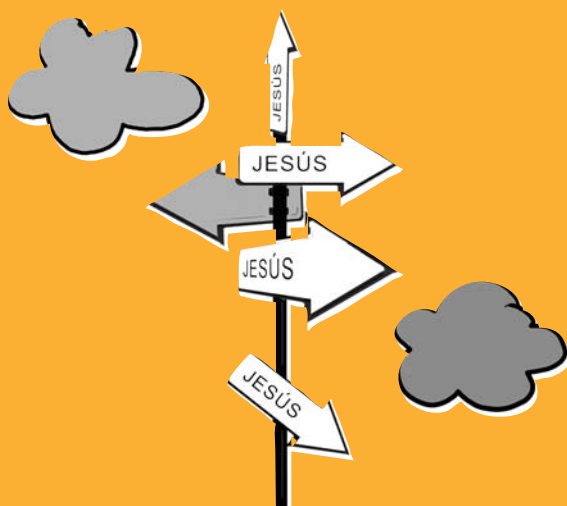


COMENTARI A LA "NOTIFICACIÓ" SOBRE JON SOBRINO



COMENTARI A LA “NOTIFICACIÓ” SOBRE JON SOBRINO

Cristianisme i Justícia

PER AJUDAR AL LECTOR	3
LA NOTIFICACIÓ	5
COMENTARI A LA NOTIFICACIÓ	
1. Sobre els “Pressupostos metodològics”	19
2. La divinitat de Jesucrist	26
3. L’Encarnació del Fill de Déu	29
4. Jesucrist i el Regne de Déu	32
5. L’autoconsciència de Jesús	34
6. El valor salvífic de la mort de Jesús	36
Conclusions	38
REFLEXIÓ FINAL	39
APÈNDIX. TEXTOS D’ALGUNS BIBLISTES	44

El passat 14 de març, la Congregació Romana per a la Doctrina de la Fe (CF) va publicar una Notificació sobre les obres de Jon Sobrino: *Jesucristo Liberador* (1991), i *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999), esperada des de temps enrere per haver estat anunciada indiscretament per algun cardenal de la cúria. En ella es conclou que ambdues obres “presenten en alguns punts notables discrepàncies amb la fe de l'Església”. El present Quadern intenta analitzar l'esmentat document en cadascun dels seus sis capítols. Per a més fidelitat i per respecte al lector, oferim primer, íntegre, el text de la CF i, a continuació, les nostres reflexions sobre cadascun d'aquests capítols.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibuix de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6495 • Dipòsit legal: B-7489-07 • ISBN: 84-9730-166-8 • Dipòsit legal: B-17.658-2007 • Juny 2007

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el codi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

Aquest Quadern és el resultat d'una llarga reflexió que hem fet en el Seminari intern de l'Àrea Teològica de Cristianisme i Justícia sobre la Notificació feta a Jon Sobrino per la Congregació Romana per a la Doctrina de la Fe.

El Quadern té dues parts:

I. El text de la Notificació, de lectura més aviat difícil a causa del seu llenguatge tècnic. Per això indiquem aquí els punts més rellevants:

1. La Notificació qüestiona que els pobres siguin un lloc teològic i central en la cristologia, desautoritzant així la confessió de Sobrino, sota l'argument que *“el lloc eclesial de la cristologia no pot ser l'Església dels pobres, sinó la fe apostòlica transmesa per l'Església”*.

2. La Notificació acusa Sobrino de disminuir o no afirmar prou clarament la divinitat de Jesús. El balanç de la CF en aquest capítol és que Sobrino tendeix a *“disminuir l'abast” tant de la divinitat de Jesús com del testimoni del Nou Testament sobre ella. Per això, malgrat “no negui la divinitat de Jesús, no l'afirma amb prou claredat”, afirma la CF.*

3. La Notificació comunica a Sobrino que quan parla del Fill de Déu no sembla que tot el que es diu d'ell es digui també de Jesús, i això pot establir una contraposició entre el Fill i Jesús que podria induir a que el lector pensés en dos subjectes en Crist;... *“no és prou clar que el Fill és Jesús i que Jesús es el Fill”*.

4. En aquest apartat, la Notificació conté només una acusació: Sobrino té una “visió peculiar” de les relacions entre Jesús i el Regne de Déu. *“Jesús i el Regne es distingeixen de tal manera que*

el vincle entre l'un i l'altre queda privat del seu contingut peculiar i de la seva singularitat." La Notificació afirma que Jesús i el Regne s'identifiquen.

5. Segons la Notificació, "el P. Sobrino afirma, citant L. Boff, que 'Jesús fou un creient extraordinari i tingué fe'. Pel que fa a la fe Jesús és presentat, en la seva vida, com un creient semblant a nosaltres, germà en allò que és teològic, sense que li fos estalviat passar per ella". Però així "la relació filial de Jesús amb el Pare, en la seva singularitat irrepetible, no apareix amb prou claredat en els textos adduïts; més encara, aquestes afirmacions porten més aviat a excloure-la".

II. I el text de la nostra resposta, que aquí ja no resumirem, atès que queda prou clar en les Reflexions i en la Conclusió final.

Ens ha semblat que era necessari aquest comentari des d'un punt de vista teològic i pastoral, ja que manifestar públicament i respectuosament el nostre parer no sols és coherent amb el dret a l'opinió pública en l'Església (ben defensat pel Papa Pius XII), sinó amb la conveniència d'alertar sobre els danys que podrien seguir-se d'una actuació no prou adequada de l'autoritat eclesiàstica.

Creiem també, i ho volem compartir, que, tot i el dolor que ens causà la Notificació, la reflexió teològica que hem volgut fer sense por dins del flux vital de la tradició eclesial, ha estat fecunda per a tots nosaltres.

LA NOTIFICACIÓ

CONGREGACIÓ PER LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓ

sobre les obres del P. Jon SOBRINO S.J.:

Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991)
y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999).

Introducció

1. Després d'un primer examen dels volums, *Jesucrist alliberador. Lectura històrico-teològica de Jesús de Natzaret (Jesucrist) i La fe en Jesucrist. Assaig des de les víctimes (La fe)*, del R.P. Jon Sobrino S.J., la Congregació per a la Doctrina de la Fe, a causa de les imprecisions i errors en ells trobats, en el mes d'octubre de 2001, va decidir d'emprendre un estudi ulterior i més profund de les dites obres. Donada l'àmplia divulgació d'aquests escrits i l'ús dels mateixos en Seminaris i altres centres d'estudi, sobretot a Amèrica Llatina, es va decidir seguir per a aquest estudi el "procediment urgent" regulat en els articles 23-27 de l'*Agendi Ratio in Doctrinarum Examini*.

Com a resultat de tal examen, en les mes de juliol de 2004 es va enviar a l'Autor, a través del R.P. Peter Hans Kolvenbach S.J., Prepòsit General de la Companyia de Jesús, un elenc de proposicions errònies o perilloses trobades en els llibres citats.

En les mes de març de 2005, el P. Jon Sobrino va enviar a la Congregació una "*Resposta al text de la Congregació per a la Doctrina de la Fe*", la qual fou examinada en la Sessió Ordinària del 23 de novembre de 2005. Es va constatar que, encara que en alguns punts l'Autor havia matisat parcialment el seu pensament, la *Resposta* no resultava satisfactòria, ja que, en substància, romanien els errors que havien donat lloc a l'enviament de l'elenc de proposicions ja esmentat. Així doncs, tot i que la preocupació de l'Autor per la sort dels pobres és encomiable, la Congregació per a la Doctrina de la Fe es veu obligada a indicar que les esmentades obres del P. Sobrino presenten, en alguns punts, notables discrepàncies amb la fe de l'Església.

Es va decidir, per tant, de publicar la present *Notificació*, per poder oferir als fidels un criteri de judici segur, fundat en la doctrina de l'Església, sobre les afirmacions dels llibres citats o d'altres publicacions de l'Autor. Cal notar que, en algunes ocasions, les proposicions errònies se situen en contextos en què es troben altres expressions que semblen contradir-les¹, però no per això poden justificar-se. La Congregació no pretén jutjar les intencions subjectives de l'Autor, però té el deure de cridar l'atenció sobre certes proposicions que no són conformes amb la doctrina de l'Església. Les dites proposicions es refereixen a: 1) els pressupostos metodològics enunciat per l'Autor, en els que fonamenta la seva reflexió teològica, 2) la divinitat de Jesucrist, 3) l'encarnació del Fill de Déu, 4) la relació entre Jesucrist i el Regne de Déu, 5) l'autoconsciència de Jesucrist i 6) el valor salvífic de la seva mort.

I. Pressupostos metodològics

2. En el seu llibre *Jesucrist alliberador*, el P. Jon Sobrino afirma: “La cristologia llatino-americana [...] determina que el seu lloc, com a realitat substancial, són els pobres d’aquest món, i aquesta realitat és la que ha d’estar present i transir qualsevol lloc categorial on es du a terme” (p. 47). I afegeix: “Els pobres qüestionen, dins la comunitat, la fe cristològica i li ofereixen la seva direcció fonamental” (p. 50); l’“Església dels pobres és [...] el lloc eclesial de la cristologia, per ser una *realitat* configurada pels pobres” (p. 51). “El lloc social és, doncs, allò més decisiu per a la fe i per configurar el mode de *pensar* cristològic i, alhora, exigeix i facilita la ruptura epistemològica” (p. 52).

Fins i tot, reconeixent l’estimació que mereix la preocupació pels pobres i pels oprimits en les citades frases, aquesta “Església dels pobres” se situa a l’espai que correspon al lloc teològic fonamental que és la fe de l’Església; on només troba la justa col·locació epistemològica qualsevol altre lloc teològic.

El lloc eclesial de la cristologia no pot ser la “Església dels pobres” sinó la fe apostòlica transmesa per l’Església a totes les generacions. El teòleg, per la seva vocació particular a l’Església, ha de tenir constantment present que la teologia és ciència de la fe. Altres punts de partença de qualsevol reflexió teològica tenen el risc de l’arbitrarietat i acabaran per desvirtuar els continguts de la mateixa fe².

3. La manca de l’atenció deguda a les fonts, malgrat que l’Autor afirma que les considera “normatives”, donen lloc als problemes concrets de la seva teologia als quals ens referirem més endavant. En particular, les afirmacions del Nou Testament sobre la divinitat de Crist, la seva consciència filial i el valor salvífic de la seva mort, de fet, no reben sempre l’atenció deguda. Aquestes qüestions es tractaran en els apartats successius.

És igualment sorprenent com l’Autor tracta els grans concilis de l’Església antiga, que, segons ell, s’haurien allunyat progressivament dels continguts del Nou Testament. Així, per exemple, s’afirma: “Aquests textos són útils teològicament, a més de normatius, però són també limitats i fins i tot perillosos, com avui es reconeix sense dificultat” (*La fe*, 405-406). De fet, cal reconèixer el caràcter limitat de les formulacions dogmàtiques, que no expressen ni poden expressar tot el que es conté en els misteris de la fe, i han de ser interpretades a la llum de la Sagrada Escripura i la Tradició. Però no té cap fonament parlar de la perillositat de les dites fórmules, en ser interpretacions autèntiques de la dada revelada.

El desenvolupament dogmàtic dels primers segles de l’Església, inclosos els grans concilis, és considerat pel P. Sobrino com ambigu i, a més, negatiu. L’Autor no nega el caràcter normatiu de les formulacions dogmàtiques, però, en conjunt, no els reconeix més valor que en l’àmbit cultural on van néixer. No té en compte el fet que el subjecte *trans-temporal* de la fe és l’Església creient i que els pronunciaments dels primers concilis han estat acceptats i viscuts per tota la comunitat eclesial. L’Església continua professant el Credo que va sorgir dels Concilis de Nicea (any 325) i de Constantinoble (any 381). Els primers quatre concilis ecumènics són acceptats per la gran majoria de les Esglésies i comunitats eclesials d’orient i occident. Si es van usar els termes i els conceptes de la cultura del seu temps no va ser pas per

adaptar-se a ella. Els concilis no van significar una hel·lenització del Cristianisme, sinó més aviat el contrari. Amb la inculturació del missatge cristià la mateixa cultura grega va patir una transformació des de dins i va poder convertir-se en instrument per a l'expressió i la defensa de la veritat bíblica.

II. La divinitat de Jesucrist

4. Diverses afirmacions de l'Autor tendeixen a disminuir l'abast dels passatges del Nou Testament on s'afirma que Jesús és Déu: "Jesús està íntimament lligat a Déu, amb la qual cosa la seva realitat caldrà expressar-la d'alguna forma com a realitat que és *de Déu* (cf. *Jn* 20,28)" (*La fe*, 216). En referència a *Jn* 1,1 escriu: "En el text de Joan, [...] d'aquest *logos* no es diu encara, en sentit estricte, que sigui Déu (consubstancial al Pare), però d'ell s'afirma quelcom que serà molt important per arribar a aquesta conclusió, la seva pre-existència, la qual cosa no connota quelcom purament temporal, sinó que diu relació amb la creació i relaciona al *logos* amb l'acció específica de la divinitat" (*La fe*, 469). Segons l'Autor, en el Nou Testament no s'afirma clarament la divinitat de Jesús, sinó que només s'estableixen els presupostos per a això: "En el Nou Testament [...] hi ha expressions que, en germen, portaran a la confessió de fe en la divinitat de Jesús" (*La fe*, 468-469). "En els començaments no es va parlar de Jesús com a *Déu* ni menys encara de la *divinitat* de Jesús, la qual cosa només va succeir després de molt temps d'explicació creient, gairebé amb tota probabilitat després de la caiguda de Jerusalem" (*La fe*, 214).

Sostenir que en *Jn* 20,28 s'afirma que Jesús és "*de Déu*" és un error evident, puig en aquest passatge se l'anomena "Senyor" i "Déu". Igualment, en *Jn* 1,1 es diu que el *Logos* és Déu. En molts altres textos es parla de Jesús com a Fill i com a Senyor³. La divinitat de Jesús ha estat objecte de la fe de l'Església des del començament, molt abans que en el Concili de Nicea es proclamés la seva consubstancialitat amb el Pare. El fet que no s'usi aquest terme no significa que no s'afirmi la divinitat de Jesús en sentit estricte, ben al contrari del que l'Autor sembla insinuar.

Amb les seves assercions que la divinitat de Jesús ha estat afirmada només després de molt temps de reflexió creient i que en el Nou Testament es troba només "en germen", l'Autor evidentment tampoc la nega, però no l'afirma amb la deguda claredat i dona peu a la sospita que el desenvolupament dogmàtic, que revesteix segons ell característiques ambigües, ha arribat a aquesta formulació sense una continuïtat clara amb el Nou Testament.

La divinitat de Jesús, emperò, està clarament testificada als passatges del Nou Testament als quals ens hem referit. Les nombroses declaracions conciliars, en aquest sentit,³ es troben en continuïtat amb tot allò que en el Nou Testament s'afirma de manera explícita i no sols "en germen". La confessió de la divinitat de Jesucrist és un punt absolutament essencial de la fe de l'Església des dels seus orígens i es troba testificada ja en el Nou Testament.

III. L'encarnació del Fill de Déu

5. Escriu el P. Sobrino: “Des d’una perspectiva dogmàtica ha d’afirmar-se, i amb tota radicalitat, que el Fill (la segona persona de la Trinitat) assumeix tota la realitat de Jesús, i encara que la fórmula dogmàtica mai explica prou el fet d’aquest ser afectat per tot allò humà, la tesi és radical: el Fill experimenta la humanitat, la vida, el destí i la mort de Jesús” (*Jesucrist*, 308).

En aquest passatge, l’Autor estableix una distinció entre el Fill i Jesús que suggereix al lector la presència de dos subjectes en Crist: el Fill assumeix la realitat de Jesús; el Fill experimenta la humanitat, la vida, el destí i la mort de Jesús. No queda prou clar que el Fill és Jesús i que Jesús és el Fill. Segons el to literal d’aquestes frases, el P. Sobrino reflecteix l’anomenada teologia de l’*homo assumptus*, que resulta incompatible amb la fe catòlica la qual afirma la unitat de la persona de Jesucrist en les dues natures, divina i humana, segons les formulacions dels Concilis de Efes⁵ i sobretot de Calcedònia, quan diu: “...ensenyem que cal confessar a un sol i mateix Fill i Senyor nostre Jesucrist: perfecte en la divinitat i perfecte en la humanitat; veritable Déu i veritable home d’ànima racional i cos; consubstancial amb el Pare segons la divinitat, i consubstancial amb nosaltres segons la humanitat, en tot semblant a nosaltres excepte en el pecat (cf. *Heb* 4,15), engendrat del Pare abans del segle segons la divinitat, i en els últims dies, per nosaltres i per la nostra salvació, engendrat de Maria Verge, la mare de Déu, segons la humanitat; que s’ha de reconèixer a un sol i mateix Crist Senyor, Fill unigènit en dues naturaleses, sense confusió, sense canvi, sense divisió, sense separació”⁶. De la mateixa manera es va expressar el Papa Pius XII en l’encíclica *Sempiternus Rex*: “...el Concili de Calcedònia, de perfecte acord amb el de Efes, afirma clarament que l’una i l’altre naturalesa del nostre Redemptor conflueixen “en una sola persona i subsistència”, i prohibeix posar en Crist dos individus, de manera que es posés al costat del Verb un cert “home assumit”, amo i senyor de la seva total autonomia”⁷.

6. Una altra dificultat, en la visió cristològica del P. Sobrino, deriva de la seva insuficient comprensió de la *communicatio idiomatum*. En efecte, segons ell, “la comprensió adequada de la *communicatio idiomatum*” seria la següent: “allò humà limitat es predica de Déu, però allò diví il·limitat no es predica de Jesús” (*La fe*, 408; cf. 500).

En realitat, la unitat de la persona de Crist “en dues naturaleses”, afirmada pel Concili de Calcedònia, té com a conseqüència immediata l’anomenada *communicatio idiomatum*, és a dir, la possibilitat de referir les propietats de la divinitat a la humanitat i viceversa. En virtut d’aquesta possibilitat, ja el Concili de Efes va definir que Maria era *theotókos*: “Si algú no confessa que l’Emmanuel és en veritat Déu i que, per això, la santa Verge és mare de Déu, puig va donar a llum segons la carn al Verb de Déu fet carn, sigui anatema”⁸. “Si algú atribueix a dues persones o a dues hipòstasis les expressions contingudes en els escrits evangèlics i apostòlics, o dites sobre Crist pels sants o per ell mateix sobre si mateix, i unes les atribueix a l’home, considerat pròpiament com diferent del Verb de Déu, i altres, com dignes de Déu només al Verb de Déu Pare, sigui anatema”⁹. Com fàcilment es dedueix d’aquests textos, la “comunicació d’idiomes” s’aplica en ambdós sentits: allò humà es predica de Déu i allò diví de l’home. Ja el Nou Testament afirma que Jesús és Senyor¹⁰, i que totes les coses

han estat creades per mitjà d'ell¹¹. En el llenguatge cristià és possible dir, i es diu per exemple, que Jesús és Déu, que és creador i omnipotent. I el Concili de Efes va sancionar l'ús d'anomenar Maria mare de Déu. No és, doncs, correcte dir que no es predica de Jesús allò diví il·limitat. Aquesta afirmació de l'Autor seria comprensible només en el context de la cristologia de l'*homo assumptus* en la qual no resulta clara la unitat de la persona de Jesús: és evident, aleshores, que no es podrien predicar d'una persona humana els atributs divins. Però aquesta cristologia no és en absolut compatible amb l'ensenyament dels Concilis d'Efes i Calcedònia sobre la unitat de la persona en dues naturaleses. La comprensió de la *communicatio idiomatum* que l'Autor presenta revela, per tant, una concepció errònia del misteri de l'encarnació i de la unitat de la persona de Jesucrist.

IV. Jesucrist i el Regne de Déu

7. El P. Sobrino desenvolupa una visió peculiar sobre la relació entre Jesús i el Regne de Déu. Es tracta d'un punt d'especial interès a les seves obres. Segons l'Autor, la persona de Jesús, com a mitjancer, no es pot absolutitzar, sinó que s'ha de contemplar en la seva relacionalitat vers el Regne de Déu, que és considerat evidentment quelcom diferent de Jesús mateix: "Aquesta relacionalitat històrica l'analitzarem després en detall, però diguem ara que aquest recordatori és important [...] quan s'absolutitza el mitjancer Crist i s'ignora la seva relacionalitat constitutiva vers la mediació, el regne de Déu" (*Jesucrist*, 32). "Abans de tot, cal distingir entre mitjancer i mediació de Déu. El regne de Déu, formalment parlant, no és altra cosa que la realització de la voluntat de Déu per a aquest món, i d'això en diem *mediació*. A aquesta mediació [...] hi ha associada una persona (o grup) que l'anuncia i inicia, i d'això en diem *mitjancer*. En aquest sentit, es pot i cal dir que, segons la fe, ja ha aparegut el mitjancer definitiu, últim i escatològic del regne de Déu: Jesús [...]. Des d'aquesta perspectiva, es poden entendre les belles paraules d'Orígens quan anomena Crist l'*autobasileia de Déu*, el regne de Déu en persona, paraules importants que descriuen bé la ultimitat del mitjancer personal del regne, però perilloses si volen adequar Crist amb la realitat del regne" (*Jesucrist*, 147). "Mitjancer i mediació es relacionen, doncs, essencialment, però no són el mateix. Sempre hi ha un Moisès i una terra promesa, un Monsenyor Romero i una justícia anhelada. Ambdues coses, juntes, expressen la totalitat de la voluntat de Déu, però no són el mateix" (*Jesucrist*, 147). D'altra banda, la condició de mitjancer a Jesús li ve només de la seva humanitat: "La possibilitat de ser mitjancer no li ve, doncs, a Crist d'una realitat *afegida* a allò humà, sinó que li ve de l'exercici d'allò humà" (*La fe*, 253).

L'Autor afirma certament l'existència d'una relació especial entre Jesucrist (*mitjancer*) i el Regne de Déu (*mediació*), en quant Jesús és el mitjancer definitiu, últim i escatològic del Regne. Però als passatges citats, Jesús i el Regne es distingeixen de tal manera que el vincle entre ambdós resulta privat del seu contingut peculiar i de la seva singularitat. No s'explica correctament el nexa essencial existent entre el *mitjancer* i la *mediació*, per usar les seves mateixes paraules. A més a més, en afirmar-se que la possibilitat de ser mitjancer li ve a Crist de l'exercici d'allò humà s'exclou que la seva condició de Fill de Déu tingui rellevància per a la seva missió mitjancera.

No n'hi ha prou parlar d'una connexió íntima o d'una relació constitutiva entre Jesús i el Regne o d'una "ultimitat del mitjancer", si aquest ens remet a quelcom diferent d'ell mateix. Jesucrist i el Regne, en un cert sentit, s'identifiquen: en la persona de Jesús, el Regne ja s'ha fet present. Aquesta identitat està ben clara des de l'època patristica¹². El Papa Joan Pau II afirma en l'encíclica *Redemptoris Missio*: "La predicació de l'Església primitiva s'ha centrat en l'anunci de Jesucrist, amb qui s'identifica el Regne de Déu"¹³. "Crist no sols ha anunciat el Regne, sinó que en ell el Regne mateix s'ha fet present i s'ha acomplert"¹⁴. "El Regne de Déu no és un concepte, una doctrina, un programa [...], sinó que és sobre tot *una persona* que té el rostre i el nom de Jesús de Natzaret, imatge del Déu invisible. Si es separa el Regne de Jesús, ja no es té el Regne de Déu revelat per ell"¹⁵.

D'altra banda, la singularitat i unitat de la mediació de Crist ha estat sempre afirmada a l'Església. Gràcies a la seva condició de "Fill unigènit de Déu", és "l'auto-revelació definitiva de Déu"¹⁶. Per això, la seva mediació és única, singular, universal i insuperable: "...es pot i s'ha de dir que Jesucrist té, per al gènere humà i la seva història, un significat i un valor singular i únic, propi només d'ell, exclusiu, universal i absolut. Jesús és, en efecte, el Verb de Déu fet home per a la salvació de tots"¹⁷.

V. La autoconsciència de Jesucrist

8. El P. Sobrino afirma, tot citant a L. Boff, que "Jesús va ser un extraordinari creient i va tenir fe. La fe va ser el mode d'existir de Jesús" (*Jesucrist*, 203). I pel seu compte, afegeix: "Aquesta fe descriu la totalitat de la vida de Jesús" (*Jesucrist*, 206). L'Autor justifica la seva posició adduint al text d'*Heb* 12,2: "En forma lapidària la carta [als Hebreus] diu amb una claredat que no té paral·lel en el Nou Testament que Jesús es va relacionar amb el misteri de Déu en la fe. Jesús és el que ha viscut originàriament i en plenitud la fe (12,2)" (*La fe*, 256). I afegeix encara: "Pel que toca a la fe, Jesús és presentat, en vida, com un creient com nosaltres, germà en la fe teològica, ja que no se li va estalviar l'haver de passar per ella. Però és presentat també com el germà gran, perquè va viure la fe originàriament i en plenitud (12,2). I és el model, aquell en qui hem de tenir els ulls fixos per viure la nostra pròpia fe" (*La fe*, 258).

La relació filial de Jesús amb el Pare, en la seva singularitat irrepètible, no apareix prou clara als passatges citats; més encara, aquestes afirmacions porten més aviat a excloure-la. Considerant el conjunt del Nou Testament, no es pot sostenir que Jesús sigui "un creient com nosaltres". En l'evangeli de Juan es parla de la "visió" del Pare per part de Jesús: "Aquell que ha vingut de Déu, aquest ha vist el Pare"¹⁸. Igualment la intimitat única i singular de Jesús amb el Pare es troba testificada en els evangelis sinòptics¹⁹.

La consciència filial i messiànica de Jesús és la conseqüència directa de la seva ontologia de Fill de Déu fet home. Si Jesús fos un creient com nosaltres, encara que de manera exemplar, no podria ser el revelador vertader que ens mostra el rostre del Pare. Són evidents les connexions d'aquest punt amb tot el que s'ha dit en el n. IV sobre la relació de Jesús amb el Regne, i es dirà a continuació en el n. VI sobre el valor salvífic que Jesús va atribuir a la seva mort. En la reflexió de l'Autor desapareix, de fet, el caràcter únic de la mediació i de la

revelació de Jesús que, d'aquesta manera, queda reduït a la condició de revelador que podem atribuir als profetes o als místics.

Jesús, el Fill de Déu fet carn, gaudeix d'un coneixement íntim i immediat del seu Pare, d'una "visió" que certament va més enllà de la fe. La unió hipostàtica i la seva missió de revelació i redempció requereixen la visió del Pare i el coneixement del seu pla de salvació, tal com indiquen els textos evangèlics ja citats.

Aquesta doctrina ha estat expressada en diversos textos magisterials dels últims temps: "Aquell amorosíssim coneixement que, des del primer moment de la seva encarnació, el Redemptor diví va tenir de nosaltres, està per sobre de tot l'abast escrutador de la ment humana, en virtut d'aquella visió beatífica de què va gaudir tot just acollit al si de la mare de Déu"²⁰.

Amb una terminologia una mica diversa, el Papa Joan Pau II insisteix també en la visió del Pare: "Fixa [Jesús] els seus ulls en el Pare. Precisament pel coneixement i l'experiència que només ell té de Déu, fins i tot en aquest moment de foscor veu nítidament la gravetat del pecat i pateix per això. Només ell, que veu el Pare i el gaudeix plenament, valora profundament què significa resistir, amb el pecat, al seu amor"²¹.

També el *Catecisme de l'Església Catòlica* parla del coneixement immediat que Jesús té del Pare: "Aquest és, en primer lloc, el cas del coneixement íntim i immediat que el Fill de Déu fet home tenia del seu Pare"²². "Per la seva unió amb la Saviesa divina en la persona del Verb encarnat, el coneixement humà del Crist tenia la plenitud de la ciència dels designis eterns que havia vingut a revelar"²³.

La relació de Jesús amb Déu no s'expressa prou bé només dient que era un creient com nosaltres. Ans al contrari, és precisament la intimitat i el coneixement directe i immediat que ell té del Pare el que li permet revelar als homes el misteri de l'amor diví. Només així ens pot introduir en ell.

VI. El valor salvífic de la mort de Jesús

9. Algunes afirmacions del P. Sobrino fan pensar que, segons ell, Jesús no ha atribuït a la seva mort un valor salvífic: "Diguem, de bon començament, que el Jesús històric no va interpretar la seva mort de manera salvífica, segons els models soteriològics que, després, va elaborar el Nou Testament: sacrifici expiatori, satisfacció vicària [...]. En altres paraules, no hi ha dades per pensar que Jesús atorgués un sentit absolut transcendent a la seva pròpia mort, com va fer després el Nou Testament" (*Jesu crist*, 261). "En els textos evangèlics no es pot trobar inequívocament el significat que Jesús va atorgar a la seva pròpia mort" (*ibidem*). "...podem dir que Jesús va a la mort amb confiança i la veu com l'últim acte de servei, més aviat a la manera d'exemple eficaç i motivant pels altres que no pas a la manera de mecanisme de salvació pels altres. Ser fidel fins al final, això és ser humà" (*Jesu crist*, 263).

En un primer moment, l'afirmació de l'Autor sembla limitada, en el sentit que Jesús no hauria atribuït un valor salvífic a la seva mort segons les categories que després va usar el Nou Testament. Però tot seguit s'afirma que no hi ha dades per pensar que Jesús atorgués un sentit absolut transcendent a la seva pròpia mort. Es diu tan sols que va a la mort amb confiança i li

atribueix un valor d'exemple motivant pels altres. D'aquesta manera, els nombrosos passatges del Nou Testament que parlen del valor salvífic de la mort de Crist²⁴ resulten privats de tota connexió amb la consciència de Crist durant la seva vida mortal. No es prenen degudament en consideració els passatges evangèlics en què Jesús atribueix a la seva mort un significat d'ordre salvífic; en particular *Mc* 10,45²⁵: “el Fill de l'home no ha vingut a ser servit, sinó a servir i a donar la seva vida com a rescat per tothom”; i les paraules de la institució de l'eucaristia: “Aquesta és la meua sang de l'aliança, vessada per tothom”²⁶. De nou apareix aquí la dificultat a la qual s'ha fet esment abans sobre l'ús que el P. Sobrino fa del Nou Testament. Les dades neotestamentàries deixen pas a una hipotètica reconstrucció històrica que és errònia.

10. Però el problema no es redueix a la consciència amb què Jesús hauria afrontat la seva mort i al significat que ell li hauria donat. El P. Sobrino exposa també el seu punt de vista respecte al significat soteriològic que s'ha d'atribuir a la mort de Crist: “Allò salvífic consisteix en el fet que ha aparegut sobre la terra el que Déu vol que sigui l'ésser humà [...]. El Jesús fidel fins a la creu és llavors salvació, almenys en aquest sentit: és revelació de l'homo verus, és a dir, d'un ésser humà en què resultaria que es compleixen tàcticament les característiques d'una vertadera natura humana [...]. El fet mateix que s'hagi revelat allò *humà ver-tader* contra tota expectativa, és ja bona notícia, i per això, és ja en si mateix salvació [...]. Segons això, la creu de Jesús com a culminació de tota la seva vida pot ser compresa salvíficament. Aquesta eficàcia salvífica es mostra més aviat a la manera de la causa exemplar que de la causa eficient. Però això no treu que no sigui eficaç [...]. No es tracta, doncs, de causalitat eficient, sinó de causalitat exemplar” (*Jesucrist*, 293-294).

Per descomptat, cal concedir tot el seu valor a l'eficàcia de l'exemple de Crist que el Nou Testament esmenta explícitament²⁷. És una dimensió de la soteriologia que no s'ha d'oblidar. Emperò, no es pot reduir l'eficàcia de la mort de Jesús a l'exemple, o, segons les paraules de l'Autor, a l'aparició de l'*homo verus*, fidel a Déu fins a la creu. El P. Sobrino usa en el text citat expressions com “almenys” i “més aviat”, que semblen deixar la porta oberta a d'altres consideracions. Al final, però, aquesta porta es tanca amb una explícita negació: no es tracta de causalitat eficient, sinó de causalitat exemplar. La redempció sembla reduir-se a l'aparició de l'*homo verus*, manifestat en la fidelitat fins a la mort. La mort de Crist és *exemplum* i no *sacramentum* (do). La redempció es redueix al moralisme. Les dificultats cristològiques, observades ja en relació amb el misteri de l'encarnació i la relació amb el Regne, afloren aquí novament. Només la humanitat entra en joc, no el Fill de Déu fet home per nosaltres i per la nostra salvació. Les afirmacions del Nou Testament, de la Tradició i del Magisteri de l'Església sobre l'eficàcia de la redempció i de la salvació operades per Crist no poden reduir-se al bon exemple que ell ens ha donat. El misteri de l'encarnació, mort i resurrecció de Jesucrist, el Fill de Déu fet home, és la font única i inesgotable de la redempció de la humanitat, que es fa eficaç a l'Església mitjançant els sacraments.

Afirma el Concili de Trento, en el Decret sobre la justificació: “...el Pare celestial, “Pare entrançable i Déu de tot consol” (2 *Cor* 1,3), quan va arribar la benaurada “plenitud dels temps” (*Ef* 1,10; *GAL* 4,4) va enviar als homes el seu Fill Crist Jesús [...], tant per redimir els jueus

“que vivien sota la llei” (*Gal 4,5*) com perquè “els pagans que no cercaven de ser justos, Déu els ha donat la justícia” (*Rom 9,30*) i tots “rebessin la condició de fills” (*Gal 4,5*). “Déu ha decidit que Jesucrist, amb la seva sang, fos instrument de perdó per mitjà de la fe” (*Rom 3,25*), “pels nostres pecats, i no tan sols pels nostres, sinó els de tot el món” (*1Jn 2,2*)²⁸.

S’afirma, a més, en el mateix decret, que la causa meritòria de la justificació és Jesús, Fill unigènit de Déu, “el qual, “quan encara érem enemics” (*Rom 5,10*), “ens ha estimat amb un amor tan gran” (*Ef 2,4*) que ens va merèixer la justificació per la seva santíssima passió a l’arbre de la creu, i va satisfer per nosaltres a Déu Pare”²⁹.

El Concili Vaticà II ensenya: “El Fill de Déu, assumida la natura humana, vencé la mort amb la seva mort i resurrecció, i així va redimir l’home i el va transformar en una nova criatura (cf. *Gal 6,15; 2Cor 5,17*). Efectivament, comunicant el seu Esperit als seus germans, cridats d’entre totes les nacions, els ha constituït místicament com el seu Cos. En aquest Cos la vida del Crist es comunica als creients, els quals per mitjà dels sagraments s’uneixen d’una manera profunda i ben real al Crist sofrent i glorificat”³⁰.

El *Catecisme de l’Església Catòlica* indica al seu torn: “Aquest disseny diví de salvació per la mort del “Servent, el Just” (*Is 53, 11*) les Escriptures l’havien anunciat per endavant com un misteri de Redempció universal, és a dir, de rescat, que allibera els homes de l’esclavitud del pecat. Sant Pau professa, en una confessió de fe que deia haver “rebut” (*1Cor 15, 3*), que “el Crist ha mort pels nostres pecats, segons les Escriptures. La mort redemptora de Jesús dona compliment, en particular, a la profecia del Servidor sofrent. Jesús mateix va presentar el sentit de la seva vida i de la seva mort a la llum del Servidor sofrent”³¹.

Conclusió

11. La teologia neix de l’obediència a l’impuls de la veritat que tendeix a comunicar-se i de l’amor que desitja conèixer cada vegada millor aquell que estima, Déu mateix, la bondat del qual hem reconegut en l’acte de fe³². Per això, la reflexió teològica no pot tenir una altra matriu que la fe de l’Església. Només a partir de la fe eclesial, el teòleg pot adquirir, en comunió amb el Magisteri, una intel·ligència més profunda de la paraula de Déu continguda en l’Escriptura y transmesa per la Tradició viva de l’Església³³.

La veritat revelada per Déu mateix en Jesucrist, i transmesa per l’Església, constitueix, doncs, el principi normatiu últim de la teologia³⁴, i cap altra instància pot superar-la. En la seva referència a aquesta deu perenne, la teologia és font d’autèntica novetat i llum per als homes de bona voluntat. Per aquest motiu, la investigació teològica donarà fruits tant més abundants i madurs, per al bé de tot el poble de Déu i de tota la humanitat, com més s’insereixi en el corrent viu que, gràcies a l’acció de l’Esperit Sant, procedeix dels apòstols i que ha estat enriquida amb la reflexió creient de les generacions que ens han precedit. És l’Esperit Sant qui introdueix l’Església en la plenitud de la veritat³⁵, i només en la docilitat a aquest “Do que ve de dalt” la teologia és realment eclesial i està al servei de la veritat.

La finalitat de la present *Notificació* és, precisament, fer notar tots els fidels la fecunditat d’una reflexió teològica que no té por a desenvolupar-se dins el fluxe vital de la Tradició eclesial.

El Summe Pontífex Benet XVI, durant l'Audiència concedida al sotasignant Cardenal Prefecte el 13 d'octubre de 2006, ha aprovat la present Notificació, decidida en la Sessió Ordinària del Dicasteri, i ha ordenat que sigui publicada.

Signada a Roma, en el seu de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, el 26 de novembre de 2006, Festa de N. S. Jesucrist, Rei de l'Univers.

William Cardenal LLEVADA *Prefecte.*

Angelo AMATO, SDB Arquebisbe titular de Sila. *Secretari.*

-
- 1 Cf. p. ex. *infra* el n. 6.
2 Cf. Conc. Vaticà II, Decr. *Optatam Totius*, 16; Joan Pau II, Carta Enc. *Fides et Ratio*, 65: AAS 91 (1999), 5-88.
3 Cf. Cf. *1Tes* 1,10; *Flp* 2,5-11; *1Cor* 12,3; *Rom* 1,3-4; 10,9; *Col* 2,9, etc..
4 Cf. els Concilis de Nicea, DH 125; Constantino-ble, DH 150; Efes, DH 250-263; Calcedònia DH 301-302.
5 Cf. DH 252-263.
6 Cf. DH 301.
7 PIUS XII, Carta Enc. *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951), 638; DH 3905.
8 Conc. De Efes, *Anathematismi Cyrilli Alex.*, DH 252.
9 *Ibidem*, DH 255.
10 *1Cor* 12, 3; *Flp* 2,11.
11 Cf. *1Cor* 8, 6.
12 Cf. Origenis, *In Mt. Hom.*, 14,7; Tertulià, *Adv. Marcionem*, IV 8; Hilario de Poitiers, *Com. 'In' Mt.* 12,17.
13 Joan Pau II, Carta Enc. *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.
14 *Ibidem*, 18.
15 *Ibidem*.
16 *Ibidem*,5.
17 Congregació per a la Doctrina de la Fe, Declaració *Dominus Iesus*, 15: AAS 92 (2000), 742-765.
18 *Jn* 6,46; cf. També *Jn* 1,18.
19 Cf. *Mt.* 11,25-27; *Lc* 10,21-22.
20 Pius XII, Carta Enc. *Mystici Corporis*, 75: AAS 35 (1943) 230; DH 3812.
21 Joan Pau II, Carta Apost. *Novo Millennio Ineunte*, 26: AAS 93 (2001), 266-309.
22 *Catecisme de l'Església Catòlica*, 473.
23 *Catecisme de l'Església Catòlica*, 474.
24 Cf. P. Ex. *Rom* 3,25; *2Cor* 5,21; *1Jn* 2,2 etc.
25 Cf. *Mt* 20,28.
26 *Mc.* 14,24; cf. *Mt* 26,28; *Lc* 22,20.
27 Cf. *Jn* 13,15; *1Pe* 2,21.
28 Conc. Trento, Decr. *De justificatione*, DH 1522.
29 *Ibidem*, DH 1529, cf. DH 1560.
30 Conc Vaticà II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 7.
31 *Catecisme de L'Església Catòlica*, 601.
32 Congregació per a la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, 7: AAS 82 (1990), 1550-1570.
33 Cf. *Ibidem*, 6.
34 Cf. *Ibidem*, 10.
35 Cf. *Jn* 16,13.

COMENTARI A LA NOTIFICACIÓ

1. SOBRE ELS "PRESSUPOSTOS METODOLÒGICS"

1.1. Afirmacions de Sobrino

La Notificació discuteix aquestes: *a*) que els pobres com a *realitat substancial són el lloc de la cristologia (l'latino-americana)* que ha d'estar present en qualsevol lloc concret on aquesta es realitzi (p. 47). *b*) Això significa que "els pobres qüestionen i ofereixen una direcció fonamental (p. 50)". *c*) Que ells són "lloc eclesial de la cristologia". *d*) I que "el lloc social és, doncs, el més decisiu per a la fe, el més decisiu per a configurar el mode de pensar cristològic, i el que exigeix i facilita la ruptura epistemològica" (p. 52).

1.2. Explicació d'aquestes afirmacions

En primer lloc, ens sembla que aquestes afirmacions no fan més que erigir en principi de coneixement teològic cinc ensenyaments del Nou Testament:

1. *Els pobres són els propietaris del projecte de Déu ("d'ells és el Regne" Lc 6, 20).* És per això que sant Ignasi de Loiola escrivia: "Els escollits, amics seus,

començant per la seva santíssima Mare i els apòstols,... habitualment foren pobres... Són tan grans els pobres en la presència divina que fou principalment per a ells que Jesucrist fou enviat a la terra... I els va preferir tant als rics, que Jesucrist va elegir tot el santíssim col·legi d'entre els pobres, vivint i conversant amb ells, deixant-los com a prínceps de la seva Església, constituint-los com a *jutges sobre les dotze tribus d'Israel, és a dir, de tots els fidels.* Els pobres seran els seus *assessors.* Tan enaltit és el seu estat" (*Carta de St. Ignasi a la comunitat de Pàdua*). No sembla, doncs, que aquells que Jesús anomena propietaris del Regne, i sant Ignasi assessors de Déu, hagin de ser males claus d'interpretació de la fe per a un teòleg; si més no, serien una clau hermenèutica millor que aquells de qui es diu en l'evangeli: "ai de vosaltres, els rics!".

2. *Trobar-se amb el pobre és el lloc decisiu per a trobar-se amb Déu.* Les paraules "a Mi m'ho vau fer" no es dirigeixen a aquells que "feien miracles" o deixaren les seves places perquè s'hi prediqués, sinó a

aquells que van donar menjar al famolenc, van visitar el pres i al malalt, etc. (Mt 25, 31 ss.). Aquestes paraules, que decideixen sobre la sort última de l'home, no parlen d'una mera actitud ètica supererogatorià que mereix "ser apreciada", com escriu la Notificació, sinó d'un trobament amb Déu.

3. *Senyals per a reconèixer l'enviat de Déu són la bona notícia per als pobres, i l'esperança per a aquells que no en tenen* (els "coixos, cecs i sords" en el llenguatge messiànic Isaïes: Mt 11, 2ss.). Difícilment es podrà fer qualsevol reflexió sobre el Crist de Déu si es prescindeix d'aquests senyals que l'identifiquen.

4. *Els pobres i oprimits de la terra constitueixen avui els rostres del Crist crucificat*, segons ensenyà l'assemblea episcopal de Puebla, inaugurada per Joan Pau II el 1979 (nº 31 ss.). Per tant, si la teologia és una disciplina eclesial, i l'Església pot (ha de!) definir-se com l'"Església dels pobres" (Joan XXIII), sembla legítim projectar sobre ells quelcom de la teologia paulina de la Creu: "*mentre era enmig vostre, vaig decidir de no conèixer res més que Jesucrist, i encarar crucificat*". (1Co 2, 2). Tot i que es podria dir que aquesta afirmació paulina és polèmica i, en aquest sentit, unilateral, no pensem que es pugui prescindir d'ella en fer teologia. Una teologia al marge de la creu no seria cristiana, per bé que la creu no esgoti tota la temàtica de la teologia.

5. Tot això deriva del fet que la cristologia no és una simple reflexió metafísica sobre la possibilitat abstracta d'un Déu que es fa home, sinó que, a més i sobretot, és una reflexió sobre *el Déu humanat, el qual "essent ric es va fer pobre*

per nosaltres, per tal d'enriquir-nos amb la seva pobresa" (2Co 8, 9).

Prescindir de tots aquests principis bíblics d'hermenèutica cristològica seria donar la raó a l'acusació dels protestants que diuen que l'Església catòlica posa la paraula de Déu per dessota del seu magisteri. Aquesta acusació l'Església catòlica l'ha refusat moltes vegades, i estem absolutament segurs que la cúria romana tampoc no la comparteix.

6. Deixant ja el que fa referència al Nou Testament, abordem ara el tema dels llocs teològics, ben conegut en la tradició teològica almenys des de Melchor Cano (s. XVI). *Aquests llocs teològics són de diverses classes*: els uns són "propis", i poden ser fonamentals (com l'Esclitura, la Tradició i tota la mateixa Església) o interpretatius (com ara els Concilis, els Pares de l'Església i el Magisteri); altres són "derivats" (*alieni*), com ara la raó natural, la filosofia i la història (podeu veure el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 712-747). Si la història era ja un "lloc teològic" clàssic, no hi ha dubte que l'enorme ferida de la pobresa i la misèria configura avui el rostre de la història per a nosaltres. Melchor Cano hi afegia que pretendre fer teologia només des dels llocs anomenats en primer lloc era una "pia rusticitas" (com un analfabetisme pietós). Alguns teòlegs moderns hi afegiren encara altres llocs teològics, com ara l'art (així M.D. Chenu); i aquesta consideració fou recollida per Joan Pau II en la seva *Carta als artistes*.

7. Tots aquestes consideracions mostren que *és possible i cristià parlar dels pobres com a lloc teològic per a algunes cristologies*. De fet, expressions com "el

privilegi hermenèutic del pobres” o “l’autoritat de les víctimes” no són originàries de la teologia de l’alliberament, sinó de la teologia del món desenvolupat.

Però a aquestes dades teològiques s’hi afegeix avui que el 20% de la humanitat (situada en el món d’origen cristià) acapara més del 80% de les riqueses del planeta, relegant així a la pobresa i exclusió gairebé dues terceres parts de la població de la terra, es a dir, més de tres mil milions d’éssers humans que són fills de Déu i que els cristians professem que són “recapitulats en Crist”. Fins al segle XVIII les diferències entre el món més ric i el món dels pobres oscil·laven entre el doble i el triple; avui aquestes diferències es trobarien, segons diverses avaluacions, entre seixanta i noranta vegades més.

En aquestes condicions, que no han estat escollides per nosaltres sinó que ens imposa la realitat del món de Déu, fer teologia sense tenir-ho en compte o des d’una suposada neutralitat que no creuria necessari tenir-ho en compte, seria exposar-se a fer una teologia que pràcticament negaria els principis indicats. I això seria greu, perquè no podria ser entès pel poble fidel i produiria escàndol i descreït de l’Església

1.3. La crítica que la Notificació romana fa d’aquestes afirmacions

La CF desautoritza, en primer lloc, la confessió de Sobrino, al·legant que “el lloc eclesial de la cristologia no pot ser l’Església dels pobres, sinó la fe apostòlica transmesa per l’Església”; i dóna com a raó d’això que “la teologia és ciència de la fe”.

Argumenta, en segon lloc, que aquest fals lloc teològic dóna lloc a totes les acusacions que es troben en document.

I, finalment, es refereix ja en la introducció a tres d’aquestes acusacions (deixant les altres per als capítols següents). Aquestes tres serien: afirmar la perillositat de les fórmules dogmàtiques de la cristologia, cosa que “no tindria cap fonament”; a més, una consideració del desenvolupament dogmàtic com “ambigu ahora que negatiu”; i, com a conseqüència d’aquest desenvolupament, l’afirmació que es dóna una hel·lenització del cristianisme.

1.4. Comentari a aquestes crítiques

1. Compartim les afirmacions de la CF sobre la fe transmesa per l’Església com a lloc de la cristologia. Tanmateix no ens sembla que això pugui servir per a desautoritzar les afirmacions anteriors de Sobrino, ja que els dos grups d’afirmacions no són contradictoris, sinó que són allò que la lògica anomena “proposicions subcontràries”. No es contradiuen, perquè “l’eminent dignitat dels pobres en l’Església” (segons la coneguda frase del bisbe Bossuet) *forma part d’aquest lloc eclesial* de la cristologia. Llegides des d’aquesta dignitat eminent, les paraules de la CF sobre “l’apreci que mereix la preocupació de Sobrino pels pobres” podrien sonar a lloança despectiva.

D’altra banda, el terme ciència aplicada a la teologia no pot ser entès en un sentit unívoc (i no anàleg) amb les ciències matemàtiques o experimentals. Això equivaldria a privar la reflexió teològica de tota experiència espiritual i de tot allò que

suposa la “saviesa” –en contraposició al mer saber– convertint-la així en lletra morta que no vivifica. Això aniria contra el que el papa Gregori IX recomanava als teòlegs ja en segle XIII: que no es presentin com “barbollant sobre Déu”, sinó com “ensenyats per Déu” (*theodocti*, non *theophanti*, DH 824).

2. I si no hi ha contradicció en aquest punt entre la CF i Jon Sobrino, no es pot afirmar que “aquesta manca de l’atenció deguda a les fonts, tot i que l’autor afirma considerar-les normatives, doni lloc als problemes concrets de la seva teologia”. Més endavant analitzarem el que fa referència a la divinitat de Crist, la seva consciència i el valor de la seva mort, seguint la Notificació. Ara ens cenyirem només als problemes concrets que la CF indica com deficitaris en aquest primer capítol: “la manera com l’autor tracta els grans concilis que, segons ell, s’haurien allunyat progressivament dels continguts del Nou Testament”, i l’afirmació que els decrets conciliaris són “útils teològicament, a més de normatius, però són també perillosos, tal com avui es reconeix sense dificultat”.

En primer lloc, aquestes afirmacions de Sobrino no poden derivar de la seva particular condició llatino-americana, ja que són compartits per molts teòlegs del món desenvolupat i de l’Àsia. A més, per a l’estricta ortodòxia n’hi ha prou amb reconèixer que els diversos documents conciliaris són útils i teològicament normatius. Sobrino ho fa així, i aleshores no es veu per què hagi de ser condemnat a causa d’això, encara que hi afegeixi que són perillosos.

La mateixa CF reconeix, a més, que efectivament aquells textos són “limitats”,

perquè no expressen, ni poden expressar, els misteris de la fe.

3. Però, a més, creiem que pot afirmar-se que algunes fórmules conciliaris són avui perilloses, sense incórrer per això en cap falta de fidelitat a la fe de l’Església. I això per cinc raons.

3.1. En primer lloc perquè, com indicava Pascal, tot allò que és limitat es converteix en perillós quan es fa absolut i esdevé, no només normatiu, sinó *únic*. Ningú no pot pensar que a la fe només se li plantegin les preguntes i problemes que va haver d’afrontar en els sis primers segles del cristianisme, ja que, si fos així, la teologia, com a ciència de la fe, podria quedar-se reduïda a la ciència d’un museu.

3.2. En segon lloc, perquè, amb el temps, ha pogut canviar el significat de les paraules. Això va passar ja entre els segles II i V amb el terme grec “*hypóstasis*”, que primer fou condemnat, i després acceptat. I això és el que passa entre els dogmes cristològics i el llenguatge modern amb la paraula “persona”: afirmar que en Jesucrist només hi ha una sola persona, que és divina, porta normalment en la mentalitat moderna a creure que Jesús no tenia un psiquisme humà, que és el que avui defineix la persona. Això equivaldria a l’heretgia apol·linarista¹.

3.3. En tercer lloc, perquè un text sense el seu context es pot convertir en mer pretext. Ara bé, les actes del Concili de Calcedònia mostren que la seva fórmula es va aprovar contra les heretgies i no com una explicació absoluta de la identitat de Jesús. En efecte, les actes del Calcedonense permeten copsar que aquest recel sobre la perillositat de la fór-

mula el compartien ja molts dels Pares que, d'altra banda, l'acceptaven plenament: no volien que fos considerada ni com un credo o "símbol" de fe, ni com una "matemàtica de la fe". Aleshores es va demanar que no fos proposada com una fórmula de fe per al baptisme i per a la catequesi de preparació (i així ha perdurat en la nostra litúrgia baptismal), sinó com quelcom que era "reservat per als bisbes en la seva lluita contra les heretgies". Epifani de Pèrgam i 14 bisbes més escriuen al Papa sant Lleó que la fórmula de Calcedònia no era un "símbol de la fe" (o credo), sinó un "escut contra els heretges". I, més endavant, es va explicar que la fórmula s'havia d'entendre des d'un punt de vista "missioner i no aristotèlic" (*piscatorie, non aristotelice*, segons l'expressió que ens ha quedat). Aquesta era la manera d'evitar una excessiva hipoteca de la cristologia amb l'hel·lenisme². Que algunes d'aquestes opinions no aconseguissin una declaració oficial no impedeix que els qui les proposaven no estiguessin *enterament dintre de l'ortodòxia eclesial*.

3.4. En quart lloc, la dogmàtica conciliar pot resultar perillosa, si s'erigeix com la *totalitat de la cristologia*; perquè els concilis (que responien només a la pregunta pròpia de la saviesa grega sobre com

afirmar simultàniament humanitat i divinitat), prescindeixen d'altres ensenyaments del Nou Testament sobre l'encarnació i el seu caràcter kenòtic, el seu caràcter universal o recapitulador i el seu caràcter històric.

Val a dir: *a)* Que en l'encarnació concreta que hem conegut, Déu no només es va fer home, sinó que es va fer carn (Jn 1, 14), i aquesta paraula no coincideix en el seu significat amb "home", sinó que subratlla tots aquells aspectes del nostre ser homes que consideràrem indignes de la divinitat: es va anorrear, es va despullar de la seva condició divina i es va presentar "com un home qualsevol" (Fil 2, 6ss.). Oblidar aquest anorreament de Déu es enfosquir la revelació de la Seva completa solidaritat amb nosaltres.

b) A més, en l'encarnació que hem conegut "Déu es va unir d'alguna manera amb tots els homes", com ensenya el Vaticà II (GS 22), recuperant així un ensenyament patristic que veia en Jesucrist la "matriu" a través de la qual Déu es dona a tota la humanitat. D'aquesta faisó, l'encarnació no és només un privilegi exclusiu d'un de sol, sinó una abraçada de Déu amb tots els éssers humans.

Y finalment: *c)* atès que la dimensió històrica pertany a la nostra natura huma-

-
1. La CF cita en algun moment la *Sempiternus Rex* de Pío XII (1951); però omet el detall que aquesta encíclica va ser modificada des de la seva aparició a *L'Osservatore Romano* fins a la seva publicació definitiva en AAS: en el primer text condemnava els qui admetien en la humanitat del Crist un subjecte "almenys psicològic". El segon text, més imprecís, condemna els qui admeten un subjecte "sui iuris". Amb això el Papa no va voler entrar en al disputa entre el P. Galtier i P. Parente (que s'acusaven mútuament de nestorià i de monofisita).
 2. Veure *Acta conciliorum oecumenicorum*, II, 5, 48-90. Y A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, I, 765-67.; *Mit Ihm und in Ihm*, 283-300. Heus ací les expressions: "non est fidei symbolum sed sicut definitionem ad peremtionem nestorianae vesaniae" (ACO 5, 70). "Veluti scutum contra haereticos et non mathema fidei"; "nequaquam veluti mathema aut symbolum his que baptizantur tradimus sed ad bella hostium reservamus" (59).

na, –i Jesús era “perfectament home”– , Déu s’encarna de tal manera que ha de passar de ser Fill de Déu “segons la carn” a Fill de Déu “segons l’Esperit” (Rm 1, 1ss.), o ha d’arribar a la seva pròpia plenitud (*teleiosis*): la mateixa paraula que en Mt 5, 48 defineix la perfecció divina de Déu és utilitzada en el Nou Testament per a dir que Jesús –que era des d’un principi “empremta i resplendor del ser de Déu”– hagué d’arribar a la plenitud del seu ser (Hb 1,3 i 3, 10; 5, 9).

Aquests tres importantíssims ensenyaments no foren considerats per la dogmàtica conciliar, perquè no responien a la pregunta que es plantejava en els primers segles. Però excloure-les de la cristologia, convertint les fórmules conciliars d’asseratives en totalitzadores, portaria a una cristologia heterodoxa; i per això es pot dir des de la més seriosa ortodòxia que les fórmules conciliars, a més de vàlides i normatives, poden ser també perilloses. Però la perillositat de les fórmules dogmàtiques no està en elles mateixes, sinó en la lectura descontextualitzada que es faci d’elles i en el fet de tenir-les per criteri comprensiu de l’Escriptura, en lloc de fer al revés.

3.5. La Notificació insisteix que Sobrino, tot i reconeixent el caràcter normatiu dels primers concilis pel que fa a la cristologia, considera el seu desenvolupament com “ambigu i àdhuc negatiu”. Es tracta de l’ambigüitat que detectava en el Concili Vaticà I el cardenal J.H. Newman quan, sense deixar d’acceptar-lo, escrivia

que “altres concilis l’hauran de completar”³³, (cosa que efectivament va intentar fer el Vaticà II, completant la doctrina del primat del Papa amb la de la col·legialitat episcopal). I cal notar que Newman s’havia fet catòlic precisament per fidelitat al papat.

Això és una pràctica absolutament normal en la història de la teologia i del magisteri. S’acusa a Sobrino que “no té en compte el subjecte *transtemporal* de la fe que és l’Església creient”. Reconeixem que no entenem bé què vol dir aquesta expressió. L’Església no és un subjecte transtemporal, sinó perfectament temporal i, des de la seva temporalitat, obert a l’eternitat gràcies a la fe que professa i que els antics formulaven així amb admiració tot referint-se a l’Encarnació: “l’Etern s’ha fet temporal!” L’Església és la comunitat dels creients que va passant per la història humana. I molt temem que aquesta confessió d’una Església transtemporal no vagi a raure en una mena de docetisme o monofisisme eclesiològic. En qualsevol cas, i per evitar acusacions, tot respectant la fórmula de la CF no veiem que tingui prou força per a provar que en la tesis de Sobrino hi hagi una “notable discrepància amb la fe de l’Església”.

4. És el mateix que passa amb l’afirmació que els concilis van implicar “una hel·lenització de la fe”. Aquesta afirmació pot ser discutible, però no és heterodoxa: perquè es tracta d’una afirmació sobre

3. “Els dogmes relatius a la Trinitat i a l’Encarnació no es van estructurar d’una vegada, sinó per parts. Un concili va fer una cosa, un altre una altra... I, finalment, la totalitat del dogma va quedar establerta. La primera porció havia semblat extrema i es van aixecar controvèrsies. Aquestes controvèrsies van portar a un segon o a un tercer concili; i aquests no van destruir el primer, sinó que el van estendre i van completar el que s’havia dit en el primer. El mateix passa ara: els papes futurs aclariran, i en certa manera limitaran, el seu poder” (Carta a Miss Holmes).

fets, no sobre *veritats* de fe, que, a més, no es diu només de les fórmules conciliars sinó de tota la teologia posterior. A més, és una opinió que avui comparteixen molts teòlegs. I, finalment, és perfectament compatible amb l'altra afirmació que hi oposa la CF (i que nosaltres compartim): “amb la inculturació del missatge cristià la mateixa cultura grega va sofrir una transformació des de dins i es va poder convertir en instrument per a la defensa de la veritat bíblica”. Sens dubte, hi va haver una certa transformació de la cultura grega, però no per això, com s'esdevé en tot procés inculturador, es va deixar de pagar un peatge que va limitar el cristianisme. El que abans hem dit sobre les insuficiències de la fórmula de Calcedònia ho manifesta prou bé. Una vegada més, no es tracta de proposicions contradictòries, sinó complementàries.

1.5. Conclusió sobre els pressupostos metodològics

Creiem que no hi ha res que sigui contrari a la fe cristiana en l'afirmació dels pobres com a lloc teològic (no exclusiu, però sí privilegiat, a manera de “signe dels temps” per al món d'avui). Creiem també que la qualificació de perillosa per a una fórmula dogmàtica que es reconeix com a normativa, o la qualificació d'ambigu (i àdhuc negatiu en un determinat moment)

per a un desenvolupament de la teologia, o l'afirmació d'una hel·lenització del cristianisme, poden ser afirmacions opinables, i fins i tot discutibles, però que *de cap manera són contràries a la fe apostòlica transmesa per l'Església*. Pertanyen allò que cau, segons la dita de sant Agustí, a aquell camp de “in dubiis libertas” (llibertat en allò que és opinable), tot reclamant “in necessariis unitas” (unitat en allò que és necessari).

Intentant cercar una mediació entre una i altra postura, podríem recordar el vell principi de Tomàs d'Aquino, “Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur” (totes les coses prenen la forma de qui les rep). Si la forma en la que Jon Sobrino ha rebut el llegat de la tradició cristològica ha pogut condicionar la seva manera de parlar, la Congregació Romana no hauria d'oblidar que també ella té el seu “modum recipientis”, el qual ha pogut condicionar la lectura d'aquesta tradició en la lectura dels llibres de Sobrino. Sembla que la CF no faci particular esforç per desprendre's d'aquesta particularitat inevitable, tot i que està col·locada per a actuar *no en nom d'un lloc particular*, sinó des d'una òptica universal (kat-holika).

Ens hem estès més en aquesta part que condiona decisivament tot el document de la CF. En endavant procurarem ser una mica més breus.

2. LA DIVINITAT DE JESUCRIST

El balanç de la CF en aquest capítol és que Sobrino tendeix a “disminuir l’abast” tant de la divinitat de Jesús com del testimoni del Nou Testament sobre ella. Per això, “bé que no nega la divinitat de Jesús, no l’afirma amb suficient claredat”.

El primer punt es trobaria en expressions com ara “Jesús està íntimament lligat amb Déu”, o “és una realitat de Déu”. El segon, en l’afirmació que en un començament no es parlava de Jesús com a Déu, sinó només “en germen”, mentre que “la confessió expressa és més tardana (gairebé amb tota probabilitat després de la caiguda de Jerusalem)”.

2.1. Observacions prèvies

Abans d’entrar a comentar aquestes afirmacions de la Notificació ens sembla que calen algunes observacions:

a) El rigor científic exigeix que no es considerin només alguns textos aïllats, sinó *tots* els de l’autor que és objecte d’examen. Per això, i sense la pretensió de ser exhaustius, oferirem aquí altres textos de Sobrino que no són citats per la CF i que poden no ser coneguts del lector de la Notificació. “La fórmula Jesús és el Senyor expressa quelcom nou i inaudit: l’equiparació, d’alguna manera, de Jesús amb Yahvé” (La Fe...234)... “El pròleg de Joan presenta Jesús com la Paraula, i

aquesta com Déu. També en altres llocs de NT s’afirma que Crist participa de la realitat de Déu” (es citen Hb 1,3, Col 2,9). “Finalment hi ha dos textos en els escrits joànics que a Jesús l’anomenen Déu; l’evangeli acaba, en els seu primer final, amb la confessió de Tomàs “Senyor meu i Déu meu”; i la primera carta de Joan acaba també amb una confessió: “aquest és el Déu veritable i la vida eterna”. (ib. P. 287) (Per a comoditat del lector espanyol, citem segons l’edició espanyola. La Notificació cita segons l’edició salvadorenca). Sincerament, ens sembla que aquestes afirmacions no disminueixen l’abast dels passatges del Nou Testament, ni afirmen la divinitat de Jesús “sense la claredat deguda”.

b) Per la necessitat de ser precisos, hem de notar que la frase acusatòria usada per la Notificació (“segons l’autor en el Nou Testament no s’afirma clarament la divinitat de Jesús, sinó que només s’estableixen el pressuposts per a ella”) deforma i endureix falsament el pensament de Sobrino, que quedaria més ben expressat d’aquesta manera: “En el Nou Testament Jesús no és anomenat expressament Déu, i la seva divinitat és afirmada primer d’una manera implícita i germinal, i només més endavant d’una manera expressa.” Indiquem aquestes diferències perquè a l’hora de fer judicis d’heterodòxia tota

precisió és poca. I perquè aquesta última formulació nostra (si, com pensem, interpreta bé el pensament de Sobrino) és avui gairebé un lloc comú de la teologia.

c) En efecte: tot el que Sobrino diu sobre el Nou Testament no és original seu, sinó que està manllevat de diversos exegetes i teòlegs actuals (U. Wilckens, R. Brown, W. Kasper, Léon Dufour, H. Schürmann...) Moltes de les cristologies actuals (entre elles les del bisbe i cardenal W. Kasper) sostenen aquesta germinalitat i intenten mostrar, com ho fa també Sobrino, que es dona una continuïtat –per bé que fragmentada i discontinua– entre la confessió neotestamentària de la Transcendència de Jesús i l’afirmació conciliar de la seva consubstancialitat divina. Els autors esmentats no han sofert pas cap condemna i, per tant, caldria mostrar que Sobrino els deforma o els cita malament, cosa que no es fa en la Notificació. Seria cosa fatal que la impressió d’heterodòxia d’una afirmació provingués, no del seu contingut mateix, sinó de qui la diu.

Després d’aquestes notes prèvies passem a comentar les afirmacions de Sobrino que es posen en qüestió.

2.2. Comentari

1. És cosa certa que en el Nou Testament hi ha molt pocs textos (dos o tres, i encara dels més tardans), que diguin *expressament* que Jesús és Déu. Referint-se a Jesús (i no al Fill), certament és anomenat Déu a Jn 20, 28; Ti 2, 13 i 2Pe 1, 1 (i hom discuteix si també a Rm 9,5). Ho diuen d’una manera més genèrica referint-se al Fill: Heb 1, 8-9 i Jn 1, 18. Això té, a més, una explicació històrica: en la primera predicació cristiana no es podia usar

sense més la paraula Déu perquè en el món pagà podia evocar només una de tantes divinitats de l’Olimp, i en l’estricta monoteïsmes jueu només es podia entendre com idolatria. Tanmateix, aquestes limitacions no són importants, perquè, efectivament, es confessa des de bon començament la condició divina de Jesús de manera implícita i germinal: per exemple, aplicant-li textos de l’Antic Testament referits a Déu, o bé parlant de la seva “condició divina”, per la que renuncia a mantenir la seva preeminència a qualsevol preu (Fl 2, 6), tal com el nostre autor afirma expressament. Sobrino afegeix que “l’únic text en el que alguns autors afirmen que Jesús és anomenat Déu *abans de la caiguda de Jerusalem* és Rm 9, 5b, per bé que l’aclamació podria anar dirigida, no a Jesús, sinó a Déu, segons el que avui mantenen altres autors.” (p. 170). Això reproduceix l’estat actual de l’exegesi. No és faltar contra la claredat deguda respectar l’ús neotestamentari, el qual, com va mostrar fa anys K. Rahner en un escrit famós, reserva l’expressió *o Theós* per a referir-se només al Pare.

2. Cal afegir que, potser per una errata desgraciada, la Notificació escriu “*explicació creient*”, quan Sobrino parla d’“*explicitació creient*”, tant en l’edició salvadorenca com en l’espanyola. I aquest canvi de paraules podria tenir importància a l’hora de la dilucidació que aquí intentem.

3. No entenem que la CF escrigui: “Mantenir que a Jn 20, 28 s’afirma que Jesús és ‘de Déu’ és un error evident en tant que en aquest passatge se l’anomena Senyor i Déu”. No ho entenem per dues raons: a) perquè el mateix Sobrino completa aquesta afirmació amb la frase que acabem de citar de la pàgina 287: “dos

textos en els escrits joànics diuen a Jesús Déu. L'evangeli acaba en el seu primer final amb la confessió de Tomàs: 'Senyor meu i Déu meu'..." Com és possible que la CF citi només un text i no aquest altre?

Però, a més, *b*) en la frase adduïda per la Notificació el context deixa palès que l'expressió 'realitat de Déu' no és entesa en un sentit ampli que es pogués aplicar a qualsevol altra realitat, sinó que parla d'una *pertinència ontològica sobre-afegida* (expressió que emprem com a paràfrasi de la típica 'unió hipostàtica'). Atesa l'estructura de les nostres llengües, l'expressió "Jesús és Déu", sense que, òbviament, sigui falsa, indueix a un error monofisita, com si la natura humana de Jesús fos la seva mateixa divinitat. És a dir, l'expressió Jesús es Déu no es diu *en el mateix sentit* que la de Jesús és home. És per això que en la tradició teològica la fe en la divinitat de Jesús no es va expressar tant amb la fórmula "Jesús és Déu", sinó amb l'expressió "Fill de Déu". Això és avui un ensenyament comú en totes les cristologies.

4. Quan Sobrino diu que la divinitat de Jesús es va afirmar després de *molt de temps* d'explicitació creient, la CF creu que aquesta afirmació "dona peu a sospitar que el desenvolupament dogmàtic, que revesteix, segons ell, característiques ambigües, va arribar a aquesta formulació *sense una continuïtat clara* amb el Nou Testament". Però aquí Sobrino no es refereix pas al desenvolupament dogmàtic posterior: quan parla de "molt de temps" ho explica dient que es refereix a *la caiguda de Jerusalem*, és a dir, a l'any 70. Ara bé, els textos que hem esmentat en el núm. 1 (la carta a Titus i els escrits joànics) són de finals del segle I; la segona de Pere sol datar-se en el començament

del segle II. Només el text de Rm 9, 5 seria anterior a l'any 70: i els exegetes discuteixen si en ell la paraula "Déu" es refereix a Jesucrist.

Pel que fa a les ambigüitats del desenvolupament dogmàtic, ja les hem començat en l'apartat anterior, i el nostre balanç no seria que no tinguin *continuïtat* amb el Nou Testament, sinó que el desenvolupament no recull *la totalitat de l'ensenyament neotestamentari*.

2.3. En conclusió

Creiem sincerament que no es pot acusar Sobrino de disminuir o no afirmar amb prou claredat la divinitat de Jesucrist. Estem convençuts que tant Sobrino com la CF coincideixen en la frase que clou aquest apartat de la Notificació: "la confessió de la divinitat de Jesucrist és un punt essencial de la fe de l'Església des dels seus orígens i es troba atestada en el Nou Testament". Seria calumniós imputar a Sobrino la negació d'aquesta frase. L'única diferència pot raure en el fet que el document de la CF sembla interessar-se només per la paraula "Déu" (o "divinitat"), mentre que Sobrino (més en sintonia amb el Nou Testament) atén sobretot a la novetat d'aquest Déu revelat en Jesús, que no coincideix amb el Déu de la saviesa grega. És això el que es revela, per exemple, en les repetides afirmacions de Sobrino sobre el títol de Senyor, la professió del qual no diu simplement Jesús és el Senyor, sinó que s'inverteixen els termes: "El Senyor? Aquest és Jesús" (*Kyrios Iesus*). Hom es fixa, per tant, no només en la dada, sinó en el contingut d'aquesta dada.

Això ens porta ja al tercer capítol de la Notificació, dedicat a l'Encarnació.

3. L'ENCARNACIÓ DEL FILL DE DÉU

3.1. Judici de la Notificació

Citant la frase de Sobrino “el Fill (la segona persona de la Trinitat) assumeix tota la realitat de Jesús”, la CF jutja que “aquí s'estableix una contraposició entre el Fill i Jesús que suggereix al lector la presència de dos subjectes en Crist; ... no queda clar que el Fill és Jesús i Jesús és el Fill”. Segons això, Sobrino reflecteix “l'anomenada teologia del *homo assumptus*, incompatible amb la fe catòlica”.

En segon lloc, la CF acusa Sobrino d'insuficient comprensió d'un principi escolàstic anomenat de la *communicatio idiomatum*, que després explicarem.

3.2. Comentari a la primera acusació

La distinció entre Jesús i el Fill no implica necessàriament una cristologia de l'*homo assumptus* (de caire nestorià), sinó només que aquell que preexisteix eternament no és l'home Jesús, sinó la “segona persona de la Trinitat”, tal com diu expressament Sobrino. Per això els Pares de l'Església distingien entre el Logos incarnandus i el Logos incarnatus (*endiáthetos* i *prophorikós*).

A més, l'ús de la paraula “assumir” no implica tampoc aquesta cristologia de caire nestorià, sinó que fa referència a la ple-

nitud de l'encarnació. És cert que Sobrino hauria pogut citar aquí l'explicació de sant Agustí (“la humanitat de Jesús és creada en ésser assumida”), deixant així més clares les seves intencions. Però no citar una afirmació no equival a negar-la, sobretot perquè el context mostra que la intenció de Sobrino en parlar de “tota la realitat de Jesús” no és la de dir que primer va existir Jesús i després va ser assumit per Déu (que és el que llegeix la CF), sinó que cap dimensió de la realitat humana de Jesús no va deixar de ser assumida per Déu (com si Déu, per tal de fer-se present, necessités treure espai o fer inútil quelcom de l'home, com sostenia l'heretgia apol·linarista). Es tracta, doncs, de destacar, amb el Nou Testament, que res del que és humà queda fora de l'encarnació, tal com ho definia un axioma de Gregori de Nacianz esmentat expressament per Sobrino en la p. 334: “Allò que no fou assumit no fou sanat. És allò que està unit a Déu el que és salvat”. ¿Per ventura sant Gregori va caure amb això en una teologia de l'*homo assumptus*?

En confirmació del que diem podríem citar un paràgraf de la resposta privada que Sobrino va donar al primer escrit no públic de la CF, una resposta que la CF considerava “que no era satisfactòria, perquè en substància romanen els errors que provocaren que s'enviés l'elenc de proposicions”.

En aquesta primera resposta Sobrino deia: “En aquest punt cal recordar que en Déu “assumir” no té per què suposar que existeix una realitat *prèvia* ja formalment constituïda, com si el Logos fes seu quelcom que ja abans tenia autonomia. És a dir, no és que ja existís “Jesús” i que després el Logos l’assumís. I, per tal de comprendre que “tota la realitat de Jesús”, de la que estic parlant, no és una realitat que ja està constituïda *en front* del Logos, n’hi ha prou amb recordar la frase d’Agustí sobre la humanitat de Jesús: “*ipsa assumptione creatur*”. És a dir, la humanitat és creada en ser assumida. No va ser creada primer i després assumida. No hi ha, doncs, dos subjectes. Tampoc no hi són en la meua cristologia. No són nestorià, ni mai m’ha passat pel cap tal cosa. I no crec que del “tenor literal” del meu text es pugui deduir això, que seria incompatible amb la fe catòlica. Que jo sàpiga, ningú no ho ha entès així”.

Per què la CF no ha valorat aquesta pàgina, que ella coneixia, en la qual es descarten ambigüitats i es salva la integritat de l’encarnació? ¿Per què tampoc no ha pres en consideració la cita del Naciancè que eliminava també les ambigüitats que ella pretén observar? Sincerament, no ho entenc. Perquè, si ens poséssim a agafar frases aïllades, també es podria dir que l’acusació de la CF està feta des d’una cristologia heterodoxa i monofisita.

Tanmateix, quedi clar que nosaltres no fem aquesta acusació: només diem que podria ser feta si hom no té present aquell consell tradicional d’Ignasi de Loiola que deia: “tot cristià ha de ser més prompte a salvar la proposició del pròxim que a condemnar-la” (EE, 22). En aquest cas, a una promptitud així li hauria bastat considerar *totes les afirmacions* del llibre de Sobrino.

3.3. La segona acusació

Pel que fa l’anomenada “*communicatio idiomatum*” (= intercanvi o comunicació de propietats), es tracta, com ja hem dit, d’un tecnicisme que molts lectors desconixeran i que per això requereix una introducció mínima.

La cristologia tradicional ensenyava que, en virtut de l’Encarnació, jo puc atribuir a Déu propietats humanes (per ex. que Déu pateix), i a l’home propietats divines (per ex. que la mare de Jesús és Mare de Déu, o que Jesús ha de ser adorat...) El que es pretenia inicialment era salvar així *la solidaritat de Déu amb els homes, i l’elevació de l’home per Déu*, d’acord amb aquell axioma clàssic dels Pares de l’Església: “Déu esdevingué home per tal que l’home esdevingués Déu”. Cal afegir que més endavant els teòlegs van convertir aquest missatge joiós en objecte de distincions (i disputes) subtils que, més que salvar l’amor de Déu i la dignitat de l’home, pretenien mostrar la subtileza o curiositat de l’intel·lectual escolàstic. En aquestes disputes es vol oblidar sovint allò que dèiem abans: que en Jesús Déu s’havia buidat de la seva imatge divina, i que no només es va fer naturalesa humana, sinó història humana. Després d’aquest aclariment terminològic, tornem a la nostra anàlisi.

La CF acusa Sobrino d’una “comprensió insuficient” d’aquesta comunicació de propietats. I ho fonamenta en la següent frase del nostre autor: “el que és humà limitat es predica de Déu, però el que és diví il·limitat no es predica de Jesús”. En realitat, una comprensió insuficient d’un axioma teològic no constitueix una desviació de la fe de l’Església i no sembla que hauria de ser objecte d’acusació pública per part de l’autoritat. Tot

i això, la Notificació ho fa perquè troba aquí una *confirmació de l'acusació anterior* (de professar una cristologia de l'home assumptus), per arribar a concloure que “aquesta cristologia *no és de cap manera compatible* amb l'ensenyament dels concilis d'Efes i de Calcedònia”. Es tracta, com es veu, d'una acusació extremadament dura. L'afirmació que la CF contraposa a Sobrino és que “el que és humà es predica de Déu, i el que és diví, de l'home”.

3.4. Comentari

Certament, l'afirmació de Sobrino pot quedar imprecisa en tant que diu que el que és diví *no es predica* de Jesús. Tanmateix, Sobrino hi introdueix una matisació, ja que parla d'allò diví “*il·limitat*”, cosa que suggereix el veritable sentit: no tot el que és diví es predica del Jesús terrenal.

En canvi, l'afirmació de la Notificació que hem citat exagera per l'altre cantó, quan diu sense més, i referint-se al Jesús terrenal, que “el que és diví es predica de l'home”. Aquí, com ja hem dit, hi ha un oblit de l'ensenyament neotestamentari sobre la kénosi, així com de la distinció entre el Ressuscitat i el Jesús terrenal. Si tot el que és diví es prediqués de l'home, s'hauria de dir que el Jesús terrenal és impassible (i, per tant, no hauria sofert), o que era immortal (i la seva mort només hauria estat aparent), que era etern (i, per tant, no hauria nascut veritablement), que no podia ser temptat (contra el que diu l'evangeli)... Amb això, en nom d'una determinada concepció a priori de la divinitat, s'evacuaria la revelació de la solidaritat de Déu amb

els homes quan s'identifica amb allò que el quart evangeli anomena “la carn” (en el sentit no sexual, però sí negatiu que aquest terme té en l'evangeli de Joan).

Dit amb altres paraules, la comunicació de les propietats no pot eliminar l'escàndol d'aquell passatge de la carta als Hebreus (5, 9): “*tot i que era el Fill*”, Jesús va passar per moltes limitacions humanes. No es pot argumentar que *com que era el Fill* va quedar lliure d'aquestes limitacions (cosa que sí podrem dir del Jesús ressuscitat). Una cosa així ens portaria inevitablement a heretgies del tipus doceta o apol·linarista, incompatibles amb la fe de l'Església. És per això que la mateixa teologia escolàstica solia ser més cauta, en aquest punt, que la CF, ja que discutia sobre la possibilitat de predicar atributs abstractes o concrets, positius o negatius, etc⁴.

I tal vegada aquestes matisacions incideixen sobre el que hem dit parlant del mètode teològic: fer una teologia prenent els pobres com a lloc cristològic fa més fàcil comprendre que *la cristologia és revelació de l'amor i de la solidaritat incondicional de Déu amb aquest món injust i pecador*. Fer-la des d'un lloc pretesament neutral pot convertir la cristologia en una especulació merament deductiva, que no revelaria res de l'amor salvador de Déu. Tot i la seva inculturació en la filosofia grega, els Pares de l'Església no es quedaren pas al marge d'aquest interès soteriològic.

Després d'aquestes discussions de caràcter més dogmàtic, en quedarien tres més de caire més bíblic, referents a la lectura que Sobrino fa dels textos de l'Esriptura.

4. Cf. J. SOLANO *De Verbo Incarnato*. En “*Sacrae Theologiae Summa*”, BAC, Madrid 1961, 163-167. Solano reconeix, per exemple, (p. 166) que no es pot dir que Jesús és incorpori, cosa ben òbvia.

4. JESUCRIST I EL REGNE DE DÉU

Aquest capítol de la Notificació conté una única acusació: Sobrino té una “visió peculiar” de les relacions entre Jesús i el Regne de Déu, el qual seria “considerat, evidentment, com quelcom diferent del mateix Jesús”. La CF té raó quan diu que no podem modelar al nostre gust el concepte de Regne de Déu. El rigor teològic demana cercar el significat originari del terme. Intentem-ho, doncs.

4.1. Significat bíblic del Regnat de Déu

a) L'expressió Regnat de Déu és d'origen veterotestamentari (*Malkut Yahvé*). En l'Antic Testament descriu una situació humana en la que el regnat del Déu veritable allibera l'home dels falsos déus que no donen vida i esclavitzen. Dins d'aquesta situació es troba el binomi *Shedaqà u Misphat* (justícia i dret).

b) Jesús adopta aquesta noció veterotestamentària a manera de concreció de la paternitat de Déu que ell anuncia. Demanar que “vingui el teu Regne” és com demanar que el Nom del Pare sigui glorificat en la nostra terra, on la paternitat de Déu és profanada per la presència de la violència i de la mort. Jesús anuncia, també, que l'home ha de cercar en primer lloc aquest Regnat de Déu “i la seva jus-

tícia” (Mt 6, 33), una paraula que alguns refereixen a la mera rectitud interior i altres a la justícia veterotestamentària.

c) En aquesta situació humana (i humanitzada des de Déu) Jesús té un paper fonamental, no només com anunciador, sinó, en cert sentit, com el que ho compleix. Amb ell arriba, *d'alguna manera* el Regne, però el Regne no s'identifica *totalment* amb Ell (com s'hi identifica, per exemple, l'altra expressió típicament jesuànica: “fill de l'Home”). N'hi haurà prou amb adduir alguns exemples dels evangelis i del Nou Testament:

– Quan Jesús predica: “Convertiu-vos, perquè arriba el Regne de Déu” (Mc 1, 15), no vol dir pas: convertiu-vos perquè jo sóc aquí.

– Quan, en el Parenostre, demanem “vingui el vostre Regne” (Mt 6, 10), no demanem la vinguda de Jesús, sinó l'arribada d'aquella situació tota amarada de Déu.

– La paraula de Jesús: “si jo faig fora els dimonis en nom de Déu, és que ha arribat a vosaltres el Regne de Déu”, tampoc identifica Jesús i el Regne.

– Les paràboles sovint comencen dient: “El Regne de Déu s'assembla a...”, però no es pretén dir que Jesús s'assembla a un llevat, una llavor, una xarxa, etc.

– Sant Pau defineix el Regne de Déu com “justícia, pau i goig en l’Esperit Sant” (Rm 14, 17). Aquestes paraules no pretenen pas ser una definició de Jesucrist, per bé que Pau estaria d’acord en dir que deriven del nostre “estar amb Crist”.

– 1Co 15 descriu el final de la història com un progressiu alliberament dels esclavatges humans, l’últim dels quals seria la mort. I afegeix: “Aleshores Jesús entregarà el Regne al Pare, a fi que Déu sigui tot en totes les coses” (1Co, 15, 28). Tampoc aquí no es vol dir que Jesús s’entregarà ell mateix, sinó la situació aconseguida a partir d’Ell, que inclourà tota la creació.

4.2. Balanç

Sembla, doncs, que la Bíblia distingeix entre Jesús i el Regne de Déu. Tot i això, es pot dir que Jesús i el Regne s’identifiquen, a condició que no s’entengui aquesta identificació com *total*. Per això no entenem que la CF digui que “no n’hi ha prou amb parlar d’una connexió íntima o d’una relació entre Jesús i el Regne, o d’una ultimitat del Mediador, si aquest ens remet a quelcom diferent d’ell mateix. Jesucrist i el Regne *en cert sentit s’identifiquen*”. Les paraules que acabem de subratllar diuen el mateix que diu Sobrino! Però la Notificació, per condemnar-lo, oblida després aquest matís i identifica *totalment* Jesús i el Regne.

El Mediador remet sempre a quelcom distint d’ell mateix (en el cas de Jesucrist remet a Déu i als homes). El que Sobrino vol excloure, i amb raó, és que hi hagi un mediador sense mediació; és a dir, que els

homes quedin exclosos de la filiació de Jesús en lloc d’esdevenir “fills en el Fill”. La frase que la Notificació vitupera: “la possibilitat de ser mediador no li ve a Crist d’una realitat *afegida* a allò que és humà, sinó que li ve de l’exercici del que és humà”, podrà ser una frase ambigua; però no significa que “exclou que la condició de Fill tingui rellevància en la seva missió medidora”, com acusa la CF. La dimensió transcendent ve expressada per la paraula que usa Sobrino: *Crist* (no, Jesús). Aquest és un llenguatge manllevat a la primera carta a Timoteu, on s’afirma que no hi ha més que un únic Mediador, *l’home Crist Jesús* (2,5). S’haurà d’acusar el Nou Testament perquè amb aquesta frase “exclou que la seva condició de Fill tingui rellevància en la seva missió medidora?”.

4.3. En conclusió

A Sobrino se li podria objectar amb raó que la seva acusació que el primer cristianisme oblida el Regne de Déu no és del tot justa, ja que ignora la situació social en que s’hagué de propagar el cristianisme: minoritari, perseguit i esperant el proper retorn de Jesús. Tanmateix, la seva queixa és per a nosaltres un avís a fi que recuperem la noció del Regne que ha de venir (tal com ho ha fet la teologia moderna); i això no significa un oblit o una substitució de Jesucrist, sinó més aviat la plena instauració de totes les coses en Ell.

En canvi, creiem que es pot objectar justament a la Notificació que, amb el seu afany de condemnar, ha acabat oblidant l’expressió “en un cert sentit”, i ha identificat totalment Jesús i el Regne.

5. L'AUTOCONSCIÈNCIA DE JESÚS

El tema de la fe i de la consciència de Jesús (com alguns altres de la cristologia) no pertany *estrictament parlant* a la nostra fe cristiana, sinó a la informació, per bé que, òbviament, pugui ser lògic i devot el deler d'aconseguir aquesta informació. Ara bé, hem d'atenir-nos a les dades que tenim, i, precisament per això, sobre aquestes qüestions hi ha diverses opinions en teologia, atès que les dades són escasses, disperses i no sistematitzades.

El Nou Testament anomena Jesús “iniciador i consumidor de la fe” (Hb 12, 2) en un context en què s'està parlant de la nostra fe. Sobrino atribueix gran importància a aquest text que la Notificació mai no esmenta en la seva argumentació. Jesús és el qui es posa al capdavant dels deixebles en el seu caminar, i en aquest sentit és un camí nou (Hb 10, 19-20). Però en vistes a això convenia que es fes en tot semblant als germans (Hb 2, 17). Hb 12,2, igual que Sobrino, manté la igualtat i la diferència de Jesús amb els humans. En canvi, la CF difícilment manté la igualtat de Jesús amb els humans.

En la història de la teologia, sant Agustí fou el primer que negà la fe de Jesús des d'una deducció a priori: si Jesús era Déu, s'ha de seguir que Déu no pot tenir fe en Déu. Agustí tingué un influx innegable en la cristologia deductiva de la tradició occidental. Tot i això, en el segle passat es va recuperar el tema: basti citar el llibre del cardenal H.U. von Balthasar (*La foi du Christ*, Paris, 1968), per al que un altre cardenal (H. De Lubac) va escriure un pròleg, en el que es mostrava que després del Concili se seguia fent una teologia excel·lent “en la que l'audàcia i la fidelitat segueixen essent germanes” (p. 9). Allí hi llegim això: “Jesús és un home autèntic, i la noblesa inalienable de l'home és poder, –i àdhuc haver de–, projectar lliurement el pla de la seva existència en un futur que ignora. Si aquest home és creient, el futur vers el qual es llença i es projecta és Déu en la seva llibertat i immensitat. Privar Jesús d'aquesta possibilitat, fent-lo avançar vers una meta coneguda de bon antuvi i distant només en el temps, seria espoliar-lo de la seva dignitat

d'home. Per això ha de ser autèntic aquell text de Marc: "Ningú no coneix l'hora... ni tan sols el Fill" (p. 181).

A partir d'aleshores, si més no, el tema de la fe de Jesús ha estat present en gairebé totes les cristologies, en la mateixa línia de les afirmacions de Sobrino.

Els textos (Joan i sinòptics) que la CF adueix, en cap cas no expressen que "la consciència filial i messiànica de Jesús sigui una *conseqüència directa de la seva ontologia* de Fill de Déu fet home". Perquè el que de cap manera no s'ha de fer és afirmar la consciència de Jesús *des d'una deducció sil·lògica* com la que elaborà Agustí. Això significaria construir altra vegada una cristologia des del presupòsit que "com que era Fill" Jesús havia de ser així o aixà. D'aquesta manera es contradiria l'ensenyament decisiu de la carta als Hebreus: Jesús "tot i que era Fill", va aprendre en els seus propis sofriments l'acceptació confiada del disseny de Déu, igual a nosaltres en aquest punt. La unió hipostàtica serà, al final, una formulació que vol *interpretar* les presentacions del Nou Testament, però *no és la base* d'aquestes. I en una encarnació que té en compte la kènosi de Déu i la historicitat de Jesús (com ja hem vist que feia el Nou Testament), no es pot dir que la unió hipostàtica *requereix necessàriament* la visió i el coneixement del pla de salvació.

Pretendre, doncs, que per la unió hipostàtica Jesús va tenir des de l'inici l'ex-

periència de la visió immediata de Déu és només una opinió teològica –avui minoritària– que té el risc d'eliminar de la consciència de Jesús tots els espais humans: el dubte, la tristesa (Mc 3, 5), la confiança (Hb 5), la sensació d'abandó (Mc 15, 34), el temor, la pauira o l'angúnia (Mc 14, 33-34).

Aquest és l'estat de la qüestió sobre aquest tema. Per això podem dir, si més no, que resulta incompreensible que la CF deixi d'esmentar en la seva argumentació alguns textos bíblics, tot emprant un mode deductiu a priori. Cal recordar que a partir de la "Divino afflante Spiritu" (1943), passant per la "Dei Verbum" (1964) i la instrucció *Sancta Mater Ecclesia* (1965) sobre la historicitat dels relats evangèlics, fins al document de 1993 *La interpretació de la Bíblia en l'Església*, la única interpretació que no s'accepta és la literalista. Ara bé, la lectura de la Notificació ens sembla clarament literalista.

Resumint, doncs, la CF ha condemnat Sobrino, en aquest punt, des d'una opinió teològica minoritària, i des d'uns criteris exegètics que no s'atenen al que recomana el magisteri, no des de "la fe de tota l'Església". Remetem el lector als textos 1 i 2 del nostre Apèndix, i tornem a evocar la dita de sant Agustí: "unitat en allò que és necessari, llibertat en el que és dubtós, caritat en tot".

6. EL VALOR SALVÍFIC DE LA MORT DE JESÚS

Pràcticament tot el que s'objecta a Sobrino en aquest punt es troba en el primer paràgraf de la Notificació. A ell ens limitarem: “Algunes afirmacions del P. Sobrino fan pensar que, segons ell, Jesús no hauria atribuït a la seva mort un valor salvífic: ‘diguem de bon començament que el Jesús històric no interpretà la seva mort de manera salvífica, segons els models soteriològics que després va elaborar el Nou Testament: sacrifici expiatori, satisfacció vicària... En altres paraules, no hi ha dades per a pensar que Jesús atorgués un sentit absolut transcendent a la seva pròpia mort, com després ho feu el Nou Testament’”. Aquesta acusació suggereix les següents reflexions:

1. Cal notar, en primer lloc, per raons lògiques, que el problema no rau en si “algunes afirmacions” particulars suggereixen alguna cosa, sinó si *totes les afirmacions* porten a un punt determinat. I el mateix Sobrino escriu *a continuació de les frases citades* en la Notificació: “Tot i ai-

xò, hi ha indicis del que pensava Jesús, que veurem concentrats en el relat de l'última cena, entenen aquesta, no d'una manera puntual, sinó en relació amb tota la seva vida”. I conclou Sobrino: “per bé que aquesta interpretació és post-pasqual, el seu sentit salvífic positiu global té certament un *important nucli històric* que apunta vers el que Jesús va pensar sobre la seva pròpia mort. El que és decisiu és que s'afirma que la seva vida és “per a”, “en favor de” (*hyper*) els altres, i que això produeix un fruit positiu en els altres. És la comprensió de la vida de Jesús com a servei, i, el final, com un servei sacrificial” (*Jesucristo Liberador*, pàgs 320-322, edició salvadorenca). Sobrino és aquí molt menys radical que altres exegetes. Per què la CF no va considerar aquestes ratlles, i va adduir una cita mutilada?

2. Tampoc no és el mateix acusar que “no atribueix a la seva mort cap valor salvífic” (CF) que parlar d'un valor salvífic *segons els models del Nou Testament*

(Sobrino). Sobrino no exclou *tot* valor salvífic, sinó només el que s'expressa en els models posteriors. Tal vegada l'expressió de Sobrino "sentit *absolut* transcendent" pugui resultar ambigua. Però en la resta del paràgraf Sobrino no fa més que reproduir el que avui diu la ciència bíblica, tant catòlica com protestant. Ja fa més de cinquanta anys que S. Lyonnet, eminent professor del Pontifici Institut Bíblic de Roma, va explicar on, com i per què neixen aquestes categories neotestamentàries (redempció, expiació, satisfacció vicària...) quan es comença a predicar l'evangeli⁵. En les narracions de la vida de Jesús no hi ha dades que ens orientin vers aquest tipus de categories salvífiques, excepte el text de Mc 10, 45 ("El Fill de l'Home no vingué a ser servit, sinó a servir i donar la vida per a molts"). Però la majoria d'exegetes considera avui més creïble històricament la versió llucana d'aquest text, que conté només la primera part (Lc 22, 24-27). Evidentment, gairebé totes les opinions exegetiques són discutibles; però, avui per avui, resulta històricament més probable que Jesús anés interpretant la seva mort a mesura que la veia venir amb les categories de servei o entrega. En aquest mateix sentit, l'exegeta alemany H. Schürmann va encunyar la categoria de "pro-existència", i sembla que Sobrino el segueix en això. Però no es pot dir que les paraules servei o entrega no impliquin "cap valor salvífic".

3. En realitat, el que es discuteix en aquest últim capítol no pertany a la integritat de la fe, sinó al terreny de l'exegesi bíblica. Sobrino es limita a dir el que diuen avui dia la majoria dels exegetes.

És per això que ens sembla innecessari comentar la resta d'aquest capítol. Per això, i perquè, realment, les dues postures confrontades (de Sobrino i de la CF) són *només conseqüència* del que vèiem en el capítol anterior sobre la fe de Jesús. Si en Jesús no hi hagué cap mena de fe, sinó un coneixement previ de *tots* els plans de Déu, hagué d'assignar a la seva mort totes les categories neotestamentàries posteriors. En canvi, si en Jesús, "tot i que era el Fill" hi hagué lloc per allò que deia von Balthasar en les paraules citades en el capítol anterior, aleshores l'opinió de Sobrino sembla la més encertada.

En conclusió

Pensem que aquí no hi hauria d'haver estrictament una discussió d'ortodòxia. Tanmateix, ens sembla útil remarcar que el que en el fons pot estar-se debatent entre aquestes dues postures és si Jesús era una simple titella de Déu amb figura humana, o era veritablement la presència, imatge i vida humana de Déu entre nosaltres. Per això també en aquest punt preferim l'opinió de Sobrino. I remetem el lector als textos 3 i 4 de l'Apèndix.

5. *De peccato et redemptione*. Vol II: *De vocabulario redemptionis*. Pontificio Instituto Biblico. Roma 1960.

CONCLUSIONS

De les anàlisis anteriors ens sembla que brollen les següents conclusions, que proposarem en forma de tesis.

1. L'explicació que Sobrino fa de quin és el lloc teològic de la seva cristologia ens sembla acceptable, i no té res d'heterodox.

2. D'aquesta elecció del lloc teològic no se'n deriven altres possibles errors referents a les fórmules conciliars.

3. La declaració que la fórmula del Concili de Calcedònia és normativa però perillosa tampoc no conté cap desviació en relació amb la fe de l'Església.

4. Les afirmacions de Sobrino sobre la divinitat de Jesús no són infidels a les dades del Nou Testament i, a més, no són originals seves, sinó que provenen d'allò que avui afirmen la majoria dels exegetes i professionals de la cristologia.

5. Només des d'una òptica monofisita es podria acusar Sobrino de caure en l'heretgia de l'*homo assumptus*.

6. La concepció de Sobrino sobre la relació entre Jesús i el Regne és la correcta. La Notificació té el perill de deformar aquesta relació identificant del tot un i altre terme.

7. Les opinions de Sobrino sobre la fe de Jesús són avui compartides per una majoria de teòlegs.

8. Les seves opinions sobre el valor salvífic de la mort de Jesús no pertanyen pròpiament a l'àmbit de l'ortodòxia creient, sinó al de la ciència exegetica.

9. De les dues opinions aquí confrontades, una ha tingut en compte la investigació bíblica, i l'altra no. Ambdues són legítimes des del punt de vista de l'ortodòxia creient. Però el que no es pot fer és condemnar la primera des de la segona, perquè això equivaldria a substituir la ciència de la fe per un fonamentalisme creient

REFLEXIÓ FINAL

1. Després de les anàlisis precedents, creiem poder afirmar que en els llibres de Sobrino no es dona una “notable discrepància amb la fe de l’Església”, sinó, a tot estirar, una teologia particular en la que no s’esgota l’expressió de la fe.

És evident, també, que tota paraula humana pot ser distorsionada, si hom no hi accedeix amb prou imparcialitat. Els evangelis ja avisen que a Jesús els enemics li feien preguntes “ut caperent eum in sermone” (per atrapar-lo en alguna paraula, Mt 2, 15). Aquesta actitud contrasta amb la que el Papa humilment demana als lectors del seu recent llibre sobre Jesús: “*Només demano a les lectores i lectors una prèvia simpatia, sense la qual no hi ha comprensió possible*”. Podríem preguntar-nos si aquesta simpatia prèvia no li ha mancat a la CF; i sense ella realment no hi ha comprensió possible.

2. Si, com diu la CF, la teologia és “ciència de la fe” es podria afirmar que en la Notificació s’hi troba a faltar, a més, la ciència teològica que es requeriria per a jutjar des de la *mirada universal* de la ciència, i no des d’una *visió particular*, com la de qualsevol teòleg que ha perdut de vista la panoràmica global de l’estat de la investigació. Només així es comprèn que Sobrino sigui condemnat per opinions

expressades avui per infinitat de teòlegs que no han estat amonestats.

3. Una declaració amb pretensions teològiques no pot prescindir del seu sentit pastoral, que és la raó de ser del pensament teològic. Aquesta Notificació, que evidentment tindrà una publicitat no controlada, sorprèn per la seva fredor, pel seu escàs rigor en la interpretació del pensament de Sobrino, i per la seva falta de sensibilitat per a captar i respondre a les inquietuds religioses de creients i no creients que viuen immersos en la cultura dominant. Aquestes deficiències faran mal no només a Sobrino sinó –cosa més greu– a milions d’homes i dones que volen viure un cristianisme en consonància amb l’època que els ha tocat viure. Per això podria esdevenir que fos un escrit escandalós.

4. Per això ens ha semblat que calia, des d’un punt de vista pastoral, manifestar públicament la nostra opinió, ja que tal manifestació és coherent, no sols amb el dret d’opinió pública en l’Església (com defensava el Papa Pius XII), sinó amb la conveniència de denunciar els danys que podrien seguir-se d’una actuació de l’autoritat eclesiàstica. Això és el que sant Tomàs ensenyava des d’un punt de vista moral. I des del punt de vista de l’espiri-

tualitat, els Exercicis de sant Ignasi, admetent que hi podrà haver actuacions dels superiors eclesiàstics que no siguin correctes, posa aquesta doble condició per que hom es resisteixi a elles: el bé pastoral, i la recerca del camí més convenient per a posar remei al mal (EE 362). Aquestes serien les raons que justificarien aquest Quadern.

5. El bé i la credibilitat de l'Església, i sobretot la defensa de la fe en el Senyor Jesús, fan molt desitjable que els qui exerceixen en l'Església el servei de la veritat excel·leixin en aquella capacitat de "comprensió" (en el doble sentit de la paraula: cordial i intel·lectual), sense el qual no es podrà esperar l'assistència de l'Esperit de Déu.

6. L'existència humana és inevitablement conflictiva, a causa de les nostres limitacions i el nostre pecat. Però tant la raó natural com, sobretot, l'evangeli ens ensenyen que hi ha dues maneres d'enfocar la conflictivitat, quan es presenti: la cor-

recta cerca una solució en la que hi guanyin les dues parts; la incorrecta cerca només la pròpia victòria i l'eliminació de l'adversari⁶. Nosaltres decididament optem per la primera, perquè la segona, a la llarga, acaba per mutilar també el vencedor; i, a més, pot incórrer en la seria advertència de Jesús: "ve un temps que els qui us matin es pensaran que donen culte a Déu". (Jn 16, 3). Tràgic destí de tantes religiositats i de tantes morals!

7. És per això que acabem remarcant que hi ha unes paraules de la Notificació amb les que estem totalment d'acord. Són les que clouen el document que hem analitzat, i que ara voldríem fer nostres: "La fi de la present Notificació [nosaltres diríem: del nostre estudi] és fer notar a tots els fidels la fecunditat de la reflexió teològica que no tem desenvolupar-se dins del flux vital de la Tradició eclesial".

Més enllà dels possibles encerts o desencerts en aquest desenvolupament, voldríem expressar el nostre agraïment per aquestes paraules.

Signat:

Xavier Alegre i Santamaría, doctor en Teologia i professor de Bíblia.

Dolores Aleixandre, llicenciada en Teologia i en Filologia Bíblica, prof. emèrita de Bíblia.

Antoni Badía i Graells, llicenciat en Teologia i professor emèrit.

Antoni Blanch i Xiró, doctor en Literatura i llicenciat en Teologia.

Joan Carrera i Carrera, doctor en Teologia Moral i professor de Moral.

Antoni Comín i Oliveres, doctor en Ciències Polítiques i llicenciat en Filosofia.

Elvira Durán Farell, llicenciada en Filosofia i professora d'Ètica.

Jaume Flaquer i García, doctorant en Teologia i professor de Cristologia.

6. Això podria quedar reflectit en les paraules d'un cardenal de cúria citades per Mons. Casaldàliga: "Abans d'Aparecida ja no quedarà cap teòleg de l'alliberament". Ens atrevim a dir que aquestes paraules fan un trist servei tant al cristianisme com a l'Església.

Joaquín García Roca, doctor en Teologia i director del CEIM.
José Ignacio González Faus, doctor en Teologia i professor emèrit.
Josep Giménez i Meliá, doctor en Teologia i professor de Sistemàtica.
María Teresa Iribarren, llicenciada en Filosofia i Teologia.
Josep Mària i Serrano, doctor en Ciències Econòmiques i llicenciat en Teologia.
Ferran Manresa i Presas, doctor en Teologia i professor de Sistemàtica.
Jesús Martínez Gordo, doctor en Teologia i professor de Sistemàtica.
Javier Melloni i Ribas, doctor en Teologia i professor d'Espiritualitat.
Joaquim Menacho i Solà-Morales, enginyer i batxiller en Teologia.
Darío Mollá Llacer, llicenciat en Teologia, especialista en espiritualitat ignasiana.
M^a Dolors Oller i Sala, doctora en Dret i professora de Moral Social.
Llorenç Puig i Puig, doctor en Ciències Físiques i llicenciat en Teologia.
Josep Ma. Rambla i Blanch, llicenciat en Teologia i professor de Teologia Espiritual.
Jesús Renau i Manén, llicenciat en Teologia i professor de Teologia Espiritual.
Francesc Riera i Figueres, llicenciat en Teologia i professor de Sinòptics.
Ignasi Salvat i Ferrer, doctor en Dret Canònic i jutge eclesiàstic.
José Sols Lucia, doctor en Teologia i professor d'Ètica.
Oriol Tuñí i Vancells, doctor en Teologia i professor de Sagrada Escriptura.
Javier Vitoria Comerzana, doctor en Teologia i professor de Sistemàtica.
Josep Vives i Solé, doctor en Filosofia, llicenciat en Teologia i professor emèrit.

1a. “L’exegeta catòlic... Ha de ser diligent en servir-se dels mètodes nous d’exege- si, especialment dels que ofereix el mètode històric universalment considerat... L’exegeta catòlic posarà en pràctica la recomanació de Pius XII, de feliç memòria, que obliga a cer- car prudentment tot allò que la forma d’expressió o el gènere literari adoptat per l’autor pot conduir a la seva recta i genuïna interpretació; i ha d’estar ben convençut que aques- ta part del seu ofici no pot ser negligida sense causar greu perjudici a l’exegesi catòlica...”

Quan calgui, li serà lícit a l’exegeta examinar els eventuais elements positius que ofe- reix el mètode de la ‘història de les formes’, emprant-lo degudament per tal d’obtenir una comprensió més àmplia els Evangelis. Tanmateix, ho farà amb cautela... No es pot ne- gar que els apòstols presentaren als seus oients les paraules autèntiques del Senyor i els esdeveniments de la seva vida amb aquella més plena intel·ligència de la que gaudien després dels gloriosos esdeveniments gloriosos de Crist i de la il·luminació de l’Esperit de veritat... D’aquí es dedueix que, com el mateix Jesús després de la resurrecció, ‘in- terpretaven per a ells’ (Lc 27) tant les paraules de l’Antic Testament com les seves prò- pies (Lc 24, 44 ss.; Ac 1, 3); d’aquesta faisó, ells explicaren els seus fets i les seves pa- raules d’acord amb les exigències dels seus oients.

L’exegeta ha d’investigar quina fou la intenció de l’evangelista en exposar una dita o un fet d’una manera determinada i en un determinat context. Certament no va contra la veritat de la narració que els evangelis es refereixin als fets i a les paraules del Senyor en un ordre distint, tot expressant els seves paraules, no a la lletra, sinó amb una certa di- versitat, conservant tanmateix el seu sentit.

Si l’exegeta no para esment en totes aquestes coses que es refereixen a l’origen i com- posició dels evangelis, i no s’aprofita de tot el que de bo han aportat els recents estudis, no complirà realment el seu ofici d’investigar quina fou la intenció dels autors sagrats i què és el que realment digueren”.

Instrucció de la Pontifícia Comissió Bíblica del 20 d’abril de 1964.
DH 4402, 4403, 4405, 4407.

1b. La *Divino Afflante Spiritu*, com es sabut, va recomanar especialment als exegetes l'estudi dels *gèneres literaris* emprats en els llibres sagrats; i arriba a dir que l'exegeta catòlic "s'ha de convèncer que no pot deixar de banda aquesta part de la seva missió sense portar un gran dany a l'exegesi catòlica" (*Enchiridium Biblicum*, 560). Aquesta recomanació neix de la preocupació per comprendre el sentit dels textos amb la màxima exactitud i precisió, i, per tant, en el seu context cultural i històric. Una idea falsa de Déu i de l'encarnació porta alguns cristians a adoptar una direcció contrària: tendeixen a creure que, com que Déu és el ser absolut, cada una de les seves paraules ha de tenir un sentit absolut independentment de tots els condicionaments del llenguatge humà. Segons ells, no convé estudiar aquests condicionaments fent distincions que relativitzarien l'abast de les seves paraules. Però això és enganyar-se i refusar, en realitat, els misteris de la inspiració de l'Esclusura i de l'encarnació, tot agafant-se a una noció falsa del que és el Ser absolut. El Déu de la Bíblia no és un Ser absolut que, esclafant tot el que toca, anul·laria totes les diferències i tos els matisos... Lluny d'anul·lar les diferències, Déu les respecta i les valora (cf. *I Co* 12, 18.24.28). Quan ell s'expressa en llenguatge humà, no dóna a cada una de les expressions un valor uniforme, sinó que utilitza tots els matisos possibles amb una gran flexibilitat, acceptant també les seves limitacions. És això el que fa que la tasca dels exegetes sigui tan complexa, necessària i apassionant. No es pot negligir cap aspecte del llenguatge."

JOAN PAU II en la presentació del Document de la Comissió Bíblica de 23 d'abril de 1993. Ed. de PPc, 2000, p. 11 ss⁷.

2. "L'autoconsciència humana de Jesús es va situar davant Déu com qualsevol altra consciència humana, en la distància del seu ésser creat, en llibertat, obediència i adoració... En aquest sentit és veritat –i no hi ha per què ocultar-ho– que Jesús proclama el Regne de Déu i no es proclama ell mateix". Jesús és, per tant, el punt culminant, o el cas "exemplar" (cf. Tesis 13e) i original de l'home que –en una comprensió transcendental es troba orientat "vers el misteri inabastable que és principi i suport de l'acte i l'objectiu, el que anomenem Déu" (Tesis 13a).

Ell és 'l'home per als altres', perquè és 'l'home per a Déu'... "Jesús se sap radicalment proper a Déu, el qual no constitueix per a ell una mera xifra de sentit de la condició humana; i, justament per això, se sap radicalment solidari amb el marginats socials i religiosos, perquè aquests són precisament els que estima el seu 'Pare'. "L'home Jesús és l'home autèntic (en absolut) precisament perquè, tot abocat a Déu i a l'home necessitat de salvació, s'oblida de si mateix i existeix només en aquest oblit." La seva 'funció' inclou suma rellevància: és ella, precisament, la que revela la seva 'essència'.

7. Incomprendiblement, aquesta instrucció de la Comissió Bíblica, de 1993, no va entrar en el recull de la nova edició (DH) del magisteri de l'Església.

“El Jesús pre-pasqual va afrontar lliurement la seva mort, considerant-la, si més no,... com el destí propi d'un profeta; un destí que...es troba emmarcat en el disseny de Déu que Jesús coneixia com proximitat de perdó per al món”.

W. THÜSING, dins RAHNER-THÜSING, *Cristologia*, pp.145-146.

[NB les tesis fan referència a enunciats de K. Rahner que Thüssing comenta].

3. “Si, per la meua banda, penso que Jesús no va pronunciar expressament aquestes paraules [les de l'Eucaristia que donen un sentit expiatori a la mort d Jesús en Mc 10, 45] és per raons de tipus crític... ‘En aquesta disponibilitat per als esdeveniments, en aquesta acollida del futur a mesura que va arribant, hi ha en Jesús quelcom molt diferent d’una confessió d’impotència i de la voluntat de compartir la nostra debilitat; hi ha també, i tal vegada podríem dir que en primer lloc, l’empremta de la seva condició divina. Som nosaltres els qui, conscients del nostres límits, hem de fer plans i càlculs per organitzar el nostre futur i per defensar-nos dels perills que ens assetgen. Som nosaltres els qui concebem l’omnipotència divina segons el model d’un pla que es va desenvolupant, d’una operació que es va realitzant gairebé segon a segon, i els que concebem la nostra llibertat com el poder de desajustar aquest mecanisme. Però aquesta mena d’omnipotència que nosaltres atribuïm a Déu és només una caricatura: el futur que pensem posar en les seves mans no és el futur, sinó el passat que nosaltres projectem cap endavant... La força dels anuncis de Jesús no rau en el poder endevinador que li hauria permès descriure per endavant un esdeveniment impossible de predir humanament. Cap d’ells no es recolza en un signe d’aquest caire, sinó que tots es basen en la consciència que Jesús té d’ostentar de part de Déu un paper únic en el món, d’haver d’executar-lo fins al final, fins a una mort cruel i escandalosa, i d’haver de desxifrar oportunament, amb una mirada lúcida, a través dels esdeveniments i de les persones amb les que es troba, el futur que li espera”⁸.

X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*,
Madrid: Cristiandad 1982, pp. 89-90

4. Habitualment es projecten sobre Jesús les interpretacions de la comunitat primitiva i àdhuc de Pau. És una cosa ben comprensible, sobretot quan s’atribueix a Jesús la idea que Ell complia en la terra la profecia del Servent de Jahvè. És així com hom pot veure en Mc 10, 45 una ‘admirable síntesi’ de la teologia del Fill de l’Home en glòria, així com de la teologia del Servent adolorit. La presentació és, sens dubte, admirable; però ¿es remunta a Jesús? Acabem de veure que el text de Mc 10, 45, l’únic d’aquest tipus

8. J. GUILLET *Jésus* 167-170.

anterior al relat de la passió, no es pot remuntar amb certesa fins a Jesús. D'altra banda, en els llocs del Nou Testament en els que es cita explícitament Is 53⁹, no es tracta d'una 'expiació vicària'¹⁰. En els relats de la passió no hi ha cap al·lusió a la profecia des d'aquesta perspectiva; l'únic text que parla en aquest sentit es troba en la primera carta de Pere¹¹, i un únic text no basta com a testimoni de l'existència d'una 'tradicció habitual'. Per tant, no es pot invocar seriosament aquesta síntesi per atribuir a Jesús aquesta interpretació. És més segur pensar que ell no va situar la mort que l'amenaçava en una perspectiva sacrificial¹².

D'això no se'n segueix que Jesús no donés a la seva mort un sentit dintre del disseny de Déu. Al final de capítol I ja vam reconèixer que l'essencial era, als ulls de Jesús, que Déu era present en el desenvolupament de la història del poble d'Israel. El que aleshores valia en referència a la mort en general, val també per a la mort personal de Jesús. Davant la mort que l'amenaçava, Jesús va seguir proclamant el missatge de Regne de Déu. El fracàs que es feia evident no l'apartà de la voluntat de servir fidelment Déu i els homes. Va situar el fracàs dins del gran disseny de Déu, col·locant-se ell mateix en el cim de la sèrie de profetes, com el just perseguit per excel·lència. No va patir la mort passivament, sinó que la va acceptar. No es va enfonsar la seva confiança en Déu: aquesta li assegurava el seu triomf final sobre la mort. En resum, als seus ulls la mort només té sentit en funció de la seva vida de fidelitat a la missió que ella corona, i en referència a Déu que la justifica per la resurrecció.

D'altra banda, la mort de Jesús no pot reduir-se a la d'un profeta o just qualsevol. Jesús es va presentar com algú que tenia una relació única amb Déu i una relació única amb tots els homes. També en aquest sentit la seva persona apareix com a única i suscita necessàriament una pregunta: ¿Qui és aquest home? I no sols una pregunta, sinó una invitació urgent a respondre-hi. I així despunta ja la interpretació que veurà en la mort de Jesús un fet que té un abast per a la multitud (per a tots). Però això encara no està explícitament, i l'historiador només pot resoldre la qüestió recurrent als testimonis de la resurrecció, a través dels quals Déu reflecteix una resposta que només ell pot donar".

X. LÉON-DUFOUR, *Jesús...*, pp. 95-96

9. Mt 8,17; Lc 22,37; Jn 12,38; Hch 8,32s; Rom 10,16; 15,21; 1 Pe 2,22.

10. A. George va remarcar amb molta agudesa que Lluç havia deixat de banda la idea vicària i expiatòria per expressar l'abaixament de Jesús: *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*: RB 80 (1973) 196-197 (*Études sur l'oeuvre de Luc* [Paris 1978] 195-196).

11. 1 Pe 2,21-24.

12. La qual cosa no significa que per això Jesús hagi considerat la seva mort com un esdeveniment ordinari de la seva vida, es a dir el del seu final. Però Jesús no va conferir explícitament un significat al seu sofriment; serà la carta als Hebreus la que reveli l'aspecte dolorós de la seva passió.