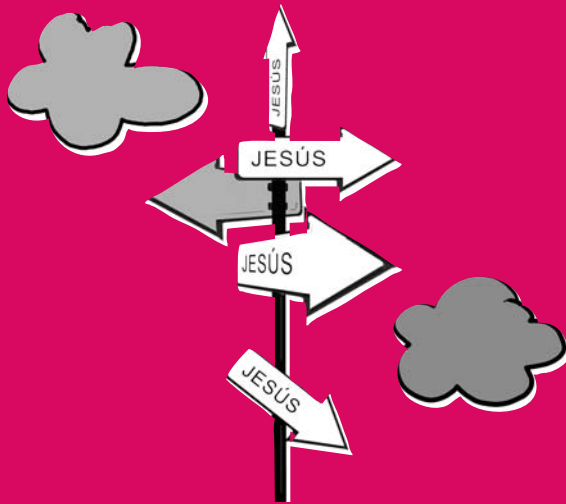


cuadernos

COMENTARIO A LA "NOTIFICACIÓN" SOBRE JON SOBRINO



COMENTARIO A LA “NOTIFICACIÓN” SOBRE JON SOBRINO

Cristianisme i Justícia

PARA AYUDAR AL LECTOR	3
LA NOTIFICACIÓN	5
COMENTARIO A LA NOTIFICACIÓN	
1. Sobre los “Presupuestos metodológicos”	19
2. La divinidad de Jesucristo	26
3. La Encarnación del Hijo de Dios	29
4. Jesucristo y el Reino de Dios	32
5. La autoconciencia de Jesús	34
6. El valor salvífico de la muerte de Jesús	36
Conclusiones	38
REFLEXIÓN FINAL	39
APÉNDICE. TEXTOS DE ALGUNOS BIBLISTAS	44

El pasado 14 de marzo, la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe (CF) publicó una Notificación sobre las obras de Jon Sobrino *Jesucristo liberador* (1991), y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999), esperada desde tiempo atrás por haber sido anunciada indiscretamente por algún cardenal de la curia. En ella se concluye que ambas obras “presentan en algunos puntos notables discrepancias con la fe de la Iglesia”. El presente Cuaderno intenta analizar el mencionado documento en cada uno de sus seis capítulos. Para más fidelidad y por respeto al interlocutor, ofrecemos primero, íntegro, el texto de la CF y, a continuación, nuestras reflexiones sobre cada uno de esos capítulos.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo 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 • Imprime: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6509 • Depósito legal: B-7490-07 • ISBN: 84-9730-167-6 • Depósito legal: B-17.659-07. Junio 2007

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona

Este Cuaderno es el resultado de una larga reflexión hecha por el Seminario interno del Área Teológica de Cristianismo i Justicia sobre la Notificación que recibió Jon Sobrino de la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe.

El Cuaderno tiene dos partes:

I. El texto de la Notificación, de lectura más bien difícil debido a su lenguaje técnico. Para ayudar a ella subrayamos los puntos más relevantes:

1. La Notificación pone en cuestión que los pobres sean un lugar teológico y central en la cristología y desautoriza la confesión de Sobrino, alegando que *"el lugar eclesial de la cristología no puede ser la Iglesia de los pobres sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia"*.
2. La Notificación acusa a Sobrino de disminuir o no afirmar con suficiente claridad la divinidad de Jesucristo. El balance de la CF en este capítulo es que Sobrino tiende a *"disminuir el alcance" tanto de la divinidad de Jesús como del testimonio de Nuevo Testamento sobre ella. Por lo cual, aunque "no niega la divinidad de Jesús no la afirma con suficiente claridad"*.
3. La Notificación dice a Sobrino que cuando habla del Hijo de Dios no parece que todo lo que se dice de El se diga también de Jesús, y esto puede establecer una contraposición entre el Hijo y Jesús, que podría inducir a pensar al lector en la presencia de dos sujetos en Cristo;... *"no resulta claro que el Hijo es Jesús y Jesús es el Hijo"*.
4. En este apartado, la Notificación contiene una única acusación: Sobrino tiene "una visión peculiar" de las relaciones entre Jesús y

el Reino de Dios: *“Jesús y el Reino se distinguen de tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad”*. La Notificación afirma que Jesús y el Reino se identifican.

5. Dice la notificación: *“El P. Sobrino afirma, citando a L. Boff, que ‘Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teológico, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella’*. Pero, así, *“la relación filial de Jesús con el Padre, en su singularidad irreplicable, no aparece con claridad en los pasajes citados; más aún, estas afirmaciones llevan más bien a excluirla”*.

II. Y el texto de la respuesta, que no resumimos aquí, dado que en las Reflexiones y en la Conclusión final queda suficientemente claro.

Nos ha parecido que era necesario este comentario desde un punto de vista teológico y pastoral, porque el manifestar públicamente y respetuosamente nuestro parecer es coherente no sólo con el derecho a la opinión pública en la Iglesia (tan defendido por el papa Pío XII), sino con la conveniencia de alertar de los daños que podrían seguirse de una actuación de la autoridad eclesiástica no suficientemente adecuada.

También creemos y compartimos que, a pesar del dolor que nos causó la Notificación, esta reflexión teológica ha sido fecunda para todos nosotros y no ha temido desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial.

LA NOTIFICACIÓN

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN

sobre las obras 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)*.

Introducción

1. Después de un primer examen de los volúmenes, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Jesucristo)* y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (La fe)*, del R.P. Jon Sobrino S.J., la Congregación para la Doctrina de la Fe, a causa de las imprecisiones y errores en ellos encontrados, en el mes de octubre de 2001, tomó la decisión de emprender un estudio ulterior y más profundo de dichas obras. Dada la amplia divulgación de estos escritos y el uso de los mismos en Seminarios y otros centros de estudio, sobre todo en América Latina, se decidió seguir para este estudio el “procedimiento urgente” regulado en los artículos 23-27 de la *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Como resultado de tal examen, en el mes de julio de 2004 se envió al Autor, a través del R.P. Peter Hans Kolvenbach S.J., Prepósito General de la Compañía de Jesús, un elenco de proposiciones erróneas o peligrosas encontradas en los libros citados.

En el mes de marzo de 2005 el P. Jon Sobrino envió a la Congregación una “*Respuesta al texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe*”, la cual fue examinada en la Sesión Ordinaria del 23 de noviembre de 2005. Se constató que, aunque en algunos puntos el Autor había matizado parcialmente su pensamiento, la *Respuesta* no resultaba satisfactoria, ya que, en sustancia, permanecían los errores que habían dado lugar al envío del elenco de proposiciones ya mencionado. Aunque la preocupación del Autor por la suerte de los pobres es apreciable, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ve en la obligación de indicar que las mencionadas obras del P. Sobrino presentan, en algunos puntos, notables discrepancias con la fe de la Iglesia.

Se decidió por tanto publicar la presente *Notificación*, para poder ofrecer a los fieles un criterio de juicio seguro, fundado en la doctrina de la Iglesia, acerca de las afirmaciones de los libros citados o de otras publicaciones del Autor. Se debe notar que, en algunas ocasiones, las proposiciones erróneas se sitúan en contextos en los que se encuentran otras expresiones que parecen contradecirlas¹, pero no por ello pueden justificarse. La Congregación no pretende juzgar las intenciones subjetivas del Autor, pero tiene el deber de llamar la atención acerca de ciertas proposiciones que no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia. Dichas proposiciones se refieren a: 1) los presupuestos metodológicos enunciados por el Autor, en los que funda su reflexión teológica, 2) la divinidad de Jesucristo, 3) la encarnación del Hijo de Dios, 4) la relación entre Jesucristo y el Reino de Dios, 5) la autoconciencia de Jesucristo y 6) el valor salvífico de su muerte.

I. Presupuestos metodológicos

2. En su libro *Jesucristo liberador*, el P. Jon Sobrino afirma: “La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo” (p. 47). Y añade: “Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental” (p. 50); la “Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una *realidad* configurada por los pobres” (p. 51). “El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica” (p. 52).

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta “Iglesia de los pobres” se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico.

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma².

3. La falta de la atención debida a las fuentes, a pesar de que el Autor afirma que las considera “normativas”, dan lugar a los problemas concretos de su teología a los que nos referiremos más adelante. En particular, las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte, de hecho, no reciben siempre la atención debida. En los apartados sucesivos se tratarán estas cuestiones.

Es igualmente llamativo el modo como el Autor trata los grandes concilios de la Iglesia antigua, que, según él, se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, se afirma: “Estos textos son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad” (*La fe*, 405-406). De hecho hay que reconocer el carácter limitado de las fórmulas dogmáticas, que no expresan ni pueden expresar todo lo que se contiene en los misterios de la fe, y deben ser interpretadas a la luz de la Sagrada Escritura y la Tradición. Pero no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas, al ser interpretaciones auténticas del dato revelado.

El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia, incluidos los grandes concilios, es considerado por el P. Sobrino como ambiguo y también negativo. No niega el carácter normativo de las formulaciones dogmáticas, pero, en conjunto, no les reconoce valor más que en el ámbito cultural en que nacieron. No tiene en cuenta el hecho de que el sujeto *trans-temporal* de la fe es la Iglesia creyente y que los pronunciamientos de los primeros concilios han sido aceptados y vividos por toda la comunidad eclesial. La Iglesia sigue profesando el Credo que surgió de los Concilios de Nicea (año 325) y de Constantinopla (año 381). Los primeros cuatro concilios ecuménicos son aceptados por la gran mayoría de las Iglesias y comunidades eclesiales de oriente y occidente. Si usaron los términos y los conceptos de la cul-

tura de su tiempo no fue por adaptarse a ella; los concilios no significaron una helenización del Cristianismo, sino más bien lo contrario. Con la inculturación del mensaje cristiano la misma cultura griega sufrió una transformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica.

II. La divinidad de Jesucristo

4. Diversas afirmaciones del Autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios: “Jesús está íntimamente ligado a Dios, con lo cual su realidad habrá que expresarla de alguna forma como realidad que es *de Dios* (cf. *Jn 20,28*)” (*La fe*, 216). En referencia a *Jn 1,1* se afirma: “Con el texto de Juan [...] de ese *logos* no se dice todavía, en sentido estricto, que sea Dios (consustancial al Padre), pero de él se afirma algo que será muy importante para llegar a esta conclusión, su *preexistencia*, la cual no connota algo puramente temporal, sino que dice relación con la creación y relaciona al *logos* con la acción específica de la divinidad” (*La fe*, 469). Según el Autor en el Nuevo Testamento no se afirma claramente la divinidad de Jesús, sino que sólo se establecen los presupuestos para ello: “En el Nuevo Testamento [...] hay expresiones que, en germen, llevarán a la confesión de fe en la divinidad de Jesús” (*La fe*, 468-469). “En los comienzos no se habló de Jesús como *Dios* ni menos de la *divinidad* de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicación creyente, casi con toda probabilidad después de la caída de Jerusalén” (*La fe*, 214).

Sostener que en *Jn 20,28* se afirma que Jesús es “*de Dios*” es un error evidente, en cuanto en este pasaje se le llama “Señor” y “Dios”. Igualmente, en *Jn 1,1* se dice que el *Logos* es Dios. En otros muchos textos se habla de Jesús como Hijo y como Señor³. La divinidad de Jesús ha sido objeto de la fe de la Iglesia desde el comienzo, mucho antes de que en el Concilio de Nicea se proclamara su consustancialidad con el Padre. El hecho de que no se use este término no significa que no se afirme la divinidad de Jesús en sentido estricto, al contrario de lo que el Autor parece insinuar.

Con sus aserciones de que la divinidad de Jesús ha sido afirmada sólo después de mucho tiempo de reflexión creyente y que en el Nuevo Testamento se halla solamente “en germen”, el Autor evidentemente tampoco la niega, pero no la afirma con la debida claridad y da pie a la sospecha de que el desarrollo dogmático, que reviste según él características ambiguas, ha llegado a esta formulación sin una continuidad clara con el Nuevo Testamento.

Pero la divinidad de Jesús, está claramente atestiguada en los pasajes del Nuevo Testamento a que nos hemos referido. Las numerosas declaraciones conciliares en este sentido⁴ se encuentran en continuidad con cuanto en el Nuevo Testamento se afirma de manera explícita y no solamente “en germen”. La confesión de la divinidad de Jesucristo es un punto absolutamente esencial de la fe de la Iglesia desde sus orígenes y se halla atestiguada desde el Nuevo Testamento.

III. La encarnación del Hijo de Dios

5. Escribe el P. Sobrino: “Desde una perspectiva dogmática debe afirmarse, y con toda radicalidad, que el Hijo (la segunda persona de la Trinidad) asume toda la realidad de Jesús, y aunque la fórmula dogmática nunca explica el hecho de ese ser afectado por lo humano, la tesis es radical. El Hijo experimenta la humanidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús” (*Jesucristo*, 308).

En este pasaje el Autor establece una distinción entre el Hijo y Jesús que sugiere al lector la presencia de dos sujetos en Cristo: el Hijo asume la realidad de Jesús; el Hijo experimenta la humanidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús. No resulta claro que el Hijo es Jesús y que Jesús es el Hijo. En el tenor literal de estas frases, el P. Sobrino refleja la llamada teología del *homo assumptus*, que resulta incompatible con la fe católica, que afirma la unidad de la persona de Jesucristo en las dos naturalezas, divina y humana, según las formulaciones de los Concilios de Éfeso⁵ y sobre todo de Calcedonia, que afirma: “...enseñamos que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado (cf. *Heb* 4,15), engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”⁶. De igual modo se expresó el Papa Pío XII en la encíclica *Sempiternus Rex*: “...el Concilio de Calcedonia, en perfecto acuerdo con el de Éfeso, afirma claramente que una y otra naturaleza de nuestro Redentor concurren “en una sola persona y subsistencia”, y prohíbe poner en Cristo dos individuos, de modo que se pusiera junto al Verbo un cierto “hombre asumido”, dueño de su total autonomía”⁷.

6. Otra dificultad en la visión cristológica del P. Sobrino deriva de su insuficiente comprensión de la *communicatio idiomatum*. En efecto, según él, “la comprensión adecuada de la *communicatio idiomatum*” sería la siguiente: “lo humano limitado se predica de Dios, pero lo divino ilimitado no se predica de Jesús” (*La fe*, 408; cf. 500).

En realidad, la unidad de la persona de Cristo “en dos naturalezas”, afirmada por el Concilio de Calcedonia, tiene como consecuencia inmediata la llamada *communicatio idiomatum*, es decir, la posibilidad de referir las propiedades de la divinidad a la humanidad y viceversa. En virtud de esta posibilidad ya el Concilio de Éfeso definió que María era *theotókos*: “Si alguno no confiesa que el Emmanuel es en verdad Dios y que por eso la santa Virgen es madre de Dios, pues dio a luz según la carne al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema”⁸. “Si alguno atribuye a dos personas o a dos hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos evangélicos y apostólicos, o dichas sobre Cristo por los santos o por él mismo sobre sí mismo, y unas las atribuye al hombre, considerado propiamente como distinto del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema”⁹. Como fácilmente se deduce de estos textos la “comunicación de idiomas” se aplica en los dos sentidos, lo humano se predica de Dios y lo divino del hombre. Ya el Nuevo Testamento afirma

que Jesús es Señor¹⁰, y que todas las cosas han sido creadas por medio de él¹¹. En el lenguaje cristiano es posible decir, y se dice por ejemplo, que Jesús es Dios, que es creador y omnipotente. Y el Concilio de Éfeso sancionó el uso de llamar a María madre de Dios. No es por tanto correcto decir que no se predica de Jesús lo divino ilimitado. Esta afirmación del Autor sería comprensible solamente en el contexto de la cristología del *homo assumptus* en la que no resulta clara la unidad de la persona de Jesús: es evidente que no se podrían predicar de una persona humana los atributos divinos. Pero esta cristología no es en absoluto compatible con la enseñanza de los Concilios de Éfeso y Calcedonia sobre la unidad de la persona en dos naturalezas. La comprensión de la *communicatio idiomatum* que el Autor presenta revela por tanto una concepción errónea del misterio de la encarnación y de la unidad de la persona de Jesucristo.

IV. Jesucristo y el Reino de Dios

7. El P. Sobrino desarrolla una visión peculiar acerca de la relación entre Jesús y el Reino de Dios. Se trata de un punto de especial interés en sus obras. Según el Autor, la persona de Jesús, como mediador, no se puede absolutizar, sino que se ha de contemplar en su relacionalidad hacia el Reino de Dios, que es evidentemente considerado algo distinto de Jesús mismo: “Esta relacionalidad histórica la analizaremos después en detalle, pero digamos ahora que este recordatorio es importante [...] cuando se absolutiza al mediador Cristo y se ignora su relacionalidad constitutiva hacia la mediación, el reino de Dios” (*Jesucristo*, 32). “Ante todo, hay que distinguir entre mediador y mediación de Dios. El reino de Dios, formalmente hablando, no es otra cosa que la realización de la voluntad de Dios para este mundo, a lo cual llamamos *mediación*. A esa mediación [...] está asociada una persona (o grupo) que la anuncia e inicia, y a ello llamamos *mediador*. En este sentido puede y debe decirse que, según la fe, ya ha aparecido el mediador definitivo, último y escatológico del reino de Dios, Jesús [...]. Desde esta perspectiva pueden entenderse también las bellas palabras de Orígenes al llamar a Cristo la *autobasileia de Dios*, el reino de Dios en persona, palabras importantes que describen bien la ultimidad del mediador personal del reino, pero peligrosas si adecúan a Cristo con la realidad del reino” (*Jesucristo*, 147). “Mediador y mediación se relacionan, pues, esencialmente, pero no son lo mismo. Siempre hay un Moisés y una tierra prometida, un Monseñor Romero y una justicia anhelada. Ambas cosas, juntas, expresan la totalidad de la voluntad de Dios, pero no son lo mismo” (*Jesucristo*, 147). Por otra parte la condición de mediador de Jesús le viene sólo de su humanidad: “La posibilidad de ser mediador no le viene, pues, a Cristo de una realidad *añadida* a lo humano sino que le viene del ejercicio de lo humano” (*La fe*, 253).

El Autor afirma ciertamente la existencia de una relación especial entre Jesucristo (*mediador*) y el Reino de Dios (*mediación*), en cuanto Jesús es el mediador definitivo, último y escatológico del Reino. Pero en los pasajes citados, Jesús y el Reino se distinguen de tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad. No se explica correctamente el nexo esencial existente entre el *mediador* y la *mediación*, por usar sus mismas palabras. Además, al afirmarse que la posibilidad de ser mediador le vie-

ne a Cristo del ejercicio de lo humano se excluye que su condición de Hijo de Dios tenga relevancia para su misión mediadora.

No es suficiente hablar de una conexión íntima o de una relación constitutiva entre Jesús y el Reino o de una “ultimidad del mediador”, si éste nos remite a algo que es distinto de él mismo. Jesucristo y el Reino en un cierto sentido se identifican: en la persona de Jesús el Reino ya se ha hecho presente. Esta identidad ha sido puesta de relieve desde la época patrística¹². El Papa Juan Pablo II afirma en la encíclica *Redemptoris Missio*: “La predicación de la Iglesia primitiva se ha centrado en el anuncio de Jesucristo, con el que se identifica el Reino de Dios”¹³. “Cristo no solamente ha anunciado el Reino, sino que en él el Reino mismo se ha hecho presente y se ha cumplido”¹⁴. “El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina, un programa [...], sino que es ante todo *una persona* que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible. Si se separa el Reino de Jesús ya no se tiene el Reino de Dios revelado por él”¹⁵.

Por otra parte la singularidad y unicidad de la mediación de Cristo ha sido siempre afirmada en la Iglesia. Gracias a su condición de “Hijo unigénito de Dios”, es la “autorevelación definitiva de Dios”¹⁶. Por ello su mediación es única, singular, universal e insuperable: “...se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos”¹⁷.

V. La autoconciencia de Jesucristo

8. El P. Sobrino afirma, citando a L. Boff, que “Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús” (*Jesucristo*, 203). Y por su cuenta añade: “Esta fe describe la totalidad de la vida de Jesús” (*Jesucristo*, 206). El Autor justifica su posición aduciendo al texto de *Heb 12,2*: “En forma lapidaria la carta [a los Hebreos] dice con una claridad que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento que Jesús se relacionó con el misterio de Dios en la fe. Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (12,2)” (*La fe*, 256). Añade todavía: “Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teológico, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella. Pero es presentado también como hermano mayor, porque vivió la fe originariamente y en plenitud (12,2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe” (*La fe*, 258).

La relación filial de Jesús con el Padre, en su singularidad irrepetible no aparece con claridad en los pasajes citados; más aún, estas afirmaciones llevan más bien a excluirla. Considerando el conjunto del Nuevo Testamento no se puede sostener que Jesús sea “un creyente como nosotros”. En el evangelio de Juan se habla de la “visión” del Padre por parte de Jesús: “Aquel que ha venido de Dios, éste ha visto al Padre”¹⁸. Igualmente la intimidad única y singular de Jesús con el Padre se encuentra atestiguada en los evangelios sinópticos¹⁹.

La conciencia filial y mesiánica de Jesús es la consecuencia directa de su ontología de Hijo de Dios hecho hombre. Si Jesús fuera un creyente como nosotros, aunque de manera ejemplar, no podría ser el revelador verdadero que nos muestra el rostro del Padre. Son evi-

dentes las conexiones de este punto con cuanto se ha dicho en el n. IV sobre la relación de Jesús con el Reino, y se dirá a continuación en el n. VI sobre el valor salvífico que Jesús atribuyó a su muerte. En la reflexión del Autor desaparece de hecho el carácter único de la mediación y de la revelación de Jesús, que de esta manera queda reducido a la condición de revelador que podemos atribuir a los profetas o a los místicos.

Jesús, el Hijo de Dios hecho carne, goza de un conocimiento íntimo e inmediato de su Padre, de una “visión”, que ciertamente va más allá de la fe. La unión hipostática y su misión de revelación y redención requieren la visión del Padre y el conocimiento de su plan de salvación. Es lo que indican los textos evangélicos ya citados.

Esta doctrina ha sido expresada en diversos textos magisteriales de los últimos tiempos: “Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana; toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la madre de Dios”²⁰.

Con una terminología algo diversa insiste también en la visión del Padre el Papa Juan Pablo II: “Fija [Jesús] sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor”²¹.

También el *Catecismo de la Iglesia Católica* habla del conocimiento inmediato que Jesús tiene del Padre: “Es ante todo el caso del conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre”²². “El conocimiento humano de Cristo, por su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado gozaba de la plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar”²³.

La relación de Jesús con Dios no se expresa correctamente diciendo que era un creyente como nosotros. Al contrario, es precisamente la intimidad y el conocimiento directo e inmediato que él tiene del Padre lo que le permite revelar a los hombres el misterio del amor divino. Sólo así nos puede introducir en él.

VI. El valor salvífico de la muerte de Jesús

9. Algunas afirmaciones del P. Sobrino hacen pensar que, según él, Jesús no ha atribuido a su muerte un valor salvífico: “Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria [...]. En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento” (*Jesucristo*, 261). “En los textos evangélicos no se puede encontrar inequívocamente el significado que Jesús otorgó a su propia muerte” (*ibidem*). “...puede decirse que Jesús va a la muerte con confianza y la ve como último acto de servicio, más bien a la manera de ejemplo eficaz y motivante para otros que a la manera de mecanismo de salvación para otros. Ser fiel hasta el final, eso es ser humano” (*Jesucristo*, 263).

En un primer momento la afirmación del Autor parece limitada, en el sentido de que Jesús no habría atribuido un valor salvífico a su muerte con las categorías que después usó el Nuevo Testamento. Pero después se afirma que no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte. Se dice sólo que va a la muerte con confianza y le atribuye un valor de ejemplo motivante para otros. De esta manera los numerosos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del valor salvífico de la muerte de Cristo²⁴ resultan privados de toda conexión con la conciencia de Cristo durante su vida mortal. No se toman debidamente en consideración los pasajes evangélicos en los que Jesús atribuye a su muerte un significado en orden a la salvación; en particular *Mc* 10,45²⁵: “el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos”; y las palabras de la institución de la eucaristía: “Ésta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos”²⁶. De nuevo aparece aquí la dificultad a la que antes se ha hecho mención en cuanto al uso que el P. Sobrino hace del Nuevo Testamento. Los datos neotestamentarios ceden el paso a una hipotética reconstrucción histórica, que es errónea.

10. Pero el problema no se reduce a la conciencia con la que Jesús habría afrontado su muerte y al significado que él le habría dado. El P. Sobrino expone también su punto de vista respecto al significado soteriológico que se debe atribuir a la muerte de Cristo: “Lo salvífico consiste en que ha aparecido sobre la tierra lo que Dios quiere que sea el ser humano [...]. El Jesús fiel hasta la cruz es salvación, entonces, al menos en este sentido: es revelación del *homo verus*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen tácticamente las características de una verdadera naturaleza humana [...]. El hecho mismo de que se haya revelado lo humano verdadero contra toda expectativa, es ya buena noticia, y por ello, es ya en sí mismo salvación [...]. Según esto, la cruz de Jesús como culminación de toda su vida puede ser comprendida salvíficamente. Esta eficacia salvífica se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente. Pero no quita esto que no sea eficaz [...]. No se trata pues de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar” (*Jesucristo*, 293-294).

Por supuesto, hay que conceder todo su valor a la eficacia del ejemplo de Cristo, que el Nuevo Testamento menciona explícitamente²⁷. Es una dimensión de la soteriología que no se debe olvidar. Pero no se puede reducir la eficacia de la muerte de Jesús al ejemplo, o, según las palabras del Autor, a la aparición del *homo verus*, fiel a Dios hasta la cruz. El P. Sobrino usa en el texto citado expresiones como “al menos” y “más bien”, que parecen dejar abierta la puerta a otras consideraciones. Pero al final esta puerta se cierra con una explícita negación: no se trata de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar. La redención parece reducirse a la aparición del *homo verus*, manifestado en la fidelidad hasta la muerte. La muerte de Cristo es *exemplum* y no *sacramentum* (don). La redención se reduce al moralismo. Las dificultades cristológicas notadas ya en relación con el misterio de la encarnación y la relación con el Reino afloran aquí de nuevo. Sólo la humanidad entra en juego, no el Hijo de Dios hecho hombre por nosotros y por nuestra salvación. Las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia sobre la eficacia de la redención y de la salvación operadas por Cristo no pueden reducirse al buen ejemplo que éste nos ha dado. El misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre,

es la fuente única e inagotable de la redención de la humanidad, que se hace eficaz en la Iglesia mediante los sacramentos.

Afirma el Concilio de Trento en el Decreto sobre la justificación: "...el Padre celestial, "Padre de la misericordia y Dios de toda consolación" (2 Cor 1,3), cuando llegó la bienaventurada "plenitud de los tiempos" (Ef 1,10; Gál 4,4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús [...], tanto para redimir a los judíos "que estaban bajo la ley" (Gál 4,5) como para que "las naciones que no seguían la justicia, aprehendieran la justicia" (Rom 9,30) y todos "recibieran la adopción de hijos" (Gál 4,5). A éste "propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre" (Rom 3,25), "por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo" (1jn 2,2)".²⁸.

Se afirma en el mismo decreto que la causa meritoria de la justificación es Jesús, Hijo unigénito de Dios, "el cual, "cuando éramos enemigos" (Rom 5,10), "por la excesiva caridad con que nos amó" (Ef 2,4) nos mereció la justificación con su santísima pasión en el leño de la cruz, y satisfizo por nosotros a Dios Padre"²⁹.

El Concilio Vaticano II enseña: "El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que unió a sí, venciendo la muerte con su muerte y resurrección, redimió al hombre y lo transformó en una criatura nueva (cf. Gál 6,15; 2Cor 5,17). A sus hermanos, convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espíritu. La vida de Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo que ha padecido y ha sido glorificado por medio de los sacramentos"³⁰.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* indica a su vez: "Este designio divino de salvación por la muerte del Siervo, el Justo, había sido anunciado previamente en las Escrituras como misterio de Redención universal, es decir, de rescate que libera a los hombres de la esclavitud del pecado. San Pablo confiesa, en una profesión de fe que dice haber "recibido, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras" (1 Cor 15,3). La muerte redentora de Jesús cumple en particular la profecía del Siervo sufriente. Jesús mismo ha presentado el sentido de su vida y de su muerte a la luz del Siervo sufriente"³¹.

Conclusión

11. La teología nace de la obediencia al impulso de la verdad que tiende a comunicarse y del amor que desea conocer cada vez mejor a aquel que ama, Dios mismo, cuya bondad hemos reconocido en el acto de fe³². Por eso, la reflexión teológica no puede tener otra matriz que la fe de la Iglesia. Solamente a partir de la fe eclesial, el teólogo puede adquirir, en comunión con el Magisterio, una inteligencia más profunda de la palabra de Dios contenida en la Escritura y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia³³.

La verdad revelada por Dios mismo en Jesucristo, y transmitida por la Iglesia, constituye, pues, el principio normativo último de la teología³⁴, y ninguna otra instancia puede superarla. En su referencia a este manantial perenne, la teología es fuente de auténtica novedad y luz para los hombres de buena voluntad. Por este motivo la investigación teológica dará frutos tanto más abundantes y maduros, para el bien de todo el pueblo de Dios y de toda la hu-

manidad, cuanto más se inserte en la corriente viva que, gracias a la acción del Espíritu Santo, procede de los apóstoles y que ha sido enriquecida con la reflexión creyente de las generaciones que nos han precedido. Es el Espíritu Santo quién introduce a la Iglesia en la plenitud de la verdad³⁵, y sólo en la docilidad a este “don de lo alto” la teología es realmente eclesial y está al servicio de la verdad.

El fin de la presente *Notificación* es, precisamente, hacer notar a todos los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, durante la Audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto el 13 de octubre de 2006, ha aprobado la presente Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 26 de noviembre de 2006, Fiesta de N. S. Jesucristo Rey del Universo.

William Cardenal LEVADA *Prefecto.*

Angelo AMATO, SDB Arzobispo titular de Sila. *Secretario.*

-
- 1 Cf. p. ej. *infra* el n. 6.
 - 2 Cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Optatam Totius*, 16; Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et Ratio*, 65; AAS 91 (1999), 5-88.
 - 3 Cf. *ITes* 1,10; *Flp* 2,5-11; *1Cor* 12,3; *Rom* 1,3-4; 10,9; *Col* 2,9, etc.
 - 4 Cf. los CONCILIOS DE NICEA, DH 125; CONSTANTINOPLA, DH 150; ÉFESO, DH 250-263; CALCEDONIA DH 301-302.
 - 5 Cf. DH 252-263.
 - 6 Cf. DH 301.
 - 7 PIO XII, Carta Enc. *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951), 638; DH 3905.
 - 8 CONC. DE ÉFESO, *Anathematismi Cyrilli Alex.*, DH 252.
 - 9 *Ibidem*, DH 255.
 - 10 *1Cor* 12, 3; *Flp* 2,11.
 - 11 Cf. *1Cor* 8, 6.
 - 12 Cf. ORÍGINES, *In Mt. Hom.*, 14,7; TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, IV 8; HILARIO DE POITIERS, *Com. In Mt.* 12,17.
 - 13 JUAN PABLO II, Carta Enc. *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.
 - 14 *Ibidem*, 18.
 - 15 *Ibidem*.
 - 16 *Ibidem*, 5.
 - 17 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 15: AAS 92 (2000), 742-765.
 - 18 *Jn* 6,46; cf. También *Jn* 1,18.
 - 19 Cf. *Mt.* 11,25-27; *Lc* 10,21-22.
 - 20 PIO XII, Carta Enc. *Mystici Corporis*, 75: AAS 35 (1943) 230; DH 3812.
 - 21 JUAN PABLO II, Carta Apost. *Novo Millennio Ineunte*, 26: AAS 93 (2001), 266-309.
 - 22 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 473.
 - 23 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 474.
 - 24 Cf. P. Ej. *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. DI TRENTO, Decr. *De justificatione*, DH 1522.
 - 29 *Ibidem*, DH 1529, cf. DH 1560.
 - 30 CONC VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 7.
 - 31 *Catecismo de La Iglesia Católica*, 601.
 - 32 CONGREGACIÓN PARA 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.

COMENTARIO A LA NOTIFICACIÓN

1. SOBRE LOS “PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS”

1.1. Afirmaciones de Sobrino

La Notificación discute estas cuatro: *a*) que los pobres como *realidad sustancial son el lugar de la cristología (latino-americana)* que debe estar *presente en cualquier lugar concreto* donde ésta se lleva a cabo (p. 47). *b*) Esto significa que “los pobres cuestionan y ofrecen dirección fundamental” (p. 50). *c*) Que ellos son “lugar *eclesial* de la cristología”. *d*) Y que “el lugar social es, pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el *modo de pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica” (p. 52).

1.2. Explicación de estas afirmaciones

En primer lugar, nos parece que estas afirmaciones no hacen más que erigir en fuente de conocimiento teológico cinco enseñanzas del Nuevo Testamento:

1. *Los pobres son los propietarios del “proyecto de Dios” (“de ellos es el Reino”*: Lc 6,20). Por eso escribía san

Ignacio de Loyola: “los escogidos, amigos suyos, comenzando por su santísima Madre y los apóstoles... comúnmente fueron pobres... Son tan grandes los pobres en la presencia divina que principalmente para ellos fue enviado Jesucristo a la tierra... Y tanto los prefirió a los ricos que quiso Jesucristo elegir todo el santísimo colegio de entre los pobres y vivir y conversar con ellos, dejarlos por príncipes de su Iglesia, constituirlos por *jueces* sobre las doce tribus de Israel, es decir *de todos los fieles*. Los pobres serán sus *asesores*. Tan excelso es su estado” (*Carta a la comunidad de Padua*). No parece, pues, que los que Jesús llamaba propietarios de Reino, y san Ignacio ‘asesores’ de Dios, sean malas claves de interpretación de la fe para un teólogo; al menos serán una clave hermenéutica mejor que aquellos a quienes se dice en el evangelio: “ay de vosotros los ricos”.

2. *El encuentro con el pobre es lugar decisivo de encuentro con Dios*: las palabras “a Mí me lo hicisteis” no están dichas de aquellos que “hicieron milagros” o pu-

sieron sus plazas a disposición de la predicación, sino de aquellos que dieron de comer al hambriento, visitaron al preso y al enfermo etc. (Mt 25, 31 ss). Estas palabras que deciden sobre la suerte última del hombre, no hablan de una mera actitud ética supererogatoria que “merece aprecio”, como escribe la Notificación, sino de un encuentro con Dios.

3. *Señales para el reconocimiento del enviado de Dios son la buena noticia para los pobres, y la esperanza para los que carecen de ella* (“cojos, ciegos sordos” en el lenguaje mesiánico de Isaías: Mt 11, 2 ss). Difícilmente puede hacerse cualquier reflexión sobre el Cristo de Dios que prescinda de esas señales que le identifican.

4. Los pobres y oprimidos de la tierra constituyen hoy los rostros de Cristo crucificado, según enseñó la Asamblea Episcopal de Puebla, inaugurada por Juan Pablo II en 1979 (nº 31 ss.). Por tanto, si la teología es una disciplina eclesial y la Iglesia puede (¡debe!) definirse como “Iglesia de los pobres” (Juan XXIII), parece legítimo proyectar sobre ellos algo de la teología paulina de la Cruz: “*ante vosotros no quiero saber nada más que a Jesucristo y ese crucificado*” (1Cor 2, 2). Aunque pueda decirse de esta afirmación paulina que es polémica y, en este sentido, unilateral, no puede prescindirse de ella al hacer teología. Una teología al margen de la cruz no sería cristiana, aunque la cruz no agote toda la temática de la cristología.

5. Lo anterior es debido a que la cristología no es una simple reflexión metafísica sobre la posibilidad abstracta de un Dios hecho hombre, sino, además y sobre

todo, una reflexión sobre *el Dios humanado que “siendo rico se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza”* (2 Cor 8,9).

Prescindir de todos estos principios bíblicos de hermenéutica cristológica sería dar razón a la acusación protestante de que la Iglesia católica pone la Palabra de Dios por debajo de su magisterio. Una acusación que la iglesia católica ha rechazado muchas veces y que estamos absolutamente seguros de que la curia romana tampoco comparte.

Pero además, el tema de los lugares teológicos es conocido en la tradición teológica, al menos desde Melchor Cano (s. XVI). *Estos lugares teológicos son de diversas clases*: unos “propios” que pueden ser fundamentales (como la Escritura, la Tradición y toda la Iglesia misma), e “interpretativos” (como los Concilios, los Padres de la Iglesia y el Magisterio), otros “derivados” (*alieni*): como la razón natural, la filosofía y la historia (ver D. Th. C. IX, 712-747). Si la historia es un “lugar teológico” ya clásico, no hay duda de que la enorme herida de la pobreza y la miseria configura hoy el rostro de la historia para nosotros. Melchor Cano añadía que pretender hacer la teología sólo desde los primeros era propio de lo que san Jerónimo había llamado “*sancta rusticitas*” (una especie de analfabetismo piadoso que “sólo sirve a aquel que lo practica”). Algunos teólogos modernos añadieron incluso otros lugares teológicos como el arte (así M. D. Chenu), y esta observación fue retomada por Juan Pablo II en su *Carta a los artistas*.

Todas esas consideraciones hacen ver que *es posible y cristiano hablar de los pobres como lugar teológico para algu-*

nas cristologías. De hecho, expresiones como la del “privilegio hermenéutico de los pobres” o la “autoridad de las víctimas” no son originarias de la teología de la liberación, sino de la teología de nuestro mundo desarrollado.

Pero a esos datos teológicos se añade hoy que el 20% de la humanidad (situada en el mundo de origen cristiano) acapara más del 80% de la riqueza del planeta, relegando a la pobreza y la exclusión a casi dos tercios de la población de la tierra: a más de tres mil millones de seres humanos que son hijos de Dios y que los cristianos confesamos como “recapitulados en Cristo”. Hasta el siglo XVIII las diferencias entre el mundo más rico y el mundo pobres, oscilaban entre el doble y el triple; hoy están (según diversas evaluaciones) entre sesenta y noventa veces más.

En estas condiciones, que no son elegidas por nosotros sino impuestas por la realidad del mundo de Dios, hacer teología al margen de ellas o desde una presunta neutralidad que no cree necesario tenerlas en cuenta, es exponerse a hacer una teología que niega prácticamente los seis principios anteriores. Lo cual sería grave: porque no podría ser entendido por el pueblo fiel, y produciría escándalo y descrédito de la Iglesia.

1.3. Crítica que hace de esas afirmaciones la Notificación romana

La CF desautoriza, en primer lugar, la confesión de Sobrino alegando que “el lugar eclesial de la cristología no puede ser la Iglesia de los pobres sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia”, dando como razón de ello que “la teología es cien-

cia de la fe”. Arguye, en segundo lugar, que ese falso lugar teológico da lugar a todas las acusaciones que contiene el documento.

Y finalmente se refiere a tres de esas acusaciones ya en esta introducción (dejando las otras para los capítulos siguientes). Estas tres serían la afirmación de la peligrosidad de las fórmulas dogmáticas de la cristología, la cual “no tiene ningún fundamento”. Más una consideración del desarrollo dogmático como “ambiguo y también negativo” y, consecuencia de ese desarrollo, una helenización del cristianismo.

1.4. Comentario a esas críticas

1. Compartimos las afirmaciones de la CF sobre la fe transmitida por la Iglesia como lugar de la cristología. Pero nos parece que no sirve para desautorizar las anteriores afirmaciones de Sobrino, porque ambos grupos de afirmaciones no son contradictorias: son lo que en lógica se llama “proposiciones subcontrarias”. Y no se contradicen porque “la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia” (según la conocida frase del obispo Bossuet) *forma parte de ese lugar eclesial* de la cristología. Leídas desde esa dignidad eminente, las palabras de la CF sobre el “aprecio que merece la preocupación de Sobrino por los pobres” suenan a una alabanza despectiva.

Por otro lado, el término ‘ciencia’ aplicado a la teología no puede ser entendido en un sentido unívoco (y no análogo) con las ciencias matemáticas o experimentales. Pues ello equivaldría a privar a la reflexión teológica de toda experiencia espiritual, y de todo lo que supone la “sabiduría” frente al mero saber, convir-

tiéndola así en letra muerta que no vivifica. Ello estaría en contra de lo que el papa Gregorio IX recomendaba a los teólogos ya en el siglo XIII: que no parezcan “charlatanes de Dios”, sino más bien “expertos en Dios” (DH 824: “*teodocti* y no *theophanti*”).

2. Y si no hay contradicción entre la CF y Jon Sobrino en este punto, no puede afirmarse que esa “falta de atención debida a las fuentes, a pesar de que el autor afirma que las considera normativas, dé lugar a los problemas concretos de su teología”. Después analizaremos los referentes a la divinidad de Cristo, su conciencia y el valor de su muerte, tal como hace la Notificación. Ahora nos ceñimos sólo a los problemas concretos que la CF señala como deficitarios en este primer capítulo: “el modo como el autor trata los grandes concilios que según él se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento”, y la afirmación de que los decretos conciliares son “útiles teológicamente además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos como hoy se reconoce sin dificultad”.

En primer lugar, estas afirmaciones de Sobrino no pueden derivar de su particular situación latinoamericana, puesto que son compartidas por muchos teólogos del mundo desarrollado y del Asia. Y además, para la estricta ortodoxia basta con reconocer que los documentos conciliares son útiles teológicamente y normativos Sobrino lo hace, y no se ve entonces que merezca ser condenado por eso, aunque añada que son peligrosos. La misma CF reconoce además que efectivamente esos textos son “limitados”, porque no expresan ni pueden expresar los misterios de la fe.

3. Pero además, creemos sinceramente que puede afirmarse que algunas fórmulas conciliares son hoy peligrosas, sin incurrir por ello en ninguna falta de fidelidad a la fe de la Iglesia. Por cinco razones.

3.1. En primer lugar, porque, como señalaba Pascal, todo lo limitado se convierte en peligroso cuando se absolutiza y se convierte no sólo en normativo sino en *único*. Nadie puede pensar que a la fe sólo se le plantean las preguntas y los problemas que tuvo que afrontar en los seis primeros siglos del cristianismo: porque entonces la teología, como ciencia de la fe, podría quedar reducida a ciencia de un museo.

3.2. En segundo lugar porque, con el paso del tiempo, puede cambiar el significado de las palabras. Esto ocurrió ya entre los siglos II y V con el término griego hypostasis (condenado primero y aceptado después). Y ocurre entre los dogmas cristológicos y el lenguaje hodierno con la palabra “persona”: afirmar que en Jesucristo hay una sola persona que es divina, lleva normalmente a la mentalidad moderna, a creer que Jesús carecía de un psiquismo humano, que es lo que hoy define a la persona. Y ello equivale a la herejía apolinarista¹.

3.3. En tercer lugar, porque un texto sin su contexto puede convertirse en pretexto. Ahora bien, las actas del concilio de Calcedonia muestran que su fórmula se aprobó contra las herejías y no como una explicación absoluta de la identidad de Jesús. En efecto: las actas del Calcedonense permiten ver que esos recelos sobre la peligrosidad de la fórmula, los compartían ya muchos padres que, por

otro lado, la aceptaban plenamente; pero no querían que fuera vista ni como un credo (o “símbolo” de fe), ni como una “matemática de la fe”. Se pidió que no se la propusiera como fórmula de fe para el bautismo ni para la catequesis preparatoria (y así ha perdurado en nuestra liturgia bautismal), sino como algo “reservado a los obispos para su lucha contra las herejías”. Epifanio de Pérgamo y 14 obispos más de su región escriben al papa san León que la fórmula de Calcedonia no era un “símbolo de fe” (o credo) sino un “escudo contra los herejes”. Y posteriormente se explicó que la fórmula debía ser entendida desde un punto de vista “misionero y no aristotélico” (“piscatorie, non aristotelice” según la fórmula que nos ha quedado). Este era el modo de evitar una hipoteca excesiva de la cristología con el helenismo². Que algunas de estas opiniones no lograran una declaración oficial, no obsta para que quienes las proponían estuvieran *enteramente dentro de la ortodoxia eclesial*.

3.4. En cuarto lugar, la dogmática conciliar puede resultar peligrosa, si se la erige *en totalidad de la cristología*: porque los concilios (al responder sólo a la pregunta propia de la sabiduría griega, de cómo es posible afirmar simultáneamente

humanidad y divinidad), prescinden de otras enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la encarnación: su carácter kenótico, su carácter universal o recapitulador y su carácter histórico.

Es decir: a), que en la encarnación concreta que hemos conocido, Dios no sólo se hizo hombre sino que se hizo “carne” (Jn 1, 14; y esta palabra no coincide en significado con la de ‘hombre’, sino que subraya todos los aspectos de nuestro ser hombres que consideraríamos ‘indignos’ de su divinidad): se anonadó a sí mismo, se desnudó de su condición divina actuando y presentándose “como un hombre cualquiera” (Fil 2, 6ss). Olvidar este anonadamiento de Dios es oscurecer la revelación de Su completa solidaridad con nosotros.

b) Además, en la encarnación que hemos conocido “Dios se unió de alguna manera con todos los hombres” como enseñó el Vaticano II (GS 22) recuperando una enseñanza de la Patrística que veía en Jesucristo “la matriz” por la que Dios se da a toda la humanidad: de modo que la encarnación no es un privilegio exclusivo de uno solo, sino un abrazo de Dios a todos los seres humanos.

Y finalmente: c) porque la dimensión histórica pertenece a nuestra naturaleza

-
1. La CF cita en algún momento la *Sempiternus Rex* de Pío XII (1951); pero omite el detalle de que esta encíclica sufrió una modificación desde su primera aparición en *L'Osservatore Romano* hasta su publicación definitiva en AAS: el primer texto condenaba a los que admitían en la humanidad de Cristo un sujeto “al menos psicológico”. El segundo, más vago, condena a los que admiten un sujeto “sui iuris”. Con ello el papa no quiso entrar en la disputa entre P. Galtier y P. Parente (que se acusaban de nestoriano y monofisita).
 2. Ver *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. He aquí algunas expresiones: “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).

humana, que era “perfectamente tal” en Jesús, Dios se encarna de manera que tiene que pasar de ser Hijo de Dios “según la carne” a Hijo de Dios “según el Espíritu” (Rom 1, 1ss) o llegar a su propia “plenitud” (*teleiōsis*): la misma palabra que en Mt 5,48 define la perfección divina de Dios, la usa el Nuevo Testamento para decir que Jesús –que era desde el principio “impronta y resplandor” del ser de Dios– hubo de llegar a la plenitud de su ser: (Heb 1,3 y 2,10; 5,9).

Estas tres enseñanzas importantísimas no las consideró la dogmática conciliar porque no respondían a la pregunta que tenían planteados los primeros siglos. Pero excluirlas de la cristología, convirtiendo las fórmulas conciliares de asertivas en totalizadoras, llevaría a una cristología heterodoxa y, por eso, se puede decir desde la más seria ortodoxia que las fórmulas conciliares, además de válidas y normativas, pueden ser también peligrosas. Pero la peligrosidad de las fórmulas dogmáticas no está tanto en ellas mismas cuanto en que las leamos descontextualizadas y hagamos de ellas criterio de comprensión de la Escritura, en lugar de al revés.

3.5. La Notificación sigue insistiendo en que Sobrino, aun reconociendo el carácter normativo de los primeros concilios en lo que hace a la cristología, considera su desarrollo como “ambiguo y también negativo”. La ambigüedad es la misma que detectaba en el Vaticano I el cardenal Newman cuando escribía, sin dejar de

aceptarlo, que “otros concilios habrían de completarlo”³ (como así intentó hacer el Vaticano II, completando el primado del papa con la doctrina de la colegialidad episcopal). Y Newman se había hecho católico precisamente por fidelidad al papado.

Esta es una práctica absolutamente normal en la historia de la teología y del magisterio. Se acusa a Sobrino de que, al hablar así, “no tiene en cuenta el sujeto *transtemporal* de la fe que es la Iglesia creyente”. Reconocemos no entender bien qué significa esa expresión. La Iglesia no es un sujeto transtemporal, sino perfectamente temporal y, desde su temporalidad, abierto a la eternidad, por la fe que profesa y que los antiguos formulaban así con admiración, en referencia a la encarnación: “¡el Eterno hecho temporal!”. La Iglesia es la comunidad de creyentes que va pasando por la historia humana. Y nos tememos que esa confesión de una iglesia “transtemporal” pueda ir a dar en una especie de docetismo o monofisismo eclesiológico. Pero en cualquier caso, y para evitar acusaciones, respetando la fórmula de la CF, no la vemos con fuerza para probar que en la tesis de Sobrino hay una “notable discrepancia con la fe de la Iglesia”.

4. Lo mismo ocurre respecto a la afirmación de que los concilios significaron “una helenización de la fe”. Esta afirmación puede ser discutible pero no es heterodoxa: pues es una afirmación de *hechos*, no de *verdades* de fe que, además, no se

3. “Los dogmas relativos a la Trinidad y a la Encarnación no se estructuraron todos de una vez, sino pieza a pieza. Un concilio hizo una cosa, otro una segunda.... Y, por fin, la totalidad del dogma quedó edificada. Pero la primera porción había parecido extrema, levantó controversias. Y estas controversias condujeron a un segundo o a un tercer concilio; y éstos no destruyeron al primero sino que explanaron y completaron lo que el primero había dicho. Lo mismo ocurre ahora: papas futuros aclararán, y en cierto sentido limitarán, su poder” (*Carta a Miss Holmes*).

dice sólo de las fórmulas conciliares sino de toda la teología posterior. Es además una opinión compartida hoy por muchos teólogos. Y, por último, es perfectamente compatible con la otra afirmación que le opone la CF (y que nosotros compartimos): “con la inculturación del mensaje cristiano, la misma cultura griega sufrió una transformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la defensa de la verdad bíblica”. Sin duda, hubo una cierta transformación de la cultura griega pero no por ello, como es propio de toda empresa inculturadora, dejó de pagarse un peaje que limitó al cristianismo: lo anteriormente dicho sobre las insuficiencias de la fórmula calcedonense lo pone de relieve. Otra vez estamos pues ante proposiciones no contradictorias sino complementarias.

1.5. Conclusión sobre los presupuestos metodológicos

Creemos poder afirmar que no hay nada contrario a la fe cristiana en la afirmación de los pobres como lugar teológico (no exclusivo, pero sí privilegiado, y “signo de los tiempos” para hoy). Creemos también que la calificación de peligrosa para una fórmula dogmática que se reconoce como normativa, o la calificación de ambiguo (e incluso negativo en un momento dado) para un desarrollo de la teo-

logía, o la afirmación de una helenización del cristianismo, pueden ser afirmaciones opinables y hasta discutibles, pero *en modo alguno son contrarias a la esencia de la fe apostólica transmitida por la Iglesia*. Pertenecen al campo de lo que san Agustín calificaba como “in dubiis libertas” (libertad en lo opinable) cuando reclamaba “in necessariis unitas” (unidad en lo necesario).

Tratando de buscar una mediación entre ambas posturas, cabría recordar el viejo principio de Tomás de Aquino: “quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur” (todas las cosas cobran la forma de aquello que las recibe). Si la forma en que recibe Jon Sobrino el legado de la tradición cristológica ha podido condicionar su modo de hablar, la congregación romana no puede olvidar que también ella tiene su “modum recipientis”, el cual ha podido condicionar tanto la lectura de esa tradición, como la lectura que ha hecho la CF de los libros de Jon Sobrino. La CF no hace ningún esfuerzo por desprenderse de esa particularidad inevitable, a pesar de que está puesta para actuar no en *nombre de un lugar particular*, sino desde una óptica universal (kat-hólica).

Nos hemos extendido más en esta parte que condiciona decisivamente todo el documento de la CF. En las siguientes intentaremos ser un poco más breves.

2. LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO

El balance de la CF en este capítulo es que Sobrino tiende a “disminuir el alcance” tanto de la divinidad de Jesús como del testimonio de Nuevo Testamento sobre ella. Por lo cual, aunque “no niega la divinidad de Jesús no la afirma con suficiente claridad”.

Lo primero lo encuentra la CF en expresiones como “Jesús está íntimamente ligado a Dios” o es una “realidad de Dios”. Lo segundo, en la afirmación de que en los comienzos no se habló de Jesús como Dios sino sólo “en germen”; y la confesión expresa es más tardía (“casi con toda probabilidad después de la caída de Jerusalén”).

2.1. Observaciones previas

Antes de comentar estas tres afirmaciones de la Notificación nos parecen necesarias algunas observaciones:

a) El rigor científico exige no considerar sólo unos textos aislados sino *todos* los del autor examinado. Por eso, y aun sin afán de completación, ofrecemos aquí otros textos de Sobrino que la CF no cita, y que el lector de la Notificación no conocerá tampoco:

“La fórmula Jesús es el Señor expresa algo nuevo e inaudito: la equiparación, de alguna forma, de Jesús a Yahvé” (*La fe...* 234)... “El prólogo de Juan presenta a

Jesús como la Palabra y a ésta como Dios. También en otros lugares del NT se afirma que Cristo participa en la realidad de Dios” [con citas de Heb 1,3, Col 2,9]... “Por último, hay dos textos en los escritos joaneos que llaman a Jesús Dios. El Evangelio termina, en su primer final con la confesión de Tomás. ‘Señor mío y Dios mío’. La primera carta de Juan termina también con una confesión: ‘éste es el verdadero Dios y la vida eterna’” (p. 287. Para facilitar al lector español, citamos según la edición española. La Notificación cita las páginas de la edición salvadoreña).

Nos parece sinceramente que estas afirmaciones no disminuyen el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento, ni afirman la divinidad de Jesús “no con la debida claridad”.

b) Por necesidad de precisión debemos notar que la frase acusatoria que usa la Notificación (“según el autor en el Nuevo Testamento no se afirma claramente la divinidad de Jesús sino que sólo se establecen los presupuestos para ello”), deforma y endurece falsamente el pensamiento de Sobrino, que encontramos mejor expresado de este otro modo: “en el Nuevo Testamento no se llama expresamente Dios a Jesús, y su divinidad es afirmada primero de manera implícita y germinal, y sólo más tarde expresamen-

te”. Señalamos estas diferencias porque, a la hora de hacer juicios de heterodoxia, toda precisión es poca. Y porque esta formulación nuestra (si interpreta bien a Sobrino como pensamos) es hoy casi un lugar común de la teología.

c) En efecto: todo lo que dice Sobrino sobre el Nuevo Testamento no es original sino que está tomado de diversos exegetas y teólogos actuales (U. Wilckens, R. Brown, W. Kasper, Leon Dufour, H. Schürmann...). Muchas de las cristologías actuales (entre ellas la del obispo y cardinal W. Kasper) sostienen esa germinalidad, e intentan mostrar, como también lo hace Sobrino, que existe una continuidad –quebrada y discontinua– entre la confesión neotestamentaria de la Trascendencia de Jesús y la afirmación conciliar de su consustancialidad divina. Tales autores no han sufrido ninguna condena y por tanto, sería necesario mostrar que Sobrino los deforma o los cita mal; cosa que la Notificación no hace. Pues sería fatal dejar la impresión de que la heterodoxia de una afirmación no proviene de su contenido, sino de quien la dice.

Tras estos prenotandos, un rápido comentario a las afirmaciones cuestionadas de Sobrino.

2.2. Comentario

1. Es cierto que en el Nuevo Testamento hay muy pocos textos (2 ó 3) y de los más tardíos, que llamen *expresamente* Dios a Jesús. Dicho de Jesús (y no del Hijo), con certeza se le llama Dios en Jn 20,28, Tito 2,13, y 2 Pe 1,1 (y se discute en Rom 9,5). Dicho más genéricamente del Hijo pueden añadirse Heb 1,8-9; Jn 1,18. Esto tiene además una explicación

histórica: en la primera predicación cristiana no podía usarse sin más la palabra Dios porque, en el mundo pagano sólo evocaba una de tantas divinidades del Olimpo y, en el estricto monoteísmo judío, sólo podía ser entendida como idolatría.

Pero estas limitaciones no son importantes puesto que, efectivamente, se confiesa desde los comienzos la condición divina de Jesús de modo implícito y germinal: por ejemplo aplicándole textos del Antiguo Testamento referidos a Dios, o hablando de su condición divina que renuncia a mantener su rango a toda costa (Fil 2,6), cosa que nuestro autor afirma explícitamente. Sobrino añade que: “el único texto en el cual algunos autores afirman que a Jesús se le llama Dios *antes de la caída de Jerusalén*, es Rom 5, 9b, aunque la aclamación aquí podría dirigirse no a Jesús sino a Dios, como sostienen otros autores” (p. 170). Lo cual reproduce el estado actual de la exégesis. No es faltar a la claridad debida respetar el uso neotestamentario que, como mostró hace años K. Rahner en un famoso escrito, reserva la expresión ‘o *Theos* para designar sólo al Padre.

2. Hay que añadir que, quizá por una errata desgraciada, la Notificación escribe “*explicación* creyente” cuando Sobrino dice “*explicitación* creyente”, tanto en la edición salvadoreña como en la española. Y ese cambio de palabras puede ser importante a la hora de lo que se intenta dilucidar aquí.

3. No entendemos que la CF escriba: “sostener que en Jn 20,28 se afirma que Jesús es ‘de Dios’ *es un error evidente* en cuanto en este pasaje se le llama Señor y Dios”. Y no lo entendemos por dos razones: a) porque el mismo Sobrino completa esa afirmación con la frase que acaba-

mos de citar de p. 287: “dos textos en los escritos joaneos llaman a Jesús Dios. El evangelio termina –en su primer final– con la confesión de Tomás: ‘Señor mío y Dios mío’...”. ¿Cómo es posible que la CF cite sólo un texto y no este otro?

Pero además: b), en la frase que aduce la Notificación, el contexto deja patente que la expresión “realidad *de* Dios” no se entiende en un sentido lato aplicable a cualquier realidad, sino que habla de una *pertenencia ontológica sobreañadida* (expresión que usamos para parafrasear la típica de “unión hipostática”). Dada la estructura lingüística del castellano, la expresión “Jesús es Dios” (sin ser falsa, por supuesto) induce un error monofisita como si la naturaleza humana de Jesús fuese su misma divinidad. Es decir: no se dicen *en el mismo sentido* la expresión Jesús es Dios, que la de Jesús es hombre. Por eso, en la tradición teológica, la fe en la divinidad de Jesús no se expresó tanto con la fórmula “Jesús es Dios”, sino con la expresión “Hijo de Dios”. Esta enseñanza es hoy común en cualquier cristología.

4. Cuando Sobrino escribe que la divinidad de Jesús se afirmó tras *mucho tiempo* de explicitación creyente, la CF cree que esta afirmación “da pie a la sospecha de que el desarrollo dogmático, que reviste según él características ambiguas, ha llegado a esta formulación *sin una continuidad clara* con el Nuevo Testamento”. Pero aquí Sobrino no se está refiriendo para nada al desarrollo dogmático posterior: cuando habla de “mucho tiempo”, lo explicita refiriéndolo a “*la caída de Jerusalén*”, es decir, al año 70. Ahora bien: los textos citados en el nº 1 (la carta a Tito y los escritos joánicos) son de finales del siglo I; la segunda de Pedro suele fechar-

se a comienzos del II. Sólo el texto de Rom 9,5 es anterior al 70. Y de él discuten los exegetas si la palabra “Dios” se refiere a Jesucristo.

En cuanto a las ambigüedades del desarrollo dogmático ya las hemos comentado en el capítulo anterior, y nuestro balance no era que carezcan de *continuidad* con el Nuevo Testamento, sino que no recogen *la totalidad de la enseñanza neotestamentaria*.

2.3. En conclusión

Creemos sinceramente que no se puede acusar a Sobrino de disminuir o no afirmar con suficiente claridad la divinidad de Jesucristo. Estamos convencidos de que tanto Sobrino como la CF coinciden en la frase que cierra este apartado en la Notificación: “la confesión de la divinidad de Jesucristo es un punto esencial de la fe de la Iglesia desde sus orígenes y se halla atestiguada en el Nuevo Testamento”. Sería calumnioso imputar a Sobrino la negación de esta frase. La única diferencia puede estar en que al documento de la CF parece interesarle sólo la palabra ‘Dios’ (o divinidad) y Sobrino (más en sintonía con el Nuevo Testamento) atiende sobre todo a la novedad de ese Dios revelado en Jesús, que no coincide con el Dios de la filosofía griega. Esto revelan las repetidas afirmaciones de Sobrino sobre el título de Señor (por ejemplo), que no se profesa diciendo simplemente Jesús es el Señor, sino invirtiendo los términos: “¿El Señor? Ese es Jesús” (*Kyrios Iêsus*). Se atiende por tanto no sólo al dato sino al contenido de ese dato.

Esto nos lleva al tercer capítulo de la Notificación, dedicado a la encarnación.

3. LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS

3.1. Juicio de la Notificación

Citando la frase de Sobrino “el Hijo (la segunda persona de la Trinidad) asume toda la realidad de Jesús”, la CF juzga que ahí se “establece una contraposición entre el Hijo y Jesús que sugiere al lector la presencia de dos sujetos en Cristo; ... no resulta claro que el Hijo es Jesús y Jesús es el Hijo”. Según esto, Sobrino “refleja la llamada teología del *homo assumptus* incompatible con la fe católica”.

En segundo lugar, la CF acusa a Sobrino de insuficiente comprensión de un adagio escolástico llamado *communicatio idiomatum*, que explicaremos luego.

3.2. Comentario a la primera acusación

La distinción entre Jesús y El Hijo no implica necesariamente una cristología del “homo assumptus” (de corte nestoriano), sino sólo que el que preexiste eternamente no es el hombre Jesús sino “la segunda persona de la Trinidad”, como cita expresamente Sobrino. Por eso los Padres de la Iglesia distinguían entre el “Logos incarnandus” e “incarnatus” (*Logos endiathetos* y *Logos proforikós*).

Además, el uso de la palabra “asumir” tampoco implica esa cristología de corte nestoriano, sino que está referido a la ple-

nitud de la encarnación. Ciertamente Sobrino pudo haber citado aquí la explicación de san Agustín (“la humanidad de Jesús es creada al ser asumida”), y habría dejado más claras sus intenciones. Pero no citar una afirmación no equivale a negarla, sobre todo porque el contexto muestra que la intención de Sobrino, al hablar de “toda la realidad de Jesús”, no es decir que primero existió Jesús y luego fue asumido por Dios (así lo lee la CF), sino que ninguna dimensión de la realidad humana dejó de ser asumida por Dios (como si Dios, para hacerse presente, necesitara quitar espacio o volver inútil al hombre, como sostenía la herejía apolinarista). Se trata pues de destacar, con el Nuevo Testamento, que nada de lo humano queda fuera de la encarnación, tal como definía un axioma de Gregorio Nazianceno al que Sobrino cita expresamente en p. 334: “lo que no ha sido asumido no ha sido sanado. Lo que está unido con Dios eso es lo que se salva”. ¿Acaso san Gregorio incurre por eso en una teología del “homo assumptus”?

Como confirmación de esto cabe citar este párrafo de la respuesta privada que Sobrino dio al primer escrito no público de la CF, y que según ésta “no resulta satisfactoria ya que en sustancia permanecen los errores que dieron lugar el envío del elenco de proposiciones”.

En esta primera respuesta escribía Sobrino: “En este punto es necesario recordar que en Dios el ‘asumir’ no tiene por qué suponer la existencia de una realidad *previa* ya formalmente constituida, como si el Logos hiciera suyo lo que antes tenía autonomía. Es decir: no es que ya existía ‘Jesús’ y el Logos lo asume después. Y para comprender que ‘toda la realidad de Jesús’ de la que hablo no es una realidad que está ya constituida *en frente* del Logos, baste recordar la conocida frase de Agustín sobre la humanidad de Jesús: ‘*ipsa assumptione creatur*’. Es decir, la humanidad es creada al ser asumida. No fue creada primero y asumida después. No hay pues dos sujetos. Tampoco los hay en mi cristología. No soy nestoriano ni nunca se me ha ocurrido tal cosa. Y no creo que se pueda desprender del ‘tenor literal’ de mi texto, que sería ‘incompatible con la fe católica’. Que yo sepa nadie lo ha entendido así”:

¿Cómo es que la CF no ha dado valor a esta otra página que ella conocía, que evita ambigüedades y salva la integridad de la encarnación? ¿Cómo es que tampoco ha tomado en consideración la cita del Nacianzeno que también eliminaba las ambigüedades que ella pretende ver? Sinceramente no lo entendemos. Porque, tomando frases aisladas, también podría decirse que la acusación de la CF está hecha desde una cristología heterodoxa y monofisita.

Quede claro, no obstante, que nosotros no hacemos esta acusación: sólo pretendemos decir que podría ser hecha, si uno desoye el consejo de Ignacio de Loyola: “todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla” (EE 22). En este caso, para esa prontitud, nos parece que bastaba con considerar *todas las afirmaciones* del libro.

3.3. La segunda acusación

Por lo que hace a la llamada “*communicatio idiomatum*” (= intercambio o comunicación de propiedades) ya hemos dicho que se trata de un tecnicismo, que los lectores no comprenderán y necesita una introducción mínima.

La cristología tradicional enseñaba que, por la encarnación, puedo predicar de Dios propiedades humanas (vg. que Dios sufre), y del hombre propiedades divinas (por ejemplo: que la madre de Jesús es madre de Dios, o que Jesús es digno de adoración...). Inicialmente, se pretendía salvar con ello *la solidaridad de Dios con los hombres y la elevación del hombre por Dios*, en línea con el axioma clásico de los Padres de la Iglesia: “Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios”.

Hay que añadir que luego los teólogos convirtieron ese mensaje gozoso en objeto de distinciones (y disputas) sutiles que, más que salvar el amor de Dios y la dignidad del hombre, pretendían mostrar la sutileza o la curiosidad del intelectual escolástico. En estas disputas, se olvidó con frecuencia lo que antes dijimos acerca de que Dios, en Jesús, se había vaciado de su imagen divina, y que se hizo no sólo naturaleza humana, sino historia humana.

Con esta aclaración terminológica volvamos a nuestro análisis.

La CF acusa a Sobrino de una “comprensión insuficiente” de esa comunicación de propiedades. Se basa para ello en la frase de nuestro autor: “lo humano limitado se predica de Dios, pero lo divino ilimitado no se predica de Jesús”. En realidad, una comprensión insuficiente de un axioma teológico, no constituye una desviación de la fe de la Iglesia y no parece

que debiera ser objeto de acusación pública de parte de la autoridad. La Notificación, no obstante recurre a ella, porque encuentra ahí *una confirmación de su anterior acusación* (de profesar una cristología del “homo assumptus”), para así concluir que “esta cristología no es *en absoluto compatible* con la enseñanza de los concilios de Éfeso y Calcedonia”. Acusación, como se ve, tremendamente dura. La afirmación que la CF contrapone a Sobrino es que “lo humano se predica de Dios y lo divino del hombre”.

3.4. Comentario

Ciertamente, la afirmación de Sobrino puede quedar imprecisa al decir que lo divino *no se predica* de Jesús. No obstante, Sobrino introduce una matización, puesto que habla de lo divino “*ilimitado*”, lo que lleva a sugerir el verdadero sentido: no todo lo divino se predica del Jesús terreno.

En cambio la afirmación citada de la Notificación exagera, por el otro lado, al decir sin más, y refiriéndose al Jesús terreno, que “lo divino se predica del hombre”. Ahí, como hemos dicho, se olvida la enseñanza neotestamentaria de la kénosis, y la distinción entre el Resucitado y el Jesús terreno. Si todo lo divino se predicara del hombre habría que decir que el Jesús terreno era imposible (con lo cual no habría sufrido), que era inmortal (con lo que su muerte habría sido sólo aparente), que era eterno (con lo que no habría nacido verdaderamente), que no podía ser tentado (contra el testimonio evangélico)... Con lo cual, en aras de una determinada concepción apriori de la divinidad, se eva-

cuaría la revelación de la solidaridad de Dios al identificarse con lo que el cuarto evangelio llama “la carne” (en el sentido no sexual, pero sí negativo, que el término tiene en el evangelio de Juan).

O con otras palabras: la comunicación de propiedades no puede eliminar el escándalo del pasaje de la carta a los Hebreos (5,9): “*aunque era el Hijo*”, Jesús pasó por muchas limitaciones humanas. No cabe argüir a priori que “*como era el Hijo*” estuvo libre de esas limitaciones (cosa que sí podemos decir del Jesús resucitado). Pues eso implicaría inevitablemente herejías de tipo doceta o apolinarista, incompatibles con la fe de la Iglesia. Por eso, la misma cristología escolástica fue, en este punto, más cauta que la CF, y discutía sobre la posibilidad de predicar abstractos, concretos, atributos positivos o negativos etc⁴.

Y estas matizaciones quizás inciden sobre lo visto la hablar del método teológico: hacer teología tomando a los pobres como lugar cristológico, facilita comprender que *la cristología es revelación del amor y de la solidaridad incondicional de Dios con este mundo injusto y pecador*. Hacerla desde un lugar pretendidamente neutral puede convertir la cristología en una especulación meramente deductiva que para nada revela el amor salvador de Dios. A pesar de su inculturación en la filosofía griega, los Padres de la Iglesia no estuvieron en absoluto al margen de ese interés soteriológico.

Y tras estas discusiones de carácter más dogmático, quedan otras tres de corte más bíblico, referidas a la lectura que hace Sobrino de los textos de la Escritura.

4. Cf. J. SOLANO *De Verbo Incarnato*. En “*Sacrae Theologiae Summa*”, BAC, Madrid 1961, 163-167. Solano reconoce, por ejemplo, que no se puede decir ‘Jesús es incorpóreo’ (p. 166), como es evidente.

4. JESUCRISTO Y EL REINO DE DIOS

Este capítulo de la Notificación contiene una única acusación: Sobrino tiene “una visión peculiar” de las relaciones entre Jesús y el Reino de Dios, que es “evidentemente considerado algo distinto de Jesús mismo”.

La CF tiene razón en que no podemos forjar a nuestro gusto el concepto de Reino de Dios. El rigor teológico pide buscar el significado originario del término. Intentémoslo pues.

4.1. Significado bíblico del Reinado de Dios

a) La expresión Reinado de Dios es de origen veterotestamentario (*Malkut Yahvé*). En el Antiguo Testamento describe una situación humana en la que el reinado del verdadero Dios libera al hombre de los falsos dioses que no dan vida y esclavizan. Intrínseco a esta situación es el binomio *Shedaqá u Mishpat* (justicia y derecho).

b) Jesús toma esa noción veterotestamentaria como concreción de la paternidad de Dios que Él anuncia. Pedir “que venga Tu Reino” es como pedir que el Nombre de Padre sea glorificado en nuestra tierra, donde la paternidad de Dios queda profanada por la presencia de la violencia y la muerte. Jesús anuncia, además, que el hombre debe buscar en primer lu-

gar ese Reinado de Dios “y su justicia” (Mt 6,33), palabra que unos refieren a la mera rectitud interior y otros a la justicia veterotestamentaria.

c) En esa situación humana (y humanizada desde Dios), Jesús tiene un papel fundamental, no sólo de anunciador sino, en cierto sentido, de realizador. Con él llega *de algún modo* el Reino, pero el Reino no se identifica *totalmente* con Él (como se identifica por ejemplo la otra expresión típicamente jesuánica: “hijo del Hombre”). Basten algunos ejemplos en los evangelios y en el Nuevo Testamento:

– Cuando Jesús predica “convertíos porque llega el Reino de Dios” (Mc 1,15) no quiere decir: convertíos porque yo estoy aquí.

– Cuando en el Padrenuestro pedimos “venga tu Reino” (Mt 6,10), no pedimos la venida de Jesús sino la llegada de esa situación empapada de Dios.

– La palabra de Jesús “si yo lanzo los demonios en nombre de Dios es señal de que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Lc 11,20), tampoco identifica a Jesús y el Reino.

– Las parábolas que comienzan con frecuencia con las palabras “el Reino de Dios se parece a...”, no pretende decir que

Jesús se parece a (una levadura, una semilla, una red etc.).

– San Pablo define al Reino de Dios como “justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rom 14,17). Estas palabras no pretenden ser una definición de Jesucristo, aunque Pablo estaría de acuerdo en afirmar que derivan de nuestro “estar en Cristo”.

– En 1Cor 15 se describe el final de la historia como una progresiva liberación de esclavitudes humanas, la última de las cuales es la muerte. Y se añade que “entonces Jesús entregará el Reino al Padre para que Dios sea todo en todas las cosas” (1 Cor 15,28). Tampoco aquí se quiere decir que Jesús se entregará a sí mismo, sino a esa situación conseguida a partir de Él y que abarca toda la creación.

4.2. Balance

Parece, por tanto, que la Biblia distingue entre Jesús y el Reino de Dios. Cabe no obstante decir que Jesús y el Reino se identifican, si esta afirmación no supone una identificación *total*. No entendemos entonces que la CF pueda escribir que “no es suficiente hablar de una conexión íntima o de una relación entre Jesús y el Reino o de una ultimidad del Mediador, si éste nos remite a algo que es distinto de él mismo. Jesucristo y el Reino *en un cierto sentido se identifican*”. Las palabras que hemos subrayado ¡dicen lo mismo que Sobrino! Y la Notificación, para poder condenarlo, olvida después ese matiz e identifica *totalmente* a Jesús y al Reino.

El Mediador siempre remite a algo distinto de sí mismo (en el caso de Jesucristo, remite a Dios y a los hombres). Lo que Sobrino quiere excluir (con razón), es que haya un mediador sin mediación; es

decir: que los hombres queden excluidos de la filiación de Jesús en lugar de ser “hijos en el Hijo”. La frase que la Notificación vitupera: “la posibilidad de ser mediador no le viene a Cristo de una realidad *añadida* a lo humano sino que le viene del ejercicio de lo humano”, puede resultar una frase ambigua pero no significa que “excluye que su condición de Hijo tenga relevancia para su misión mediadora”, como acusa la CF. La dimensión trascendente viene expresada por la palabra que usa Sobrino: *Cristo* (no Jesús). Es éste un lenguaje tomado de la 1ª carta a Timoteo donde se afirma que no hay más que un único mediador, *el hombre* Cristo Jesús (2,5). ¿Habría que acusar al Nuevo Testamento, por esa frase, de “excluir que su condición de Hijo tenga relevancia para su misión mediadora”? Sinceramente, no entendemos.

4.3. En conclusión

A Sobrino se le podría objetar con razón que su acusación de que el cristianismo primero olvida el Reino de Dios, no es del todo justa; pues desconoce la situación social en que hubo de propagarse el cristianismo: minoritario, perseguido y esperando un pronto retorno de Jesús. Su queja, no obstante, es un aviso de que nosotros debemos recuperar la noción del Reino por llegar (como ha hecho la teología moderna), y que esto no significa una sustitución ni un olvido de Jesucristo, sino más bien la plena instauración de todas las cosas en Él.

En cambio creemos que, a la Notificación, se le puede objetar justamente que, por su afán de condenar, ha acabado olvidando la expresión ‘en cierto sentido’, e identificando totalmente a Jesús y al Reino.

5. LA AUTOCONCIENCIA DE JESÚS

El tema de la fe y la conciencia de Jesús (como otros varios de la cristología) no pertenecen *estrictamente hablando* a nuestra fe cristiana sino a la información, aunque, por descontado, puede ser lógico y devoto el afán por obtener esa información. Pero hemos de atenernos a lo que nos dan los datos: y precisamente por eso, hay sobre este tema diversas opiniones en teología, dado que los datos son escasos, dispersos y no sistematizados.

El Nuevo Testamento llama a Jesús “iniciador y consumidor de la fe” (Heb 12,2) en un contexto en el que está hablando de nuestra fe. Sobrino da gran importancia a este texto que la Notificación no menciona nunca en su argumentación: Jesús es el que se pone a la cabeza de los discípulos en su caminar y en este sentido es camino nuevo (Heb 10,19-20). Pero, para ello convenía que se hiciera en todo semejante a sus hermanos (2,17). Heb 12,2, como Sobrino, mantiene la igualdad con los humanos y la diferencia. En cambio la Notificación difícilmente mantiene la igualdad de Jesús con los humanos.

En la historia de la teología, san Agustín fue el primero que negó la fe de Jesús, desde una deducción a priori: si Jesús era Dios, se sigue que Dios no pue-

de tener fe en Dios. Agustín tuvo un innegable influjo en la cristología deductiva de la tradición occidental. No obstante, el siglo pasado se volvió a recuperar el tema: baste citar el libro del cardenal U. Von Balthasar (*La foi du Christ*, Paris 1968) del que otro cardenal (H. De Lubac) escribió en el prólogo que era una muestra de que, después del Concilio, seguía haciéndose una excelente teología “donde la audacia y la fidelidad siguen siendo hermanas” (p. 9). Allí leemos: “Jesús es un hombre auténtico, y la nobleza inalienable del hombre es poder, e incluso deber, proyectar libremente el plan de su existencia en un futuro que ignora. Si este hombre es creyente, el futuro en el que se arroja y se proyecta es Dios en su libertad e inmensidad. Privar a Jesús de esta posibilidad y hacerle avanzar hacia una meta conocida de antemano y distante sólo en el tiempo sería despojarle de su dignidad de hombre. Por eso debe ser auténtico el texto de Marcos: ‘nadie conoce esa hora... ni siquiera el Hijo’” (p. 181).

A partir de entonces, como mínimo, el tema de la fe de Jesús ha estado presente en casi todas las cristologías, en la misma línea de las afirmaciones de Sobrino.

Los textos (Juan y sinópticos) aducidos por la CF en ningún caso expresan que “la conciencia filial y mesiánica de Jesús es una *consecuencia directa de su ontología* de Hijo de Dios hecho hombre”. Porque lo que no puede hacerse de ningún modo es afirmar la conciencia de Jesús *desde una deducción silogística* como la que elaboró Agustín. Pues esto significaría otra vez construir la cristología desde el presupuesto previo de que “como era el Hijo”, Jesús había de ser de esta y esta manera. Así quedaría contradicha la enseñanza decisiva de la Carta a los hebreos: que Jesús “aunque era el Hijo”, aprendió en sus propios sufrimientos la aceptación confiada del designio de Dios, igual también en esto a nosotros. La unión hipostática será, al final, una formulación que quiere *interpretar* las presentaciones del Nuevo Testamento, pero no es *la base* de las mismas. Y en una encarnación que toma en cuenta la kénosis de Dios y la historicidad de Jesús (como antes vimos que hace el Nuevo Testamento), no puede decirse que la unión hipostática *requiere necesariamente* la visión y el conocimiento del plan de salvación.

Pretender pues que, por la unión hipostática Jesús tuvo desde el inicio la experiencia de la visión inmediata de Dios, es sólo una opinión teológica, hoy minoritaria, que corre el riesgo de eliminar de

la conciencia de Jesús todos los espacios humanos: la duda, la tristeza (Mc 3,5) la confianza (Heb 5) la sensación de abandono (Mc 15, 34) el temor, el pavor o la angustia (Mc 14, 33-34).

Este es el estado de la cuestión sobre el tema. Por eso, como mínimo, podemos decir que resulta incomprensible que la CF, en su argumentación, deje de citar algunos textos bíblicos, y proceda de un modo deductivo a priori. Es bueno recordar que, a partir de la “Divino afflante Spiritu” (1943), pasando por la “Dei Verbum” (1964) y la instrucción *Sancta Mater ecclesia* (1965) sobre la historicidad de los relatos evangélicos, hasta el documento de 1993, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, la única interpretación que no se acepta es la literalista. Y la lectura de la Notificación nos resulta claramente literalista.

En resumen pues: la CF ha condenado a Sobrino, en este punto, desde una opinión teológica minoritaria y desde unos criterios exegéticos que no se atienen a lo recomendado por el magisterio; no desde “la fe de toda la Iglesia”. Remitimos al lector a los textos 1 y 2 de nuestro apéndice, y volvemos a evocar otra vez el dicho de san Agustín: “unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo”.

6. EL VALOR SALVÍFICO DE LA MUERTE DE JESÚS

Prácticamente todo lo que se le objeta aquí a Sobrino cabe en el primer párrafo de este capítulo de la Notificación al que vamos a limitarnos: “Algunas afirmaciones del P. Sobrino hacen pensar que, según él, Jesús no ha atribuido a su muerte un valor salvífico: ‘digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que después elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria... En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento’”.

Esta acusación sugiere las siguientes reflexiones:

1. Notemos en primer lugar, por razones de rigor lógico, que el problema no está en si “algunas afirmaciones” sueltas hacen pensar algo, sino en si *todas sus afirmaciones* conducen a eso. Y el mismo

Sobrino escribe *a continuación de las frases citadas* por la CF: “Con todo hay indicios de lo que pensaba Jesús, que los vamos a concentrar en el relato de la última cena, entendida ésta no puntualmente, sino en relación con toda su vida”. Para concluir: “aunque esta interpretación es postpascual, pero su sentido salvífico-positivo global, sí tiene un *importante núcleo histórico* que apunta a lo que Jesús pensó sobre su propia muerte. Lo decisivo está en que Jesús afirma que su vida es ‘para’, ‘en favor de’ (hyper) los demás y que eso produce un fruto positivo en los demás. Es la comprensión de la vida de Jesús como servicio y, al final, como servicio sacrificial” (*Jesucristo liberador*, pgs. 320-22 de la edición salvadoreña). Sobrino es aquí mucho menos radical que otros exegetas. ¿Por qué la CF no consideró estas líneas y aduce una cita mutilada?

2. Tampoco es lo mismo acusar de que “no atribuyó a su muerte ningún va-

lor salvífico” (CF) que hablar de un valor salvífico *según los modelos del Nuevo Testamento*” (Sobrino). No se excluye ahí *todo* sentido salvífico, sino el que se expresa en los modelos posteriores. Quizá la expresión de Sobrino “sentido *absoluto* trascendente”, pueda resultar ambigua. Pero, en el resto del párrafo, Sobrino no hace más que reproducir lo que dice hoy la ciencia bíblica, tanto católica como protestante. Hace ya más de cincuenta años, S. Lyonnet, eminente profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, explicó cómo, dónde y por qué nacen esas categorías neotestamentarias (redención, expiación, satisfacción vicaria...) al comenzar a predicarse el evangelio⁵. En las narraciones de la vida de Jesús no hay datos que nos orienten hacia ese tipo de categorías salvíficas, salvo el texto de Mc 10, 45 (“El Hijo del Hombre no vino a ser servido sino a servir y dar su vida *como redención* por muchos”). Pero la mayoría de los exegetas considera hoy como más creíble históricamente la versión lucana de ese texto, que sólo contiene su primera parte (Lc 22, 24-27).

Evidentemente, casi todas las opiniones exegéticas son discutibles. Pero, hoy por hoy, resulta históricamente más probable que Jesús fuese interpretando su muerte con las categorías de servicio o entrega, conforme iba viéndola venir.

En este mismo sentido, el exegeta alemán H. Schürmann acuñó la categoría de “pro-existencia” y a él parece seguir Sobrino. Pero no puede decirse que las

palabras servicio y entrega no impliquen “ningún valor salvífico”.

3. En realidad, lo que se discute en este último capítulo no pertenece a la integridad de la fe, sino al terreno de la exégesis bíblica. Sobrino se limita a decir lo que dice la mayoría de los exegetas hoy en día. Por eso nos parece innecesario comentar el resto de este capítulo. Por eso y porque, en realidad, las dos posturas aquí confrontadas (Sobrino y la CF) son *meras consecuencias* de lo visto en el capítulo anterior sobre la fe de Jesús. Si en Jesús no hubo ninguna fe, sino un conocimiento previo *de todos* los planes de Dios, debió asignar a su muerte todas las categorías neotestamentarias posteriores. Mientras que si en Jesús “aunque era el Hijo” quedó espacio para las palabras de Von Balthasar citadas en el capítulo anterior, entonces la opinión de Sobrino parece la más ajustada.

En conclusión

Creemos que no debería haber aquí discusión de estricta ortodoxia. Aunque nos parece útil notar que lo que, en el fondo, puede estar debatiéndose entre estas dos posturas es si Jesús era una simple marioneta de Dios con figura humana, o si era verdaderamente la presencia, la imagen y la vida humana de Dios entre nosotros. Por eso preferimos la opinión de Sobrino también en este punto. Y remitimos al lector a los textos 3 y 4 del Apéndice.

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

CONCLUSIONES

De todos los análisis anteriores nos parece que brotan las siguientes conclusiones, que proponemos en forma de tesis.

1. La explicación que hace Jon Sobrino del lugar teológico de su cristología es aceptable y no tiene nada de heterodoxa.

2. No se derivan de esa elección de lugar teológico otros posibles errores referentes a las fórmulas conciliares.

3. La declaración de que la fórmula del calcedonense es normativa pero peligrosa, tampoco contiene ninguna desviación respecto de la fe de la Iglesia.

4. Las afirmaciones de Sobrino sobre la divinidad de Jesús no son infieles a los datos del Nuevo Testamento y, además, no son originales sino que provienen de lo que hoy afirma la mayoría de los exegetas y profesionales de la cristología.

5. Sólo desde una óptica monofisita se podría acusar a Sobrino de caer en la herejía del “homo assumptus”.

6. La concepción de Sobrino sobre la relación entre Jesús y el Reino es correcta. La notificación corre peligro de deformar esa relación identificándolos del todo.

7. Las opiniones de Sobrino sobre la fe de Jesús son compartidas hoy por una mayoría de teólogos.

8. Y sus opiniones sobre el valor salvífico de la muerte de Jesús, no pertenecen propiamente al ámbito de la ortodoxia creyente sino a la ciencia exegética.

9. De las dos opiniones que aquí se enfrentan una tiene en cuenta la investigación bíblica y la otra no. Ambas son legítimas desde el punto de vista de la ortodoxia creyente. Pero lo que no cabe hacer es condenar la primera opinión desde la segunda: porque esto equivaldría a sustituir la ciencia de la fe por un fundamentalismo creyente.

REFLEXIÓN FINAL

1. Tras nuestro anterior análisis, creemos poder afirmar que en los libros de Sobrino no se da una “notable discrepancia con la fe de la Iglesia” sino, a lo más, con una determinada teología particular, que no agota la expresión de esa fe.

Es evidente también que toda palabra humana puede ser distorsionada, si uno no se acerca a ella con la suficiente imparcialidad: los evangelios ya avisan de que a Jesús le preguntaban sus enemigos “ut caperent eum in sermone” (para atraparle en alguna palabra: Mt 22,15). Esa actitud contrasta con la que humildemente pide el papa a los lectores de su reciente libro sobre Jesús: “Sólo pido a las lectoras y a los lectores el anticipo de simpatía sin la cual no existe comprensión posible”. Podemos preguntarnos si ese anticipo de simpatía le ha faltado a la CF; y sin él no hay comprensión posible.

2. Si, como dice la CF, la teología es “ciencia de la fe”, puede afirmarse también que en la Notificación se echa de menos, además, la competencia teológica requerida para juzgar desde la mirada universal de la ciencia y no desde una visión particular, como la de cualquier teólogo, que ha perdido de vista la panorámica global del estado de la investigación. Sólo así se comprende que Sobrino sea condenado por opiniones expresadas hoy

en día por infinidad de teólogos que no fueron llamados al orden.

3. Una declaración con pretensiones teológicas no puede prescindir de su sentido pastoral, que es la razón del pensamiento teológico. Esta Notificación que, inevitablemente, tiene una publicidad incontrolada, sorprende por su frialdad, por su escaso rigor en la interpretación del pensamiento de Sobrino, y por su falta de sensibilidad para captar y responder a las inquietudes religiosas de creyentes y no creyentes que viven inmersos en la cultura dominante. Estos defectos harán daño no sólo a Sobrino sino –y esto es aún más grave– a millones de hombres y mujeres que quieren vivir un cristianismo a tono con la época en que les tocó vivir. Por eso podría resultar un escrito escandaloso.

4. Y por eso nos ha parecido que era necesario, desde un punto de vista pastoral, manifestar públicamente nuestro parecer: porque tal manifestación es coherente no sólo con el derecho a la opinión pública en la Iglesia (tan defendido por el papa Pío XII), sino con la conveniencia de denunciar los daños que podrían seguirse de una actuación de la autoridad eclesiástica. Santo Tomás lo enseñaba así desde un punto de vista moral. Y desde un punto de vista de espiritualidad, los Ejercicios de

san Ignacio, dando por supuesto que podrá haber actuaciones de los superiores eclesiásticos que no sean correctas, ponen esta doble condición para una resistencia a ellas: el bien pastoral y la busca del camino más conveniente para remediar el mal (EE 362). Creemos que son éstas las razones que justifican el presente Cuaderno.

5. Por el bien y por la credibilidad de la Iglesia, y sobre todo por la defensa de la fe en el Señor Jesucristo, es muy de desear que quienes ejercen en la Iglesia el servicio de la verdad, destaquen por esa capacidad de “comprensión” (en el doble sentido castellano de la palabra: cordial e intelectual), sin el cual no cabrá esperar asistencia del Espíritu de Dios.

6. La existencia humana es inevitablemente conflictiva, debido a nuestra limitación y nuestro pecado. Pero tanto la razón natural como, sobre todo, el Evangelio, nos enseñan que hay dos maneras de enfocar esa conflictividad cuando se presente: la correcta busca una solución en la que los dos ganen; y la

incorrecta busca sólo la propia victoria y la eliminación del adversario⁶.

Optamos decididamente por la primera porque la segunda, a la larga, acaba por mutilar también al vencedor; y además puede incurrir en la seria advertencia de Jesús: “llegará un momento en que los que os maten creerán hacer un servicio a Dios” (16,3). ¡Trágico destino de tantas religiosidades y de tantas morales!

7. Por eso concluimos destacando que hay unas palabras en la Notificación con las que estamos totalmente de acuerdo. Son las que cierran el documento aquí analizado, y que ahora quisiéramos hacer nuestras: “el fin de la presente notificación [en nuestro caso: del presente estudio] es hacer notar a todos los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial”.

Más allá de los posibles aciertos o desaciertos en ese desarrollo, quisiéramos dar las gracias por esas palabras.

Firmado:

Xavier Alegre Santamaría, doctor en Teología y profesor de Biblia.

Dolores Aleixandre, licenciada en Teología y en Filología Bíblica, prof. emérita de Biblia.

Antoni Badía Graells, licenciado en Teología y profesor emérito.

Antoni Blanch Xiró, doctor en Literatura y licenciado en Teología.

Joan Carrera i Carrera, doctor en Teología Moral y profesor de Moral.

Antoni Comín i Oliveres, doctor en Ciencias Políticas y licenciado en Filosofía.

Elvira Durán Farell, licenciada en Filosofía y profesora de Ética.

Jaume Flaquer García, doctorando en Teología y profesor de Cristología.

6. Que se reflejaba en aquellas palabras de un cardenal de Curia citadas por Msr.Casaldáliga: “antes de Aparecida, ya no quedará ni un teólogo de la liberación”. Permítasenos decir que tales palabras hicieron un triste servicio tanto al cristianismo como a la Iglesia.

Joaquín García Roca, doctor en Teología y director del CEIM.
José Ignacio González Faus, doctor en Teología y profesor emérito.
Josep Giménez Meliá, doctor en Teología y profesor de Sistemática.
María Teresa Iribarren, licenciada en Filosofía y Teología.
Josep Mària Serrano, doctor en Ciencias Económicas y licenciado en Teología.
Ferran Manresa Presas, doctor en Teología y profesor de Sistemática.
Jesús Martínez Gordo, doctor en Teología y profesor de Sistemática.
Javier Melloni Ribas, doctor en Teología y profesor de Espiritualidad.
Joaquín Menacho Solà-Morales, Ingeniero y bachiller en Teología.
Darío Mollá Llacer, licenciado en Teología, especialista en espiritualidad ignaciana.
M^a Dolors Oller i Sala, doctora en Derecho y profesora de Moral Social.
Llorenç Puig Puig, doctor en Ciencias Físicas y licenciado en Teología.
Josep M^a Rambla Blanch, licenciado en Teología y profesor de Teología Espiritual.
Jesús Renau i Manén, licenciado en Teología y profesor de Teología Espiritual.
Francesc Riera i Figueres, licenciado en Teología y profesor de Sinópticos.
Ignasi Salvat Ferrer, doctor en Derecho Canónico y juez eclesiástico.
José Sols Lucia, doctor en Teología y profesor de Ética.
Oriol Tuñí Vancells, doctor en Teología y profesor de Sagrada Escritura.
Javier Vitoria Comerzana, doctor en Teología y profesor de Sistemática.
Josep Vives i Solé, doctor en Filosofía, licenciado en Teología y profesor emérito.

1a. “El exegeta católico...será diligente en servirse de los nuevos métodos de exégesis y especialmente de los ofrecidos por el método histórico universalmente considerado... El exegeta católico pondrá en práctica la recomendación de Pío XII de feliz memoria, que le obliga a ‘prudentemente buscar cuánto la forma de expresión o el género literario adoptado por el autor sagrado puede llevar a su recta y genuina interpretación; y debe estar persuadido de que esta parte de su oficio no puede ser descuidada sin causar grave perjuicio a la exégesis católica...”

Donde convenga, le será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el ‘método de la historia de las formas’ empleándolo debidamente para un mas amplio entendimiento de los Evangelios. Lo hará sin embargo con cautela.... No se puede negar que los apóstoles presentaron a los oyentes los auténticos dichos del Señor y los acontecimientos de su vida con aquella más plena inteligencia de que gozaron a continuación de los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminación del espíritu de verdad... De ahí se deduce que, como el mismo Jesús después de su resurrección, ‘les interpretaban’ (Lc 27) tanto las palabras del Antiguo Testamento como las suyas propias (Lc 24,44ss; Hch 1,3); de esta forma ellos explicaron sus hechos y sus palabras de acuerdo con las exigencias de sus oyentes...

El exegeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto. Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelios refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso, y expresen sus dichos no a la letra sino con una cierta diversidad, conservando su sentido.

Si el exegeta no pone atención en todas estas cosas que se refieren al origen y composición de los Evangelios y no aprovecha todo lo bueno que han aportado los recientes estudios, no cumplirá realmente su oficio de investigar cuál fue la intención de los autores sagrados y lo que realmente dijeron”.

Instrucción de la Pontificia comisión Bíblica del 21 de abril de 1964.

DH 4402, 4403, 4405, 4407.

1b. “La *Divino Afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los *géneros literarios* utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe “convencerse de que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la exégesis católica” (*Enchiridion biblicum*, 560). Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria: tienden a creer que, siendo Dios el ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras. Pero eso equivale a engañarse y rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la encarnación, ateniéndose a una noción falsa del Ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un Ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula las diferencias y todos los matices... Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora (cf.. *1Cor* 12,18.24.28). Cuando se expresa en lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exegetas sea tan compleja, necesaria y apasionante. No puede descuidarse ningún aspecto del lenguaje.”

JUAN PABLO II en la presentación del Documento de la Comisión Bíblica de 23 de abril de 1993. Ed. de PPc, 2000, p. 11 ss⁷.

2. “La autoconciencia humana de Jesús se situó ante Dios, como cualquier otra conciencia humana, en la distancia de su ser creado, en libertad, obediencia y adoración... En este sentido es verdad, y no tenemos por qué ocultarlo, que Jesús proclama el Reino de Dios y no a sí mismo.” Jesús es por tanto el punto culminante, o el caso “ejemplar” (cf. tesis 13e) y original del hombre que –en una comprensión trascendental– se halla orientado “hacia el misterio inabarcable que es principio y soporte del acto y el objetivo, y al que llamamos Dios” (tesis 13a).

Él es el “hombre para los demás” porque es el “hombre para Dios”... “Jesús se sabe radicalmente cercano a Dios, que no constituye para él una mera cifra del sentido de la condición humana, y justamente por ello se sabe radicalmente solidario con los marginados sociales y religiosos, porque es a éstos a quienes precisamente ama su ‘Padre’”. “El hombre Jesús es el hombre auténtico (en absoluto) precisamente porque, volcándose en Dios y en el hombre necesitado de salvación, se olvida de sí y existe únicamente en este olvido”. Su ‘función’ encierra suma relevancia; es ella precisamente la que revela su ‘esencia’...

7. Incomprendiblemente, esa instrucción de la Comisión Bíblica de 1993, no ha entrado en el elenco de la nueva edición (DH) del magisterio de la Iglesia.

“El Jesús prepascual afrontó libremente su muerte, considerándola al menos... como el destino propio de un profeta; destino que... se encontraba enmarcado en el designio de Dios que Jesús conocía como proximidad de perdón para el mundo”.

W. THÜSING, en RAHNER-THÜSING, *Cristología*, pp.145.146.
[NB las tesis se refieren a enunciados de Rahner que Thüssing comenta].

3. “Si yo por mi parte, pienso que Jesús no pronunció expresamente estas palabras [se refiere a las de la Eucaristía que dan sentido expiatorio a su muerte y Mc 10,45], se debe a razones de orden crítico... ‘En esta disponibilidad para el acontecimiento, en esta acogida del futuro a medida que le llega, hay en Jesús algo muy distinto de una confesión de impotencia y de la voluntad de compartir nuestra debilidad: hay además, y quizás hay que decir en primer lugar, la huella de su condición divina. Somos nosotros quienes, conscientes de nuestros límites, tenemos que hacer planes y cálculos para organizar nuestro futuro y defendernos de los peligros que nos amenazan. Somos nosotros quienes concebimos la omnipotencia divina según el modelo del plan que se desarrolla, de la operación que se realiza casi al segundo y quienes concebimos nuestra libertad como el poder de desajustar el mecanismo. Pero esa omnipotencia que atribuimos a Dios es sólo una caricatura: el futuro que creemos poner en sus manos no es el futuro, sino el pasado que proyectamos hacia delante... la fuerza de los anuncios de (Jesús) no reside en un poder adivinatorio que habría permitido a Jesús describir de antemano un acontecimiento imposible de predecir humanamente. Ninguno de ellos se apoya en un signo de este tipo, sino que todos se basan en la conciencia que Jesús tiene de ostentar de parte de Dios un papel único en el mundo, de tener que ejecutarlo hasta el fin, hasta una muerte cruel y escandalosa, y descifrar, oportunamente, con mirada lúcida, a través de los acontecimientos y de las personas que encuentra, el futuro que le espera’”⁸.

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

4. “Habitualmente se proyectan sobre Jesús las interpretaciones ulteriores de la comunidad primitiva e incluso de Pablo. La cosa es muy comprensible, sobre todo cuando se atribuye a Jesús el pensamiento de que Él cumplía en la tierra la profecía del Siervo de Yahvé. Así, se ha visto en Mc 10,45 una ‘admirable síntesis’ de la teología del Hijo del hombre en gloria y de la teología del Hijo del hombre en gloria y de la teología del Siervo doliente. La presentación es sin duda admirable, pero ¿se remonta a Jesús? Acabamos de ver que el texto de Mc 10,45, el único de este tipo anterior al relato de la

8. J. GUILLET *Jésus* 167-170.

pasión, no puede remontarse con certeza a Jesús. Por otra parte, en los lugares del Nuevo Testamento en los que se cita explícitamente Is 53⁹, no se trata de “expiación vicaria”¹⁰. En los relatos de la pasión no se alude a la profecía con semejante perspectiva; el único texto que habla en este sentido se encuentra en la primera carta de Pedro¹¹, y un solo texto no basta para atestiguar la existencia de una “tradicón corriente”. Por tanto, no se puede invocar seriamente tal síntesis para atribuir a Jesús esa interpretación. Es más seguro pensar que él no situó su muerte amenazadora en una perspectiva sacrificial¹².

De ahí no se sigue que Jesús no le diera sentido dentro del designio de Dios. Al final del capítulo I reconocimos que lo esencial era, a los ojos de Jesús, que Dios estaba presente en el desarrollo de la historia del pueblo de Israel. Lo que entonces se refería a la muerte en general vale también para la muerte personal de Jesús. Ante la muerte amenazadora, Jesús siguió proclamando el mensaje del reino de Dios. El fracaso que se hacía evidente no le apartó de su voluntad de servir fielmente a Dios y a los hombres. Situó el fracaso dentro del gran designio de Dios, colocándose en la cima de la serie de profetas como el justo perseguido por excelencia. No padeció la muerte pasivamente, sino que la aceptó. No se hundió su confianza en Dios; ésta le aseguraba el triunfo final sobre la muerte. En resumen, a sus ojos, la muerte sólo tiene sentido en función de su vida de fidelidad a la misión de la que es coronamiento y en referencia a Dios que la justifica por la resurrección...

Por otra parte, la muerte de Jesús no puede reducirse a la de un profeta o justo cualquiera. Jesús se presentó como quien tenía una relación única con Dios y una relación única con todos los hombres. También en ese sentido su persona se manifiesta como única y suscita necesariamente una pregunta: ¿Quién es este hombre?, y no sólo una pregunta, sino una invitación urgente a responder. Ya despunta la interpretación que verá en la muerte de Jesús un hecho que tiene un alcance para la multitud (para todos). Pero la cosa aún no está explicitada, y el historiador sólo puede zanjar la cuestión recurriendo a los testigos de la resurrección, a través de los cuales Dios refleja una respuesta que él solo puede dar.”

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 subrayó con mucha agudeza que Lucas había dejado de lado la idea vicarial y expiatoria para expresar el abajamiento 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. No por eso significa esto que la muerte haya sido considerada por Jesús como un acontecimiento ordinario de su vida, es decir, el de su término. Pero Jesús no confirió explícitamente un significado a su sufrimiento; será la carta a los Hebreos la que revele el aspecto doloroso de su pasión.