios: 1) se basa en la satisfacción vicaria de Cristo; 2) requiere poseer en la fe toda la persona de Cristo, tanto su naturaleza divina como humana; 3) significa la imputación de la perfecta obediencia de Cristo al pecador por pura gracia a través de la fe, no por renovación interior (que es parte de la santificación) ". [*Laato, "Justification: The Stumbling Block of the Finnish Luther School,"* 338]

Ya en 1551, Philip Melanchthon le advirtió a Andreas Osiander que, si bien la justicia esencial de Cristo produce la renovación en los creyentes, estos tienen el perdón de los pecados y tienen fama de ser justos ante Dios debido al mérito de Cristo, cuya sangre y muerte aplacaron la ira. de Dios.21 Lutero había enseñado concisamente la misma doctrina forense en su Pequeño catequismo de 1529. "Donde hay perdón de pecados, también hay vida y salvación" (Sacramento del Altar, 6). Ciertamente, confrontar la justificación forense con sus efectos no fue un problema entre Lutero y Melanchthon. [Bente, *Historical Introductions to the Book of Concord*, 157. Osiander taught that "la justicia de la fe es la santidad eterna y esencial de la naturaleza divina de Cristo que hereda y mora en el hombre." Ver Bente, 155]

El Epítome III ofrece una introducción a lo que significa ser justificado. [En este párrafo cito en parte Wengert, *A Formula for Parish Practice,* 50-51] La justificación ante Dios se trata únicamente de la gracia. Dios perdona nuestros pecados por pura gracia. ["Dios perdona nuestros pecados por pura gracia, sin ninguna obra, mérito o dignidad propia." (FC Ep III:4)]

La justificación se trata únicamente de fe. La fe por sí sola es el medio e instrumento mediante el cual nos aferramos a Cristo. ["La fe sola es el medio y el instrumento mediante el cual nos aferramos a Cristo y, por lo tanto, en Cristo nos aferramos a esta 'justicia que vale ante Dios'" (FC Ep III:5)] Esta fe no es un mero conocimiento, sino un don de Dios en la Palabra. ["Esta fe no es un mero conocimiento de las historias sobre Cristo. En cambio, es un don de Dios, a través del cual en la Palabra del evangelio reconocemos a Cristo verdaderamente como nuestro redentor y confiamos en él." (FC Ep III:6)] Por lo tanto, la justificación no se trata de sentimientos o de algunas cualidades esenciales vertidas en nuestras almas, sino se trata únicamente de la Palabra. ["'Justificar "en este artículo significa" absolver ", es decir," pronunciar libre de pecado'" (FC Ep III:7)]

Después de afirmar que la palabra "justificar" en este artículo significa pronunciar libre de pecado, la FC explica que en la Apología a veces se usa "regeneración" en lugar de "justificación". La FC dice que cuando esto ocurre, los términos significan lo mismo. De lo contrario, el término regeneración se refiere a la renovación y debe distinguirse completamente de la justificación por la fe. ["Creemos, enseñamos y confesamos que, según el uso de la Sagrada Escritura, la palabra 'justificar' en este artículo significa 'absolver', es decir, 'pronunciar libre de pecado' ... Cuando en lugar de esto las palabras regeneratio y vivificatio, que es 'nuevo nacimiento' y 'dar vida', se usan como sinónimos de justificación, como ocurre en la Apología, entonces deben entenderse en este mismo sentido. En caso contrario, deben entenderse como la renovación del ser humano y diferenciarse de la "justificación por la fe".'" (FC Ep III:7-8)]

Para resumir todo, a pesar de nuestra debilidad y fragilidad, no necesitamos dudar de esta justicia, contada a nosotros por la fe, pero "debemos considerarlo como cierto" que tenemos "un Dios misericordioso por amor de Cristo, sobre la base de la promesa y la Palabra del santo evangelio "(FC Ep III: 9).

El corazón de la justificación es precisamente esta certeza, que no es un sentimiento. [En las Confesiones Luteranas, justificar la fe (confianza) es una actividad del intelecto y la voluntad de la persona, no sus emociones. Los pietistas enfatizaron cada vez más que justificar la fe (confianza) es una emoción del corazón. En las Confesiones, el corazón del creyente está asociado con su voluntad.. Ver Preus, *Justification and Rome*, 134-135, nota 92] Nuestros sentimientos cambian fácilmente. "Un niño pequeño en una juguetería quiere todo lo que ve. Basado en este principio, las tiendas de comestibles aprendieron hace mucho tiempo a colocar una exhibición de dulces en la línea de pago". [Wengert, *A Formula for Parish Practice*, 51] De la misma manera, un adulto en la calle comercial Myeongdong en Seúl o en la avenida Madison en Nueva York o en la calle Mannerheim en Helsinki encuentra tantas tentaciones de comprar cosas que sabe que no debería. Durante años, Martín Lutero estuvo desesperado porque buscaba la certeza de la salvación en sus propios sentimientos, contrición y fe. Fue solo después de que abandonó la fe formada por el amor (fides charitate formata) y descubrió que la fe salva porque agarra la perla preciosa de Jesucristo y su justicia ajena, que encontró paz y seguridad para su conciencia. [Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel*, 114]

Justicia de la Fe en la Declaración Sólida III [En esta sección sigo y cito libremente el ensayo de Johnson "Justification According to the Apology of the Augsburg Confession and the Formula of Concord," 185-199]

El Epítome da una introducción a la doctrina forense de la justificación y la Declaración Sólida III explica con más detalle lo que significa la justicia de la fe en las Escrituras.

Según las Confesiones Luteranas, toda la Escritura debe dividirse en dos doctrinas principales. En algunos lugares la Escritura enseña la ley, entendida como Decálogo; en otros, la Escritura enseña la promesa de Cristo, que debe entenderse como perdón, justificación y vida eterna (Ap. IV: 5). Esta promesa no está condicionada a ningún mérito nuestro; ofrece justificación libremente.

a) Fe y promesa

La FC dice que la justificación efectúa dos realidades: 1) absolución del pecado y 2) adopción como hijo de Dios por pura gracia a través de la obediencia, muerte y resurrección de Jesucristo (FC SD III: 9). El FC testifica que estos son verdaderos tesoros espirituales que son ofrecidos por el Espíritu Santo en la promesa del evangelio y que la fe es el único medio por el cual los pecadores pueden aprehenderlos y hacerlos suyos. ["El Espíritu Santo nos transmite estos beneficios en la promesa del santo evangelio. La fe es el único medio a través del cual nos aferramos a ellos, los aceptamos, los aplicamos a nosotros mismos y nos apropiamos de ellos" (FC SD III:10)]

La FC enfatiza la relación correlativa de la fe y la promesa cuando confiesa que la fe es únicamente instrumental. La gracia y el perdón de los pecados son realidades ofrecidas por Dios en la promesa del evangelio. La fe no constituye una causa (*causa*) de gracia o perdón. El pecador no es justificado por causa de la fe (*propter fidem*) sino por medio de la fe (*per fidem*).

La FC enfatiza que el objeto de la fe salvadora es la misericordiosa promesa de perdón de Dios. En marcado contraste, la ley solo acusa al pecador. Solo la promesa suscita esa fe por la cual el pecador es considerado justo ante Dios.

b) Fe y justificación

La FC cita la Apología como enseñanza de que el artículo de la justificación por la fe es el artículo principal de la doctrina cristiana. Luego, el FC define el artículo en términos de que el pecador es absuelto y declarado completamente libre de todos los pecados y del veredicto de condenación. ["Los pobres pecadores son justificados ante Dios, es decir, absueltos, declarados libres de todos los pecados y del juicio de la condenación que merecían" (FC DS III:9)]

Esta justificación forense se ofrece en el evangelio. Y la fe lo capta. La fe justifica precisamente porque se aferra al mérito de Cristo en la promesa del santo evangelio. En este contexto, la palabra "justificar" debe entenderse como declarar justo y libre de pecados. ["Por consiguiente, la palabra 'justificar' aquí significa pronunciar justo y libre de pecados y ser contado como libre del castigo eterno del pecado debido a la justicia de Cristo, la cual es 'contada por fe por Dios' (Fil. 3 [: 9]). . Esto es consistente con el uso y significado de esta palabra en la Sagrada Escritura, en el Antiguo y Nuevo Testamento. Proverbios 17 [: 15]: 'El que justifica al impío y el que condena al justo, ambos son abominación para el Señor.' Isaías 5 [: 23]: '¡Ay de los que

absuelven al culpable por un soborno y privan ¡los inocentes de sus derechos! ”Romanos 8 [: 33]:“ ¿Quién presentará cargos contra los elegidos de Dios? Es Dios quien justifica ', es decir, quien absuelve del pecado y se pronuncia libre” (FC DS III:17)]

La FC enseña que la renovación sigue a la justificación. La renovación no debe confundirse con la justificación.

La FC emplea tal precisión lingüística para que el artículo de justificación permanezca puro. Lo que precede a la fe y lo que sigue a la fe nunca debe insertarse en el artículo. Las buenas obras son la consecuencia infalible de justificar la fe. La verdadera fe no puede coexistir con el pecado mortal; ni nunca está sin el fruto de buenas obras. Se cita a Lutero: "Es la fe sola la que se aferra a la bendición, aparte de las obras, y sin embargo, nunca, nunca está sola". [“Porque las buenas obras no preceden a la fe, ni la santificación precede a la justificación. En cambio, en primer lugar, en la conversión, el Espíritu Santo enciende la fe en nosotros al oír el evangelio. Esta fe se aferra a la gracia de Dios en Cristo y, a través de ella, la persona es justificada. A partir de entonces, una vez que las personas son justificadas, el Espíritu Santo también las renueva y las santifica. De esta renovación y santificación se siguen los frutos de las buenas obras. Esto no debe entenderse como si la justificación y la santificación estuvieran separadas entre sí de tal manera que una fe verdadera pueda existir por un tiempo junto con una mala intención, sino que esto solo indica el orden en que una cosa precede o sigue. el otro. Porque lo que el Dr. Lutero dijo correctamente sigue siendo cierto: la fe y las buenas obras encajan maravillosamente y van juntas. Pero es solo la fe la que se aferra a la bendición, aparte de las obras, y sin embargo, nunca, nunca está sola, como se ha explicado anteriormente.” (FC DS III:41)]

La FC rechaza la noción de que los creyentes son justificados ante Dios tanto por la justicia imputada de Cristo, que es por la fe, como por su propia e incipiente nueva obediencia. También rechaza la noción de que los creyentes son justificados en parte por la justicia de Cristo y en parte por su propia obediencia, por imperfecta que sea. [“Debemos ... rechazar los siguientes y otros errores similares: ... que los creyentes son justificados ante Dios y son justos tanto por la justicia de Cristo contada para ellos como por la nueva obediencia comenzada en ellos, o en parte por el reconocimiento de la justicia de Cristo a ellos y en parte por la nueva obediencia que ha comenzado en ellos” (FC DS III:44, 50)]

c) Fe y Justicia

La FC (DS III: 4) se refiere a la declaración de la Confesión IV de Augsburgo de que la justicia de la fe es la remisión de los pecados. [“Se enseña que no podemos obtener el perdón del pecado y la justicia ante Dios a través de nuestro mérito, trabajo o satisfacciones, sino que recibimos el perdón del pecado y llegamos a ser justos ante Dios por la gracia por causa de Cristo a través de la fe cuando creemos que Cristo ha sufrido. por nosotros y que por él nuestro pecado es perdonado y la justicia y la vida eterna nos son dadas. Porque Dios considerará y considerará esta fe como justicia a sus ojos, como dice San Pablo en Romanos 3 [: 21-26] y 4 [: 5].” (CA IV:1-3)]

La FC vincula la justicia de la fe con la obediencia de Cristo. A través de la fe, esta obediencia es contada por pura gracia a todos los creyentes como justicia. [“Somos aceptados como hijos de Dios solo por la obediencia de Cristo, que se considera justicia solo por la fe, por pura gracia, para todos los que verdaderamente creen. Por esto están exentos de toda su maldad” (FC DS III:4)]

Por la obediencia de Cristo, la FC se refiere a la vida santa y sin pecado de Cristo, vivida en obediencia a la ley y bajo la ley de Dios, una obediencia que involucra toda su vida, hasta el amargo final de la cruz, y luego la gloriosa resurrección. La obra de Cristo afecta a todo hombre, porque fue vicaria. Fue un mérito, una obra, una obediencia, en el lugar y lugar de todos los hombres, de modo que la obediencia de Cristo es a los ojos de Dios la obediencia de todos los hombres. [Hamann, "Article III, The Formula of Concord," 149. Ver FC DS III:14] Por su obediencia activa y pasiva, Cristo satisfizo las exigencias de la ley. de Dios y pagó por nuestros pecados. A esto se le llama satisfacción o expiación vicaria.

Esto es lo que el Espíritu Santo ofrece a través del evangelio y los sacramentos, para ser apropiado por la fe. ["Porque este mérito debe ser aplicado a nosotros y apropiado a través de la fe si queremos ser justos a través de ella. ... Como resultado de su total obediencia, que realizó en nuestro nombre para Dios ... en vida y muerte, Dios perdona nuestro pecado, nos considera ... justos y nos concede la salvación eterna. Esta justicia nos es transmitida por el Espíritu Santo a través del evangelio y en los sacramentos. Se nos aplica, se apropia y acepta a través de la fe" (FC DS III:13, 15-16)] Al enfatizar la obediencia total de Cristo desde su santo nacimiento hasta su muerte, el FC quiere insistir en que nuestra justicia ante Dios no descansa ni en la divina. ni la naturaleza humana de Cristo, sino sobre todo el Cristo que se entregó al Padre por los pecadores (FC DS III: 55-58).

En cuanto a la relación entre la justicia esencial de Dios y la justicia imputada, el FC dice que el Dios Triúno habita por la fe en aquellos que han sido justificados. Pero esta morada del Dios justo sigue a la justicia de la fe, que es la aceptación bondadosa de los pecadores a causa de la obediencia y los méritos de Cristo. ["Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, quien es la justicia eterna y esencial, habita mediante la fe en los elegidos, quienes se han hecho justos por medio de Cristo y están reconciliados con Dios. ... Sin embargo, esta morada en Dios no es la justicia de la fe, que trata San Pablo [Rom. 1:17; 3: 5, 22, 25; 2 Cor. 5:21] y llama iustitia Dei (es decir, la justicia de Dios), por la cual somos declarados justos ante Dios. Más bien, esta morada es el resultado de la justicia de la fe que la precede, y esta justicia [de la fe] no es otra cosa que el perdón de los pecados y la aceptación de los pobres pecadores por gracia, solo por la obediencia y el mérito de Cristo "(FC DS III: 54). Tanto Agustín como Lutero están de acuerdo en que Dios amablemente da a los humanos pecadores una justicia que los justifica. Agustín argumentó que esta justicia se encontraba dentro de los creyentes; Lutero insistió en que permanecía fuera de los creyentes. Para Agustín, la justicia en cuestión es interna; para Lutero es externo, una "justicia ajena". Dios trata o considera esta justicia como si fuera parte de la persona del pecador. En sus conferencias de Romanos de 1515-1516, Lutero desarrolló la idea de la justicia ajena de Cristo imputada, no impartida, a nosotros por fe, como fundamento de la justificación. Véase McGrath, Christian Theology, 457. Sin embargo, Preus encontró que la suposición de McGrath de que la ortodoxia luterana posterior en su doctrina de la justificación tiene poca relación con la de Lutero como "acrítica y arrogante"." Ver Preus, *Justification and Rome*, 119, n.7]

d) Fe y obras

La FC enfatiza la absoluta necesidad de buenas obras por parte del cristiano justificado. ["Esto de ninguna manera sugiere que ... las buenas obras no deben, no deben o no pueden ser consecuencia de la fe (como frutos ciertos e inevitables) o que los creyentes pueden o no deben hacer el bien." (FC DS III:36)]

Pero la FC enseña que en nuestra justificación ante Dios, deben excluirse todas las obras y méritos humanos como en cualquier sentido que constituyen una causa meritoria de justificación. Incluso la fe no justifica como una buena obra, sino solo porque la fe se aferra a los méritos de Cristo en la promesa del evangelio. [“Porque la fe no justifica a las personas porque sea una obra tan buena o una virtud tan excelente, sino porque se aferra y acepta el mérito de Cristo en la promesa del santo evangelio.” (FC DS III:13)]

La FC cita a Lutero y dice que la fe y las buenas obras encajan maravillosamente y van juntas. Pero es la fe sola la que se aferra a la bendición, aparte de las obras, y sin embargo, nunca, nunca está sola (FC DS III: 41).

La FC explica el orden correcto de la fe y las buenas obras en su referencia a los "términos exclusivos" (particulae exclusivae) como "sin obras", "sin la ley", "gratuitamente", "no por obras" y "por fe solo” (FC DS III: 43). La fe hace a las personas justas solo porque, como medio e instrumento, acepta la gracia de Dios.

La FC establece una distinción entre lo que invariablemente está asociado con la justificación y lo que realmente constituye la justificación (FC DS III: 24-43). “Los únicos elementos esenciales y necesarios de la justificación son la gracia de Dios, el mérito de Cristo y la fe que recibe esta gracia y mérito en la promesa del evangelio” (FC DS III: 25). “Los concomitantes de la justificación por la fe, tanto los que preceden como los que siguen, se consideran concomitantes necesarios pero no partes de la justificación en sí. Estos concomitantes, con algunos traslapes, son: la contrición, el verdadero arrepentimiento, el amor, las buenas obras, la renovación, la santificación y la nueva obediencia ”. [Hamann, “Article III, The Formula of Concord,” 144]

En conclusión podemos decir que según la FC, si bien es imposible separar las obras de la fe, tales buenas obras están completamente excluidas del artículo de justificación (FC DS III: 36-43).

Tuomo Mannermaa y la Fórmula de Concordia III

Como profesor de teología ecuménica en la Universidad de Helsinki y como uno de los principales eruditos en el diálogo ecuménico entre la Iglesia Evangélica Luterana de Finlandia y la Iglesia Ortodoxa Rusa, Tuomo Mannermaa intenta buscar un motivo teológico en el concepto luterano de la fe cristiana que ser análoga a la noción ortodoxa de divinización (*theosis*) [Ver Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 20, note 2: “La teología de la ortodoxia y el catolicismo romano identifica la "deificación" con la justificación, lo que distorsiona el significado de las expresiones bíblicas.” Por ejemplo, ver *Catechism of the Catholic Church*, §§260, 460, 1692, 1999. “Lutero muy de vez en cuando, unas 20 veces, utiliza el término místico medieval "divinización", pero siempre distingue al Creador de la criatura. Lutero vio la divinización como “el vano deseo de los primeros pecadores, no el objetivo de Dios al dar forma a la criatura humana.” Ver Kolb, *Martin Luther: Confessor of the Faith*, 128-129] y, por tanto, podría servir como punto de contacto en el diálogo. Mannermaa encuentra este punto de contacto en la doctrina de Lutero de la unión del creyente con Cristo, que Mannermaa equipara con la justicia de la fe. Según Mannermaa, Lutero no separa la persona de Cristo y su obra entre sí. En cambio, Cristo mismo, tanto su persona como su obra, es la justicia cristiana, es decir, la justicia de la fe. Cristo, y por tanto

también toda su persona y obra, está real y verdaderamente presente en la fe misma *(in ipsa fide Christus adest*). El favor de Dios (es decir, el perdón de los pecados y la eliminación de la ira de Dios) y su don (*donum*, Dios mismo, presente en la plenitud de su esencia) se unen en la persona de Cristo. [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 5]

Aunque Mannermaa dice que, según Lutero, la persona de Cristo está siempre en su obra salvífica y la obra salvadora está siempre en su persona, Mannermaa habla de la persona de Cristo, pero guarda silencio sobre la obra de Cristo. [Ruokanen, "Remarks on Tuomo Mannermaa's Interpretation," 7. Ruokanen, un partidario no tan entusiasta de Mannermaa, es profesor emérito de dogmática en la Universidad de Helsinki y actualmente profesor de teología en Nanjing, China.] [Preus cita a Francis Pieper: "Es el error fundamental de los teólogos positivos modernos cuando hacen de la persona de Cristo el objeto de la fe excluyendo la obra de Cristo, es decir, su cumplimiento de la ley y su sufrimiento de la pena de la ley en lugar del hombre. . … No creemos en Cristo para nuestra justificación… a menos que creamos en Él como Aquel que fue crucificado para la expiación de nuestros pecados." Ver *Justification and Rome*, 89] Mannermaa dice que la salvación es participación en la persona de Cristo, [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 16] los atributos divinos, ["Lutero no creía que "la fe comunica atributos divinos" a los creyentes, sino que la palabra de perdón de Cristo restaura los atributos perfectos de la creación humana de Dios." Ver Kolb, *Martin Luther*, 128] y la esencia divina de Cristo. [El punto de vista de Mannermaa "ignora la naturaleza de la 'unión' de la novia y el novio que Lutero empleó con tanta frecuencia (en la que los dos participantes en la unión no se convierten en 'una esencia' sino que conservan su carácter distintivo), y su comprensión de la preposición 'en 'cuando Lutero usa el concepto hebraico de dos entidades distintas que están' en 'la otra (es decir, en una asociación cercana que no las fusiona sino que las une en una relación íntima)." Ver Kolb, *Martin Luther*, 128] Mannermaa nunca menciona la participación en la cruz y resurrección de Cristo, aunque Lutero lo menciona varias veces en las citas reproducidas por Mannermaa. [Ruokanen, "Remarks on Tuomo Mannermaa's Interpretation," 9]

A diferencia de Lutero, Mannermaa no se refiere a la cruz o la resurrección como la victoria de Cristo sobre los poderes del mal. Según Mannermaa, esta victoria de Cristo tuvo lugar en la encarnación. [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 13-14, 16] Lutero en cambio enseña que el cuerpo encarnado de Cristo lleva y quita los pecados del mundo en la cruz, no antes de la cruz sobre la base de la encarnación solamente (LW 26:277). [Mannermaa enseña que en la encarnación Cristo no tomó la naturaleza humana neutral, sino la naturaleza humana concreta y real (Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 13), lo que debe significar que Cristo tenía una naturaleza humana pecaminosa. Según las Escrituras, Cristo nació sin pecado, pero tomó nuestros pecados sobre su propio cuerpo y expió todos los pecados en la cruz.. Ver 2 Cor 5:21; Gal 3:13; Heb 4:15] Al interpretar mal a Lutero, Mannermaa dice que en la encarnación Cristo toma la naturaleza humana pecaminosa y así tiene todos los pecados humanos en su naturaleza humana. En su persona, la naturaleza divina de Cristo vence el pecado en su naturaleza humana. El pecado, la muerte y la maldición son conquistados primero en la persona de Cristo y luego toda la creación debe ser transformada a través de su persona. La salvación es participación en la persona triunfante de Cristo, [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 13, 16] es decir, divinización. En cambio, Lutero enseña que la naturaleza humana que asume Cristo es sin pecado. Todo Cristo, de acuerdo con sus dos naturalezas, no tiene pecado. [Y esta "persona" que es inocente y justa no es otro que el Cristo entero, según ambas naturalezas: "El Hijo de Dios nacido de la virgen". LW 26: 277. "Lutero distinguió el pecado de la humanidad como la buena creación de Dios. Jesús asumió el don de esa naturaleza humana buena, creada, para restaurar a los pecadores a su bondad original." Ver Kolb, *Martin Luther*, 111] Sin embargo, el pecado de la humanidad

le fue imputado. En su propia persona, el Cristo perfectamente justo conquistó el poder del pecado —que le fue imputado— en la cruz, no a través de una lucha interna entre las dos naturalezas de su persona. La salvación es una imputación para nosotros de la victoria de Cristo en la cruz. Nos aferramos a ella con una fe segura y certera. [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 48-49]

En la obra principal de Mannermaa, *In ipsa Fide Christus Adest* (Cristo presente en la fe), no se menciona que el Espíritu Santo efectúe la fe justificadora y convierta al incrédulo en creyente. Mannermaa tampoco dice que la presencia del Espíritu Santo sea sinónimo de la presencia real de Cristo en el cristiano. [Ruokanen, "Remarks on Tuomo Mannermaa's Interpretation," 16]

"El punto central de Mannermaa es que el concepto de *unio* de Lutero" —la participación del creyente en la propia naturaleza de Dios— "tiene mucho en común con la doctrina ortodoxa de la deificación en Cristo". [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 95] Mannermaa encuentra la cita clásica sobre la morada esencial de Dios en el creyente (*inhabitatio Dei*) en la Fórmula de Concordia III. [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 3] Según la FC, Dios, en la plenitud misma de la esencia de Dios, está presente en quienes creen en Dios. El texto de la FC rechaza explícitamente la noción de que Dios en sí mismo no moraría en los cristianos y que solo los dones de Dios estarían presentes en ellos. [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 4]

Sin embargo, a Mannermaa le resulta problemático para la autocomprensión luterana que la definición "unilateralmente forense" de la FC sobre la relación entre la justificación y la morada divina sea diferente de lo que Mannermaa cree que es el punto de vista de Lutero. En la FC, la justificación por la fe denota el perdón de los pecados que se imputa a los cristianos sobre la base de la perfecta obediencia y el mérito completo de Cristo. La *inhabitatio Dei* se realiza lógicamente con posterioridad a la justificación.

La justificación por la fe precede a la presencia de la Trinidad en la fe. La morada sigue a la justificación y es el resultado, la consecuencia de la justificación. En el concepto de la FC, la *inhabitatio Dei*, o *unio mystica* si seguimos el lenguaje de los dogmáticos luteranos posteriores, se entiende que está en el área de la santificación. [La teología bíblica y luterana da testimonio de al menos dos tipos de gracia. Gratia imputa, favor de Dios, es gracia salvadora y es de naturaleza forense. Gratia infusa es gracia santificante y no gracia salvadora. La FC y el luteranismo han utilizado el término unio mystica exclusivamente en santificación ya que este término está asociado con gratia infusa. Ver Schmeling, "Life in Christ," 52-53, 105, 114] Mannermaa sitúa la inhabitatio Dei en el área de la justificación.

Mannermaa sostiene que existen diferencias fundamentales entre la teología de Lutero y la teología de Melanchthon y la FC. Para Lutero, según Mannermaa, la presencia de la Trinidad en la fe es el mismo "fenómeno" que la rigidez de la fe, pero para el FC la morada sigue lógicamente a la justificación. Mannermaa dice que el FC se basa en la teología posterior de Melanchthon, en la que se ha basado gran parte de la teología luterana posterior a Lutero. [Mannermaa, Christ presente in Faith, 4. En realidad, las diferencias entre Lutero y Melanchthon son más de énfasis y terminología que de sustancia real. Lutero prefiere imágenes de "matrimonio" e "intercambio bendito"; Melanchthon

prefiere metáforas que establecen la justificación dentro de un contexto específicamente legal. Preus dice: "Lo que los luteranos veían como concomitantes necesarios y frutos de la justificación", como la regeneración, recibir el Espíritu Santo santificador y unirse con Cristo y la Santísima Trinidad en la unio mystica más íntima, "Roma insistió en que eran una parte esencial de la proceso en sí." Ver *Justification and Rome*, 69. Compare Trueman, "*Simul justus et peccator*," 89. Prof. Trueman representa al Calvinismo]

Mannermaa compara el punto de vista forense de la Fórmula de Concordia sobre la justificación con el punto de vista de Lutero sobre la justificación. El problema de la FC, según Mannermaa, es que separa la justificación por la fe y la morada de Dios por la fe.

> Al mismo tiempo, la *inhabitatio Dei* se convierte en un fenómeno separado, lógicamente posterior a la justificación. [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 4]

Mannermaa sostiene que Lutero define la morada divina en el creyente de manera diferente, y de esta manera no separa la justificación de la morada interior.

> No separa la persona (*persona*) de Cristo y su obra (*officium*) entre sí. En cambio, Cristo mismo, tanto su persona como su obra, es la justicia cristiana, es decir, la justicia de la fe. [Mannermaa, *Christ Present in Faith*, 5]

Parece que Mannermaa no quiere hacer las distinciones necesarias entre Cristo para nosotros y Cristo en nosotros de la manera que podría, al mismo tiempo, mantener la conexión sólida entre la obra y la persona de Cristo. El alumno de Mannermaa, el representante más joven de su escuela, el Dr. Olli-Pekka Vainio es más cauteloso que su maestro. Vainio dice que el FC no separa la obra de Cristo, su obediencia, de su persona, porque la obra de Cristo pertenece a la persona de Cristo. La obra y la persona de Cristo están estrechamente entrelazadas en la FC. [Vainio, "Justification and Participation in Christ," 212. Sin embargo, como representante de la escuela Mannermaa, Vainio no suele mencionar la cruz de Cristo en su investigación, pero enfatiza la morada de Cristo en el creyente como base para la justificación. Ver "Justification and Participation in Christ," 53: "Como se dijo, esta imputación (de la justicia de Cristo) siempre se basa en la presencia de Cristo en la fe."]

Nosotros los luteranos confesionales enseñamos que la FC aclara las distinciones entre la justicia de la fe y la morada de Cristo en el creyente. Además, enseñamos que estas distinciones ya estaban implícitas en la propia teología de Lutero. [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 141. "Lutero definió la confianza [fiducia], no una presencia interior de lo divino, como la característica humana central que pone todo lo demás en la vida humana en armonía con el Padre que creó a su pueblo y lo rescató del mal mediante la muerte y resurrección de Cristo." Ver Kolb, *Martin Luther*, 129. "Cuando se usa en el contexto de la justificación, la palabra pisteuō del Nuevo Testamento siempre significa confiar." Ver Preus, *Justification and Rome*, 81. El comentario de Lutero de 1519 sobre Gálatas ofrece un nuevo concepto de fe como fiducia, confianza en Dios. Bajo la tutela de Melanchthon abandonó la idea medieval de la fe como un habitus o sustancia infundida, y definió correctamente la fe como fiducia o confianza en Dios. Ver Green, "The Young and the Mature Luther," 124-125] Las diferencias de estilo, origen y volumen entre las obras de Lutero y las Confesiones luteranas hacen que sea más fácil para las personas citar mal a Lutero que citar mal las Confesiones. Sin embargo, no existe una diferencia doctrinal real entre Lutero y las Confesiones sobre la justificación. Lutero

distingue la gracia de la justificación, que está fuera de nosotros, del don de la santificación, que está dentro de nosotros. Aunque los dos van juntos, se distinguen claramente. [Brug, "Osiandrianism—Then and Now," 8-9]

El FC enseña que el creyente está unido a Cristo y que toda la Trinidad habita en el creyente (FC DS III: 54). Esta morada de Dios es una nueva realidad que resulta de la fe, y la justicia eterna y esencial de Dios (*olemuksellinen* en finlandés) se hace presente en el creyente como un poder que lo mueve a actuar correctamente. Pero el FC hace dos distinciones [Con respecto a estas dos distinciones cruciales en la FC, sigo y cito libremente a Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 176-178] cruciales sobre la morada de Dios y su relación con la justificación que Mannermaa no hace.

En primer lugar, esta nueva realidad resulta de la justificación y, por tanto, no puede identificarse simplemente con ella. Por tanto, la verdadera justicia de la fe no es un asunto que se decida sobre la base de la ontología del creyente, la ontología de aquel en quien Dios habita. La verdadera justicia de la fe es el perdón de los pecados y la aceptación de los pobres pecadores por gracia, solo por la obediencia y el mérito de Cristo. "La realidad imputada del evangelio, esta nueva 'ontología de la palabra', resulta en un tipo de vida completamente diferente para el cristiano, a saber, una 'vida ajena' (*'vita aliena'*), la vida de Otro, al igual que la justicia del cristiano es iustitia aliena. … El punto de esta expresión no es la ubicación; La vida de Cristo sigue siendo mi 'vida ajena' incluso cuando está 'en mí' ". [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 49] De esta manera, la FC rechaza la noción de justificación de Mannermaa.

La segunda distinción hecha por la FC es entre la unión personal de las naturalezas divina y humana en Cristo y la morada de Dios en el creyente. Se ha producido un intercambio real (*realis communtio*) entre las naturalezas divina y humana en la persona de Cristo (FC DS VIII: 63).

Aquí la FC habla de una unión "real-óntica", el término enfatizado por Mannermaa, que permite que la naturaleza humana de Cristo comparta la gloria, el poder y la omnipresencia divinos.

> La naturaleza humana en Cristo ha recibido esta majestad según el modo de la unión personal, es decir, porque "toda la plenitud de la divinidad" [Col. 2:9] habita en Cristo, no como en otras personas piadosas o ángeles, sino "corporalmente" ["Corporalmente" in Col 2:19 is intepreted as "personalmente." Ver Kolb y Wengert, *The Book of Concord*, 628, note 290] como en su propio cuerpo. (FC DS VIII: 64)

Esta glorificación de la naturaleza humana de Cristo es única y no puede predicarse de ninguna otra criatura humana.

> De esta manera no habría diferencia entre Cristo según su naturaleza humana y otros santos; esto privaría a Cristo de su majestad, que ha recibido sobre todas las criaturas como ser humano, según su naturaleza humana. Porque ninguna otra criatura ... puede o debe decir: "Me ha sido dada toda

> autoridad en el cielo y en la tierra", y de la misma manera Dios habita con la "plenitud de su deidad", ... en los santos, pero no "corporalmente" en ellos. , ni está unido personalmente a ellos, como en Cristo. (FC DS VIII: 69-70)

La FC excluye la posibilidad de que la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo pueda considerarse paradigmática de la unión que se produce en los creyentes. Hay una diferencia entre la naturaleza humana glorificada y "deificada" de Cristo y la naturaleza humana de otras personas santas en quienes Cristo mora.

La FC pone especial énfasis en el papel salvífico de la naturaleza humana de Cristo, y señala las promesas por las cuales los creyentes se unen a Cristo según su naturaleza humana.

> Él instituyó su Santa Cena como una certeza y confirmación de esto, que también en la naturaleza según la cual tiene carne y sangre, quiere estar con nosotros, morar en nosotros, trabajar en nosotros y ejercer su poder para nosotros. (FC DS VIII: 79)

La FC, citando la "Gran Confesión sobre la Cena del Señor" de Lutero (1528) y su "Tratado sobre las últimas palabras de David" (1543), dice que Lutero también enfatiza la verdadera humanidad de Cristo y su importancia para la salvación y el consuelo de pecadores humanos. Entonces, según el FC y Lutero en sus escritos citados, nuestra unión con Cristo implica especialmente la unión con su naturaleza humana (FC DS VIII: 80-85). Incluso cuando la FC habla de un "comer doble de la carne de Cristo" e identifica el primero como el comer espiritual de la fe, esto está directamente relacionado con la naturaleza humana de Cristo, no solo con su deidad (FC DS VII: 62).

Mannermaa prácticamente ignora la naturaleza humana de Cristo en su versión de la unión del creyente con Cristo. [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 179] Parece que Mannermaa basa la justificación únicamente en la persona divina de Cristo y la expiación, la reconciliación y la redención por la cruz de Cristo, así como la resurrección de Cristo es subestimada. [Ruokanen, "Remarks on Tuomo Mannermaa's Interpretation," 4] Sin embargo, la soteriología de las Confesiones luteranas depende de que Cristo tenga una naturaleza humana en lugar de que nosotros los creyentes tengamos una naturaleza divina. [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 179] Mannermaa se concentra enteramente en la naturaleza divina como la fuente real de la justicia cristiana. "La naturaleza humana de Cristo pasa rápidamente a un segundo plano, y no está involucrada de ninguna manera 'real' (es decir, ontológica) en la justicia que cuenta en la justificación del pecador". [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 182] Parece que Mannermaa no busca la "realidad" de la justificación en el sufrimiento histórico y la muerte de Jesús, sino "en el ámbito del ser mismo, y la transformación 'real-óntica' del creyente que 'está' en unión con Cristo". [Schumacher, *Who Do I Say that You Are?* 183]

En cambio, Lutero enseña que es la justicia ajena la que justifica a una persona ante Dios. Esta justicia ajena se debe al hecho de que Dios te acepta o te considera justo

solo a causa de Cristo, en quien crees, y no porque Cristo mora en el cristiano. [Mattes, "Luther on Justification as Forensic and Effective," 268. La justicia fuera del creyente es una justicia foránea, es externa, no está ubicada en el creyente. Dios trata o considera esta justicia como si fuera parte de la persona del pecador. Mediante la fe, el creyente se reviste de la justicia ajena, la justicia de Cristo. Dios cubre nuestra desnudez con este manto. La fe es la relación correcta con Dios. Somos pecadores interiormente, pero somos justos extrínsecamente a los ojos de Dios. Al confesar nuestros pecados con fe, mantenemos una relación recta y justa con Dios. En palabras de Lutero, somos al mismo tiempo totalmente justos y totalmente pecadores, totalmente justos en Cristo y totalmente pecadores en nosotros mismos. Ver McGrath, *Christian Theology*, 457-458]

Comprensión forense de la justificación por Lutero [En esta sección sigo y cito libremente dos ensayos. Primero, Mattes, "Luther on Justification as Forensic and Effective," 267-268. Segundo, Kolb, "Luther's Truths, Then and Now," 12-13**]**

En todos los escritos de Lutero, la obra expiatoria de Cristo en la historia de la salvación precede a la fe. Como Cristo es el objeto de la fe (el favor de Dios), está presente en la fe como don (*donum*). Por lo tanto, para Lutero, la salvación no se basa en el Cristo que mora en nosotros y que deifica, sino forense en Cristo que murió por nosotros. De hecho, la visión de Mannermaa conduce a un dilema innecesario: el favor se interpreta como objetivo, mientras que donum es de alguna manera subjetivo. En cambio, argumenta Mannermaa, la verdad es que tenemos aquí una objetividad doble. Una Palabra externa hablada, que es el favor de Dios en forma de regalo, basada tanto en la objetividad de la cruz como en la proclamación a los pecadores como un beneficio que requiere tal distribución, imparte muerte y vida a sus oyentes. Así como la voluntad de Dios es una Palabra activa que ordena la creación en Génesis, el favor de Dios aquí no es posesión o esencia de Dios, sino que es precisamente el regalo de Dios, aplicado a los injustos mientras y como son injustos. Sólo a causa de este fundamento verdaderamente objetivo de la imputación como perdón por causa de Jesús se predica y se da el don (*donum*) del Cristo presente, no a la vieja criatura como vieja, sino a la nueva criatura como acto de nueva creación. sí mismo. Sin duda Lutero afirmó que el creyente está unido a Cristo en la fe. Pero es igualmente claro que el cristiano es justificado sobre la base de nada más que la justicia imputada de Cristo. Lutero a menudo usa el término imputación para describir cómo Dios entrega los beneficios de la obra de Cristo a los pecadores.

Mannermaa desea sinceramente cultivar una vida cristiana devota, pero malinterpreta a Lutero tanto histórica como teológicamente cuando ignora lo que significa la justificación forense dentro del contexto del pensamiento de Lutero. Dios nos habla justos. El carácter absolutamente forense de la justificación la hace efectiva. La justificación en realidad mata y da vida. El juicio forense de Dios, cuando imputa a los pecadores como justos, cuando pronuncia su veredicto de inocencia sobre ellos, esa Palabra del Señor, como su Palabra en Génesis 1, determina la realidad de manera efectiva.

El decir de Dios que somos justos nos impulsa a reconocer que somos pasivamente justos ante sus ojos. En la fe no podemos hacer otra cosa que vivir esa justicia pasiva activamente, en una justicia activa de amor y servicio al resto de las criaturas de Dios.

La Palabra de Dios nos da vida, no para pecar más para que la gracia abunde (Rom 6: 1), sino para demostrar al mundo que nuestra identidad, otorgada por la gracia de Dios, aparte de cualquier mérito o dignidad nuestra, es real. Esa Palabra de perdón reestructura toda nuestra forma de pensar y por tanto de actuar. La nueva criatura que ha creado produce los frutos de la fe, el fruto del Espíritu Santo. Si uno descubre que ese no es el caso, es hora de escuchar nuevamente la ley que llama al arrepentimiento. Lutero entendió que la justificación significaba que el pecador justificado actúa como un hijo de Dios y combate las tentaciones, matando los deseos de actuar en contra de la voluntad de Dios, en el arrepentimiento diario.

Conclusión

Andreas Osiander argumentó que si bien la redención tuvo lugar a través del sufrimiento de Cristo en la cruz, esto no constituye la justicia del creyente ante Dios. En cambio, el creyente fue justificado por la morada de la naturaleza divina de Cristo, que hizo a una persona esencialmente justa ante Dios. Atacó la noción de que la justicia de un creyente estaba constituida por la declaración de perdón, justicia imputada.

La Fórmula de Concordia, que pertenece a los libros confesionales luteranos, rechaza el punto de vista de Osiander sobre la justificación sin mencionar su nombre. La FC reconoce como verdad bíblica que Dios, no solo sus dones, está presente en el corazón del creyente. Al mismo tiempo, la FC enseña que esta presencia no puede equipararse con la justificación, que es la justicia extranjera imputada de Cristo según su naturaleza humana y divina, conferida a nosotros por la fe. La residencia de Cristo es una consecuencia de esto, y se dice que esta presencia no es nuestra justicia ante Dios. La FC defiende un entendimiento forense de la justificación y enseña que nuestra justicia consiste en el perdón de Dios sin nuestro mérito pasado, presente o futuro.

La visión de la justificación de Tuomo Mannermaa, a saber, "Cristo presente en nosotros es nuestra justicia", que él creó como un punto de contacto luterano con la enseñanza ortodoxa rusa de la deificación, se acerca al *osiandrianismo*, según el cual la presencia de la naturaleza divina de Cristo es nuestra justificación. ante Dios. Mannermaa prácticamente ignora la naturaleza humana de Cristo en su versión de la unión del creyente con Cristo. Mannermaa no vincula la justificación con la obra de Cristo, es decir, con su cruz, expiación, reconciliación, redención y resurrección.

Para Lutero, la justificación es forense, porque Dios como juez determina la realidad, determina lo que sucede. Lutero rechaza toda actuación humana por parte del pecador reconciliado como justicia propia. La justificación significa que Dios mata y da vida. Los pecadores deben morir y resucitar a la vida en Cristo. Dios en su acción judicial como juez justo exige la muerte del pecador y como nuevo creador da nueva vida tan incondicionalmente como lo hizo en el Edén. Lutero entendió la justificación como la ejecución de la paga del pecado sobre los pecadores (Rom 6: 23a) y la resurrección simultánea a una nueva vida en Jesucristo, “la dádiva de Dios en Cristo Jesús Señor nuestro” (Rom 6: 23b).

Enfrentar la justificación forense contra sus efectos ciertamente no es un problema entre Lutero y la FC. La interpretación de Mannermaa de Lutero dice más sobre sus esfuerzos ecuménicos que el objeto de su interpretación, el reformador Martín Lutero.

Bibliografía

Arand, Charles P., Robert Kolb, and James A. Nestingen. The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord. Minneapolis: Fortress, 2012.

Bente, F. Historical Introductions to the Book of Concord. St. Louis: Concordia, 1965.

Braaten, Carl E. and Robert W. Jenson, eds. Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Brug, John F. ”Osiandrianism—Then and Now: Justification through Christ Dwelling in Us.” WLS essay file.

Catechism of the Catholic Church. New York: Image Doubleday, 1995.

Forde, Gerhard. “Forensic Justification and the Law in Lutheran Theology.” Pages 278-303 in Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII. Edited by H. George Anderson, T. Austin Murphy, and Joseph A. Burgess. Minneapolis: Augsburg, 1985.

Green, Lowell C. “The Young and the Mature Luther.” In The Mature Luther. Martin Luther Lectures, Vol. 3. Decorah, IA: Luther College Press, 1959.

. How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel: The Doctrine of Justification in the Reformation. Greenwood, SC: Attic Press, 1980.

Hamann, Henry P. “Article III, The Formula of Concord: The Righteousness of Faith before God.” Pages 137-162 in A Contemporary Look at the Formula of Concord. St. Louis: Concordia, 1978.

Johnson, John F. “Justification According to the Apology of the Augsburg Confession and the Formula of Concord.” Pages 185-199 in Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII. Edited by H. George Anderson, T. Austin Murphy, and Joseph A. Burgess. Minneapolis: Augsburg, 1985.

Kolb, Robert. “Luther’s Truths, Then and Now.” https://reformation500.csl.edu/2015/05/06/luthers-truths-then-and-now/

. Martin Luther: Confessor of the Faith. Christian Theology in Context. London: Oxford, 2009.

Kolb, Robert and Timothy J. Wengert, eds. The Book of Concord. Minneapolis: Fortress, 2000. Laato, Timo. “Justification: The Stumbling block of the Finnish Luther School.” Concordia
Theological Quarterly 72 (2008): 327-346.

Luther, Martin. D. Martin Luthers Werke. Weimar: Böhlau, 1883-1993.

. Luther’s Works. St. Louis: Concordia and Philadelphia: Fortress, 1958-1986.

. Only the Decalogue is Eternal: Martin Luther’s Complete Antinomian Theses and Disputations. Edited and translated by Holger Sonntag. Minneapolis: Lutheran Press, 2008.

Mannermaa, Tuomo. Christ Present in Faith: Luther’s View of Justification. Edited and introduced by Kirsti Stjerna. Minneapolis: Fortress, 2005.

Mattes, Mark. “Luther on Justification as Forensic and Effective.” Pages 264-273 in The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology. Edited by Robert Kolb, Irene Dingel, and Lubomir Batka. Oxford: Oxford University Press, 2014.

McGrath, Alister E. Christian Theology: An Introduction. 5th edition. London: Oxford Blackwell, 2011.

“Ninety-Five Theses for the 21st Century.” Prepared by the Confessional Evangelical Lutheran Conference, in honor of the 500th anniversary of the Ninety-Five Theses of Martin Luther, 2017.

Preus, Robert D. Justification and Rome. St. Louis: Concordia Academic Press, 1997.

. Getting into the Theology of Concord: A Study of the Book of Concord. St. Louis: Concordia, 1977.

Ruokanen, Miikka. “Remarks on Tuomo Mannermaa’s Interpretation of Martin Luther’s Lectures on Galatians.” Contribution to the Festschrift of Risto Saarinen, 2019.

Saarnivaara, Uuras. Luther Discovers the Gospel: New Light upon Luther’s Way from Medieval Catholicism to Evangelical Faith. St. Louis: Concordia, 1951.

Schmeling, Timothy R. “Life in Christ: A study of the unio mystica and its relation to theosis.” Master’s Thesis. Bethany Lutheran Theological Seminary, Mankato, MN, 2002.

Schumacher, William W. Who Do I Say that You Are? Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.

Trueman, Carl. “Simul justus et peccator: Martin Luther and Justification.” Pages 73-97 in
Justification in Perspective. Edited by Bruce L. McCormack. Grand Rapids: Baker, 2006.

Vainio, Olli-Pekka. “Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580).” Studies in Medieval and Reformation Traditions. Vol. 130. Boston: Brill, 2008.

Wengert, Timothy J. A Formula for Parish Practice: Using the Formula of Concord in Congregations. Lutheran Quarterly Books. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.