

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 contradecirlas^[1], 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 misma^[2].

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 *transtemporal* 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 cultura 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 Señor[3]. 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 sentido[4] 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 Éfeso[5] 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 Señor[10], y que todas las cosas han sido creadas por medio de él[11]. 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 adecuán 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 viene 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 patristica[12]. 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 teologal, 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 irreplicable 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 sinópticos[19].

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 evidentes 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 Cristo[24] 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* 10,45[25]: “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 explícitamente[27]. 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 fe [32]. 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 Iglesia[33].

La verdad revelada por Dios mismo en Jesucristo, y transmitida por la Iglesia, constituye, pues, el principio normativo último de la teología[34], 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 humanidad, 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 verdad[35], 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 Cardinal Levada
Prefecto

Angelo Amato, S.D.B.
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; *ICor* 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] Pío 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] *ICor* 12,3; *Flp* 2,11.

[11] Cf. *ICor* 8,6.

[12] Cf. Orígenes, *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] Pío 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 iustificatione*, 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.