HOLY SEE PRESS OFFICE
OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE
BUREAU DE PRESSE DU SAINT-SIEGE
PRESSEAMT DES HEILIGEN STUHLS

BOLLETTINO

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE

N. 0128

Mercoledì 14.03.2007

NOTIFICAZIONE SULLE OPERE DEL P. JON SOBRINO, S.I.: "JESUCRISTO LIBERADOR. LECTURA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DE JESÚS DE NAZARET (MADRID, 1991) E "LA FE EN JESUCRISTO. ENSAYO DESDE LAS VÍCTIMAS" (SAN SALVADOR, 1999)

NOTIFICAZIONE SULLE OPERE DEL P. JON SOBRINO, S.I.: "*JESUCRISTO LIBERADOR. LECTURA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DE JESÚS DE NAZARET* (MADRID, 1991) E *"LA FE EN JESUCRISTO. ENSAYO DESDE LAS VÍCTIMAS"* (SAN SALVADOR, 1999)

- TESTO IN LINGUA ORIGINALE
- TRADUZIONE IN LINGUA PORTOGHESE
- TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE
- TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA

- **TESTO IN LINGUA ORIGINALE**

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 tambien 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 trasformación 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 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 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 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 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 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 soteriólogicos 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 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 reflexion 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, *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. Cf. *1Tes* 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 juistificatione,* DH 1522.29 Ibidem, DH 1529, cf. DH 1560.30 Conc Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 7.31 *Catecismo de La Iglesia Cató*lica*, 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.[00346-04.01] [Texto original: Español] **● TRADUZIONE IN LINGUA PORTOGHESEIntrodução1.** Após um primeiro exame dos volumes *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (*Jesucristo*) e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (*La fe*), do Rev.do P. Jon Sobrino S.I., a Congregação para a Doutrina da Fé, dadas as inexactidões e erros neles encontrados, decidiu, em Outubro de 2001, proceder a um ulterior e mais aprofundado estudo das ditas obras. Dada a ampla divulgação desses escritos e a utilização dos mesmos em Seminários e outros centros de estudo, sobretudo da América Latina, a Congregação achou por bem aplicar a esse estudo o "procedimento urgente" previsto nos artigos 23-27 da *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine.*Como resultado desse exame, no mês de Julho de 2004 foi enviado ao Autor, através do Rev.do P. Peter Hans Kolvenbach S.I., Superior Geral da Companhia de Jesus, uma série de proposições erróneas ou perigosas encontradas nos referidos livros.No mês de Março de 2005 o P. Jon Sobrino enviou à Congregação uma "*Respuesta al texto de la Congregación para la Doutrina de la Fe*", que foi examinada na Sessão Ordinária de 23 de Novembro de 2005. Verificou-se que, embora o Autor tivesse parcialmente mitigado nalguns pontos o seu pensamento, a *Respuesta* não satisfez, já que, na substância, permaneciam os erros que tinham justificado o envio do elenco de proposições acima dito. A Congregação para a Doutrina da Fé, apreciando a preocupação do Autor com a sorte dos pobres, sente todavia o dever de advertir que as mencionadas obras do P. Sobrino apresentam, em certos pontos, notáveis divergências com a fé da Igreja.Por isso, decidiu-se publicar a presente *Notificação* para poder oferecer aos fiéis um critério seguro de avaliação, baseado na doutrina da Igreja, sobre afirmações feitas nos livros citados ou noutras publicações do Autor. É verdade que, em certas ocasiões, as proposições erróneas se situam em contextos onde existem outras expressões que parecem contradizê-las [cf., por exemplo, a seguir, no n. 6], o que porém não permite justificá-las. Não pretendendo a Congregação julgar as intenções subjectivas do Autor, sente-se ela porém no dever de chamar a atenção para certas proposições

que não são conformes à doutrina da Igreja. Tais proposições têm a ver com: 1) os pressupostos metodológicos enunciados pelo Autor, onde ele funda a sua reflexão teológica, 2) a divindade de Jesus Cristo, 3) a encarnação do Filho de Deus, 4) a relação entre Jesus Cristo e o Reino de Deus, 5) a auto-consciência de Jesus Cristo e 6) o valor salvífico da sua morte.**I. Pressupostos metodológicos.2.** No seu livro *Jesucristo liberador*, o 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). E acrescenta: "Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental" (p. 50); a "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).Reconhecendo o apreço que merece a preocupação pelos pobres e oprimidos, nas citadas frases, esta "Igreja dos pobres" situa-se no lugar que corresponde ao lugar teológico fundamental, que é só a fé da Igreja; é nela onde qualquer outro lugar teológico encontra a sua correcta colocação epistemológica.O lugar eclesial da cristologia não pode ser a "Igreja dos pobres" mas a fé apostólica transmitida pela Igreja a todas as gerações. O teólogo, pela sua particular vocação na Igreja, deve ter constantemente presente que a teologia é ciência da fé. Outros pontos de partida para o trabalho teológico correm o risco da arbitrariedade, acabando por desvirtuar os conteúdos da própria fé1.**3.** A falta da devida atenção às fontes, apesar de o Autor afirmar que as considera "normativas", leva aos problemas concretos da sua teologia, a que mais adiante nos referiremos. De facto, nem sempre se presta a devida atenção sobretudo às afirmações do Novo Testamento sobre a divindade de Cristo, a sua consciência filial e o valor salvífico da sua morte. Nos números a seguir abordaremos essas questões.Surpreende também o modo como o Autor trata os grandes Concílios da Igreja antiga, que, no seu entender, ter-se-iam afastado progressivamente dos conteúdos do Novo Testamento. Por exemplo, afirma-se: "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). Há que reconhecer certamente o carácter limitado das fórmulas dogmáticas, que não exprimem nem podem exprimir tudo o que está contido nos mistérios da fé, e que devem ser interpretadas à luz da Sagrada Escritura e da Tradição. Não tem porém nenhum fundamento falar da periculosidade de tais fórmulas, enquanto interpretações autênticas do dado revelado.O progresso dogmático dos primeiros séculos da Igreja, incluídos os grandes Concílios, é considerado pelo P. Sobrino como ambíguo e até negativo. Não é que ele negue o carácter normativo das formulações dogmáticas, mas, no conjunto, não lhes dá valor, a não ser no âmbito cultural em que surgiram. Para ele, não importa que o sujeito *transtemporal* da fé seja a Igreja crente e que os pronunciamentos dos primeiros Concílios tenham sido aceites e vividos por toda a comunidade eclesial. A Igreja continua a professar o Credo que vem dos Concílios de Niceia (ano de 325) e Constantinopolitano I (ano de 381). Os primeiros quatro Concílios ecuménicos foram aceites pela grande maioria das Igrejas e comunidades eclesiais do Oriente e do Ocidente. Se usaram os termos e conceitos da cultura do seu tempo não foi para se conformar com essa cultura; os Concílios não foram uma helenização do Cristianismo, mas precisamente o contrário. Com a inculturação da mensagem cristã, a própria cultura grega sofreu uma transformação a partir de dentro e pôde tornar-se um instrumento para a defesa da verdade bíblica.**II. A divindade de Jesus Cristo.4.** Diversas afirmações do Autor tendem a diminuir o alcance das passagens do Novo Testamento que afirmam que Jesus é Deus: "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). Em referência a *Jo* 1,1 afirma-se: "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). Segundo o Autor, no Novo Testamento não se afirma claramente a divindade de Jesus, mas apenas se estabelecem os seus pressupostos: "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).Sustentar que em *Jo* 20,28 se afirma que Jesus é "*de Deus*" é um erro evidente, uma vez que, na mesma passagem, é chamado "Senhor" e "Deus". Igualmente, em *Jo* 1,1, diz-se que o Logos é Deus. Em muitos outros textos, fala-se de Jesus como Filho e como Senhor2. A divindade de Jesus foi objecto da fé da Igreja desde o início, muito antes que no Concílio de Niceia se proclamasse a sua consubstancialidade ao Pai. O facto de não empregar este termo não significa que não se afirme a divindade de Jesus no sentido estrito, contrariamente a quanto o Autor parece insinuar.Ao asserir que a divindade de Jesus só teria sido afirmada após muito tempo de reflexão crente e que no Novo Testamento só se fala dela "em gérmen", o Autor evidentemente não a nega, mas não a afirma com a devida clareza e leva a suspeitar que a evolução dogmática, que, segundo ele, assume características ambíguas, tenha chegado a essa formulação

sem uma clara continuidade com o Novo Testamento.A divindade de Jesus é, porém, claramente testemunhada nas passagens do Novo Testamento a que nos referimos. As numerosas declarações conciliares nesse sentido3 estão em continuidade com quanto no Novo Testamento se afirma de maneira explícita e não apenas "em gérmen". A confissão da divindade de Jesus Cristo é um ponto absolutamente essencial da fé da Igreja desde as suas origens e é testemunhada desde o Novo Testamento.**III. A encarnação do Filho de Deus.5.** O P. Sobrino escreve: "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).Nesta passagem, o Autor estabelece uma distinção entre o Filho e Jesus que leva o leitor a pensar na presença de dois sujeitos em Cristo: o Filho assume a realidade de Jesus; o Filho experimenta a humanidade, a vida, o destino e a morte de Jesus. Não resulta claro que o Filho é Jesus e que Jesus é o Filho. No teor literal destas frases, o P. Sobrino reflecte a chamada teologia do *homo assumptus,* que é incompatível com a fé católica, a qual afirma a unidade da pessoa de Jesus Cristo nas duas naturezas, divina e humana, segundo as formulações dos Concílios de Éfeso4 e sobretudo de Calcedónia, que afirma: "... ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho e Senhor nosso Jesus Cristo: perfeito na divindade e perfeito na humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem de alma racional e corpo; consubstancial ao Pai segundo a divindade, e consubstancial a nós segundo a humanidade, em tudo semelhante a nós excepto no pecado (cf. *Heb* 4,15), gerado pelo Pai antes dos séculos segundo a divindade e nos últimos dias, para nós e para a nossa salvação, no seio de Maria Virgem, a mãe de Deus, segundo a humanidade; que se deve reconhecer um só e mesmo Cristo Senhor, Filho unigénito em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação"5. Da mesma maneira se exprimiu o Papa Pio XII na Encíclica *Sempiternus Rex*: "… o Concílio de Calcedónia, plenamente de acordo com o de Éfeso, afirma com meridiana clareza que ambas as naturezas do nosso Redentor estão unidas 'em uma só pessoa e subsistência' e proíbe pôr em Cristo dois indivíduos, de modo que se coloque junto ao Verbo um como 'homem assumido', dotado de inteira autonomia própria"6.**6.** Uma outra dificuldade na visão cristológica do P. Sobrino vem da sua insuficiente compreensão da *communicatio idiomatum*. Segundo ele, de facto, "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).Ora, a unidade da pessoa de Cristo "em duas naturezas", que o Concílio de Calcedónia afirma, tem como consequência imediata a chamada *communicatio idiomatum*, ou seja, a possibilidade de atribuir as propriedades da divindade à humanidade e vice-versa. Graças a essa possibilidade, já o Concílio de Éfeso definiu que Maria era *theotókos*: "Se alguém não confessar que o Emanuel é verdadeiramente Deus e que, por isso, a santa Virgem é mãe de Deus, pois deu à luz segundo a carne o Verbo de Deus feito carne, seja anátema"7. "Se alguém atribui a duas pessoas ou a duas hipóstases as expressões contidas nos escritos evangélicos e apostólicos ou ditas pelos Santos sobre Cristo ou que Este atribui a Si mesmo, e atribui umas ao homem, considerado propriamente como distinto do Verbo de Deus, e outras, por serem dignas de Deus, somente ao Verbo de Deus Pai, seja anátema"8. Como facilmente se deduz destes textos, a *communicatio idiomatum* aplica-se nos dois sentidos, o humano é atribuído a Deus e o divino ao homem. Já o Novo Testamento afirma que Jesus é Senhor9, e que todas as coisas foram criadas por meio d'Ele10. Na linguagem cristã, pode-se dizer e diz-se, por exemplo, que Jesus é Deus, que é criador e omnipotente. E o Concílio de Éfeso aprovou o costume de chamar Maria mãe de Deus. Não é portanto correcto dizer que não se atribui a Jesus o divino ilimitado. Tal afirmação do Autor só poderia compreender-se no contexto da cristologia do *homo assumptus*, em que não é clara a unidade da pessoa de Jesus: é evidente que não se poderiam atribuir a uma pessoa humana os atributos divinos. Ora, esta cristologia não é absolutamente compatível com a doutrina dos Concílios de Éfeso e de Calcedónia sobre a unidade da pessoa em duas naturezas. A compreensão da *communicatio idiomatum* que o Autor apresenta revela, por conseguinte, uma concepção errada do mistério da encarnação e da unidade da pessoa de Jesus Cristo.**IV. Jesus Cristo e o Reino de Deus7.** O P. Sobrino tem uma visão peculiar sobre a relação entre Jesus e o Reino de Deus. É um ponto de particular interesse nas suas obras. Segundo o Autor, a pessoa de Jesus, como mediador, não se pode absolutizar, mas há que contemplá-la na sua relacionalidade para o reino de Deus, considerado evidentemente como algo de distinto do próprio Jesus:"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 outro lado, a condição de mediador de Jesus vem-lhe só da sua humanidade: "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).Éverdade que o Autor afirma a existência de uma relação especial entre Jesus Cristo (*mediador*) e o Reino de Deus (*mediação*), enquanto Jesus é o mediador definitivo, último e escatológico do Reino. Porém, nas passagens citadas, Jesus e o Reino distinguem-se de tal maneira que o vínculo entre ambos fica destituído do seu conteúdo peculiar e da sua singularidade. Não se explica correctamente o nexo essencial que existe entre o *mediador* e a *mediação*, para usar as suas próprias palavras. Por outro lado, ao afirmar-se que Cristo recebe do exercício humano a possibilidade de ser mediador, exclui-se que a sua condição de Filho de Deus tenha relevância para a sua missão mediadora.Não basta falar de uma conexão íntima ou de uma relação constitutiva entre Jesus e o Reino ou de uma "ultimidade do mediador", se este nos remete para algo que lhe é distinto. Jesus Cristo e o Reino, num certo sentido, identificam-se: na pessoa de Jesus, o Reino já se fez presente. Uma tal identidade foi posta em realce desde a época patrística11. O Papa João Paulo II afirma na Encíclica *Redemptoris Missio:* "Sobre o anúncio de Jesus Cristo, com o Qual o Reino de Deus se identifica, se concentra a pregação da Igreja primitiva"12. "Cristo não só anunciou o Reino, mas, n'Ele, o próprio Reino se tornou presente e plenamente se realizou"13. "O Reino de Deus não é um conceito, uma doutrina, um programa […], mas é, acima de tudo, *uma Pessoa* que tem o nome e o rosto de Jesus de Nazaré, imagem do Deus invisível. Se separarmos o Reino, de Jesus, ficaremos sem o Reino de Deus por Ele pregado"14.Por outro lado, a singularidade e unicidade da mediação de Cristo foi sempre afirmada na Igreja. Graças à sua condição de "Filho unigénito de Deus", Ele é a "auto-revelação definitiva de Deus"15. Por isso, a sua mediação é única, singular, universal e insuperável: "… pode e deve dizer-se que Jesus Cristo tem para o género humano e para a sua história um significado e um valor singulares e únicos, só a Ele próprios, exclusivos, universais e absolutos. Jesus é, de facto, o Verbo de Deus feito homem para a salvação de todos"16.**V. A auto-consciência de Jesus Cristo.8.** O P. Sobrino afirma, citando L. Boff, que "Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús" (*Jesucristo,* 203). E, da sua parte, acrescenta: "Esta fe describe la totalidad de la vida de Jesús" (*Jesucristo,* 206). O Autor justifica a sua posição recorrendo ao 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). Acrescenta porém: "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).A relação filial de Jesus com o Pai, na sua singularidade irrepetível, não aparece com clareza nas passagens citadas. Pelo contrário, tais afirmações levam a excluí-la. Tendo presente o conjunto do Novo Testamento, não se pode dizer que Jesus seja "um crente como nós". No evangelho de João, fala-se da "visão" que Jesus tem do Pai: "Aquele que veio de Deus, este viu o Pai"17. Do mesmo modo, a intimidade única e singular de Jesus com o Pai encontra-se afirmada nos evangelhos sinópticos 18.A consciência filial e messiânica de Jesus é a consequência directa da sua ontologia de Filho de Deus feito homem. Se Jesus fosse um crente como nós, mesmo de maneira exemplar, não podia ser o revelador verdadeiro que nos mostra o rosto do Pai. São evidentes as ligações deste ponto com quanto se disse no n. IV sobre a relação de Jesus com o Reino, e se dirá depois no n. VI sobre o valor salvífico que Jesus atribuiu à sua morte. Na reflexão do Autor desaparece, de facto, o carácter único da mediação e da revelação de Jesus, que fica assim reduzido à condição de revelador, atribuível aos profetas ou aos místicos.Jesus, o Filho de Deus feito carne, tem um conhecimento íntimo e imediato do seu Pai, uma "visão" que certamente vai para além da fé. A união hipostática e a sua missão de revelação e redenção requerem a visão do Pai e o conhecimento do seu plano de salvação. É o que indicam os textos evangélicos já citados.Esta doutrina já foi expressa em diversos textos do Magistério recente: "Esse amorosíssimo conhecimento que o divino Redentor de nós teve desde o primeiro instante da sua encarnação, excede tudo quanto a razão humana pode alcançar; pois que Ele, pela visão beatífica de que gozou apenas concebido no seio da Mãe Santíssima, tem continuamente presente todos os membros do seu Corpo Místico e a todos abraça com amor salvífico"19.Com uma terminologia algo diferente, também insiste na visão do Pai o Papa João Paulo II: "Os seus olhos [os de Jesus] permanecem fixos no Pai. Precisamente pelo conhecimento e experiência que só Ele tem de Deus, mesmo neste momento de obscuridade Jesus vê claramente a gravidade do pecado e isso mesmo fá-l'O sofrer. Só Ele, que vê o Pai e por isso rejubila plenamente, avalia profundamente o que significa resistir com o pecado

ao seu amor"20.Também o *Catecismo da Igreja Católica* fala do conhecimento imediato que Jesus tem do Pai: "É o caso, em primeiro lugar, do conhecimento íntimo e imediato que o Filho de Deus feito homem tem do seu Pai"21 "Pela sua união com a Sabedoria divina na pessoa do Verbo Encarnado, o conhecimento humano de Cristo gozava, em plenitude, da ciência dos desígnios eternos que tinha vindo revelar"22.Não se exprime correctamente a relação de Jesus com Deus dizendo que era um crente como nós. Ao contrário, é precisamente a intimidade e o conhecimento directo e imediato que Ele tem do Pai que Lhe permitem revelar aos homens o mistério do amor divino. Só assim Ele nos pode introduzir nesse mistério.**VI. O valor salvífico da morte de Jesus.9.** Algumas afirmações do P. Sobrino levam a pensar que, segundo ele, Jesus não atribuiu à sua morte um valor salvífico: "Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soterilógicos 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).Num primeiro momento, a afirmação do Autor parece limitada, no sentido que Jesus não teria atribuído um valor salvífico à sua morte com as categorias que o Novo Testamento viria a usar depois. A seguir, porém, se afirma que não há dados para pensar que Jesus deu um sentido absoluto transcendente à sua própria morte. Diz-se apenas que vai para a morte com confiança e lhe atribui um valor de exemplo motivante para outros. Assim sendo, as numerosas passagens do Novo Testamento que falam do valor salvífico da morte de Cristo23 ficam destituídas de toda a ligação com a consciência de Cristo durante a sua vida mortal. Não se tomam devidamente em consideração as passagens evangélicas onde Jesus atribui à sua morte um significado em ordem à salvação; de modo especial *Mc* 10,45 (*Mt* 20,28): "o Filho do homem não veio para ser servido mas para servir e a dar a vida como resgate de muitos"; e as palavras da instituição da Eucaristia: "Este é o meu sangue da aliança, que será derramado por muitos"24. Mais uma vez aparece aqui a dificuldade, atrás mencionada, do uso que o P. Sobrino faz do Novo Testamento. Os dados neo-testamentários são substituídos por uma hipotética reconstrução histórica, que é errada.**10.** O problema, porém, não se circunscreve à consciência com que Jesus teria enfrentado a sua morte e ao significado que lhe teria dado. O P. Sobrino expõe também o seu ponto de vista sobre o significado soteriológico a atribuir à morte 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).Éverdade que se deve reconhecer todo o valor à eficácia do exemplo de Cristo, que o Novo Testamento explicitamente menciona25. É uma dimensão da soteriologia a não esquecer. Porém, não se pode reduzir a eficácia da morte de Jesus ao exemplo, ou, segundo as palavras do Autor, à aparição do *homo verus*, fiel a Deus até à cruz. O P. Sobrino usa, no texto citado, expressões como "al menos" e "más bien", que parecem deixar a porta aberta a outras considerações. Mas, no fim, essa porta é fechada com uma negação explícita: não se trata de causalidade eficiente, mas de causalidade exemplar. A redenção parece reduzir-se à aparição do *homo verus,* manifestado na fidelidade até à morte. A morte de Cristo é *exemplum* e não *sacramentum* (dom). A redenção reduz-se ao moralismo. As dificuldades cristológicas já encontradas em relação ao mistério da encarnação e a relação com o Reino aparecem novamente aqui. Só a humanidade entra em causa, não o Filho de Deus feito homem por nós e por nossa salvação. As afirmações do Novo Testamento e da Tradição e o Magistério da Igreja sobre a eficácia da redenção e da salvação operadas por Cristo não podem reduzir-se ao bom exemplo que Ele nos deu. O mistério da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem, é a fonte única e inesgotável da redenção da humanidade, que se torna eficaz na Igreja mediante os sacramentos.O Concílio de Trento afirma no Decreto sobre a justificação: "…o Pai celestial, ‘Pai de misericórdia e Deus de toda a consolação’ (*2 Cor* 1,3), quando chegou a feliz ‘plenitude dos tempos’ (*Ef* 1,10; *Gál* 4,4) enviou aos homens o seu Filho Cristo Jesus […], tanto para redimir os judeus ‘que estavam sob a lei’ (*Gál* 4,5), como para que ‘as nações que não seguiam a justiça aprendessem a justiça’ (*Rom* 9,30) e todos ‘recebessem a adopção de filhos’ (*Gál* 4,5). A Ele ‘propôs Deus como propiciador pela fé no seu sangue’ (*Rom* 3,25), ‘pelos nossos pecados, e não só pelos nossos, mas pelos do mundo inteiro’ (*1 Jo* 2,2) "26.Afirma-se no mesmo decreto que a causa meritória da justificação é Jesus, Filho unigénito de Deus, "o Qual, ‘quando éramos

inimigos' (*Rom* 5,10), 'pelo excesso de caridade com que nos amou' (*Ef* 2,4) mereceu-nos a justificação com a sua santíssima paixão no madeiro da cruz, e satisfez por nós a Deus Pai"27.O Concílio Vaticano II ensina: "O Filho de Deus, unindo a Si a natureza humana e vencendo a morte com a sua própria morte e ressurreição, remiu o homem, transformando-o numa nova criatura (cf. *Gál* 6,15; *2 Cor* 5,17). E, pela comunicação do Espírito, constituiu com os seus irmãos, chamados de entre todas as gentes, o seu Corpo Místico. Neste Corpo, a vida de Cristo comunica-se aos crentes, que através dos Sacramentos se unem de modo misterioso e real a Cristo que sofreu e foi glorificado"28.O *Catecismo da Igreja Católica* diz por sua vez: "Este plano divino de salvação pela entrega à morte do 'Servo, o Justo', tinha sido de antemão anunciado na Escritura como um mistério de redenção universal, quer dizer, de resgate que liberta os homens da escravidão do pecado. São Paulo confessa, numa profissão de fé que diz ter 'recebido', que 'Cristo morreu pelos nossos pecados *segundo as Escrituras*' (*1 Cor* 15,3). A morte redentora de Jesus deu cumprimento sobretudo à profecia do Servo sofredor. O próprio Jesus apresentou o sentido da sua vida e da sua morte à luz do Servo sofredor"29.
Conclusão11. A teologia nasce da obediência ao impulso da verdade que tende a comunicar-se e do amor que deseja conhecer cada vez melhor aquele que ama, o próprio Deus, cuja bondade reconhecemos no acto de fé30. Por isso, a reflexão teológica não pode ter outra matriz senão a fé da Igreja. Só a partir da fé eclesial, o teólogo pode adquirir, em comunhão com o Magistério, uma inteligência mais profunda da palavra de Deus contida na Escritura e transmitida pela Tradição viva da Igreja31.A verdade revelada pelo próprio Deus em Jesus Cristo, e transmitida pela Igreja, constitui portanto o princípio normativo último da teologia32, e nenhuma outra instância pode superá-la. Na sua referência a este manancial perene, a teologia é fonte de novidade autêntica e luz para os homens de boa vontade.Por este motivo, a investigação teológica dará frutos tanto mais abundantes e maduros, para o bem de todo o povo de Deus e de toda a humanidade, quanto mais se inserir na corrente viva que, graças à acção do Espírito Santo, procede dos apóstolos e que foi enriquecida com a reflexão crente das gerações que nos precederam. É o Espírito Santo que introduz a Igreja na plenitude da verdade33 e só na docilidade a esse "dom do Alto" a teologia é realmente eclesial e está ao serviço da verdade.
A finalidade da presente *Notificação* é, precisamente, a de mostrar a todos os fiéis a fecundidade de uma reflexão teológica que não teme desenvolver-se dentro do fluxo vital da Tradição eclesial.*O Sumo Pontífice Bento XVI, na Audiência concedida a 13 de Outubro de 2006 ao abaixo assinado Cardeal Prefeito, aprovou a presente* Notificação*, decidida na Sessão Ordinária do Dicastério, mandando que seja publicada.* Dado em Roma, na sede da Congregação para a Doutrina da Fé, a 26 de Novembro de 2006, Festa de N. S. Jesus Cristo, Rei do Universo.William Cardeal LEVADA
Prefeito + Angelo AMATO, *S.D.B.*
Arcebispo titular de Sila
Secretário _____1 Cf. Concílio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, 16; João Paulo II, Carta Enc. *Fides et Ratio,* 65: AAS 91 (1999), 5-88.2 Cf. *1 Tes* 1,10; *Fil* 2,5-11; *1 Cor* 12,3; *Rom* 1,3-4; 10,9; *Col* 2,9, etc.3 Cf. Concílios de Niceia, *DH* 125; Constantinopla, *DH* 150; Éfeso, *DH* 250-263; Calcedónia *DH* 301-302.4 Cf. *DH* 252-263.5 *DH* 301.6 Pio XII, Carta Enc. *Sempiternus Rex*, 34: AAS 43 (1951), 638; in *DH* 3.905.7 *DH* 252.8 *DH* 255.9 *1 Cor* 12,3; *Fil* 2,11.10 Cf. *1 Cor* 8,6.11 Cf. Orígenes, *In Mt. Hom.,* 14,7; Tertuliano, *Adv. Marcionem,* IV 8; Hilário de Poitiers, *Com. in Mt.* 12,17.12 João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris Missio,* 16: AAS 83 (1991), 249-340.13 *Ibidem*, 18.14 *Ibidem.*15 *Ibidem*, 5.16 Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Dominus Iesus,* 15: AAS 92 (2000), 742-765.17 *Jo* 6,46; cf. também 1,18.18 Cf. *Mt* 11, 25-27; *Lc* 10,21-22.19 Pio XII, Carta Enc. *Mystici Corporis,* 75: AAS 35 (1943) 230; in *DH* 3.812.20 João Paulo II, Carta Apost. *Novo Millennio Ineunte,* 26: AAS 93 (2001), 266-309.21 *CIC* 473.22 *CIC* 474.23 Cf. p. ex. *Rom* 3,25; *2 Cor* 5,21; *1 Jo* 2,2, etc.24 *Mc* 14,24; cf. *Mt* 26,28; *Lc* 22,20.25 Cf. *Jo* 13,15; *1 Pe* 2,21.26 *DH* 1.522.27 *DH 1.529, cf. DH* 1.560.28 Concílio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 7.29 *CIC* 601.30 Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Donum veritatis*, 7: AAS 82 (1990), 1550-1570.31 Cf. *ibidem*, 6.32 Cf. *ibidem*, 10.33 Cf. *Jo* 16,13.[00346-06.01] [Texto original: Espanhol] **● TRADUZIONE IN LINGUA INGLESEIntroduction1.** After a preliminary examination of the books *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (*Jesus the Liberator*) and *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (*Christ the Liberator*) by Father Jon Sobrino, SJ, the Congregation for the Doctrine of the Faith, because of certain imprecisions and errors found in them, decided to proceed to a more thorough study of these works in October 2001. Given the wide distribution of these writings and their use in seminaries and other centers of study, particularly in Latin America, it was decided to employ the "urgent examination" as regulated by articles 23-27 of *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine.*As a result of this examination, in July 2004 a list of erroneous or dangerous propositions found in the abovementioned books was sent to the Author through the Reverend Father Peter Hans Kolvenbach, SJ, Superior General of the Society of Jesus.In March of 2005, Father Jon Sobrino sent a *Response to the text of the Congregation for the Doctrine of the Faith* to the Congregation. This *Response* was studied in the Ordinary Session of the Congregation on 23 November 2005. It was determined that, although the author had modified

his thought somewhat on several points, the *Response* did not prove satisfactory since, in substance, the errors already cited in the list of erroneous propositions still remained in this text. Although the preoccupation of the Author for the plight of the poor is admirable, the Congregation for the Doctrine of the Faith has the obligation to indicate that the aforementioned works of Father Sobrino contain notable discrepancies with the faith of the Church.For this reason, it was decided to publish this *Notification*, in order to offer the faithful a secure criterion, founded upon the doctrine of the Church, by which to judge the affirmations contained in these books or in other publications of the Author. One must note that on some occasions the erroneous propositions are situated within the context of other expressions which would seem to contradict them3, but this is not sufficient to justify these propositions. The Congregation does not intend to judge the subjective intentions of the Author, but rather has the duty to call to attention to certain propositions which are not in conformity with the doctrine of the Church. These propositions regard: 1) the methodological presuppositions on which the Author bases his theological reflection, 2) the Divinity of Jesus Christ, 3) the Incarnation of the Son of God, 4) the relationship between Jesus Christ and the Kingdom of God, 5) the Self-consciousness of Jesus, and 6) the salvific value of his Death.**I. Methodological Presuppositions2.** In his book *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View,* Father Sobrino affirms: *"Latin American Christology…identifies its setting, in the sense of a real situation, as the poor of this world, and this situation is what must be present in and permeate any particular setting in which Christology is done"* (*Jesus the Liberator,* 28). Further, *"the poor in the community question Christological faith and give it its fundamental direction"* (*Ibidem*, 30), and *"the Church of the poor…is the ecclesial setting of Christology because it is a world shaped by the poor"* (*Ibidem,* 31). *"The social setting is thus the most crucial for the faith, the most crucial in shaping the thought pattern of Christology, and what requires and encourages the epistemological break"* (*Ibidem*).While such a preoccupation for the poor and oppressed is admirable, in these quotations the "Church of the poor" assumes the fundamental position which properly belongs to the faith of the Church. It is only in this ecclesial faith that all other theological foundations find their correct epistemological setting.The ecclesial foundation of Christology may not be identified with "the Church of the poor", but is found rather in the apostolic faith transmitted through the Church for all generations. The theologian, in his particular vocation in the Church, must continually bear in mind that theology is the science of the faith. Other points of departure for theological work run the risk of arbitrariness and end in a misrepresentation of the same faith.4**3.** Although the Author affirms that he considers the theological fonts "normative", the lack of due attention that he pays to them gives rise to concrete problems in his theology which we will discuss below. In particular, the New Testament affirmations concerning the divinity of Christ, his filial consciousness and the salvific value of his death, do not in fact always receive the attention due them. The sections below will treat these specific questions.The manner in which the author treats the major Councils of the early Church is equally notable, for according to him, these Councils have moved progressively away from the contents of the New Testament. For example, he affirms: *"While these texts are useful theologically, besides being normative, they are also limited and even dangerous, as is widely recognized today"* (*Christ the Liberator,* 221). Certainly, it is necessary to recognize the limited character of dogmatic formulations, which do not express nor are able to express everything contained in the mystery of faith, and must be interpreted in the light of Sacred Scripture and Tradition. But there is no foundation for calling these formulas dangerous, since they are authentic interpretations of Revelation.Father Sobrino considers the dogmatic development of the first centuries of the Church including the great Councils to be ambiguous and even negative. Although he does not deny the normative character of the dogmatic formulations, neither does he recognize in them any value except in the cultural milieu in which these formulations were developed. He does not take into account the fact that the *transtemporal* subject of the faith is the believing Church, and that the pronouncements of the first Councils have been accepted and lived by the entire ecclesial community. The Church continues to profess the Creed which arose from the Councils of Nicea (AD 325) and Constantinople I (AD 381). The first four Ecumenical Councils are accepted by the great majority of Churches and Ecclesial Communities in both the East and West. If these Councils used the terminology and concepts expressive of the culture of the time, it was not in order to be conformed to it. The Councils do not signify a hellenization of Christianity but rather the contrary. Through the inculturation of the Christian message, Greek culture itself underwent a transformation from within and was able to be used as an instrument for the expression and defense of biblical truth.**II. The Divinity of Jesus Christ4.** A number of Father Sobrino's affirmations tend to diminish the breadth of the New Testament passages which affirm that Jesus is God: *"[The New Testament] makes clear that he was intimately bound up with God, which meant that his reality had to be expressed in some way as a reality that is of God (cf. Jn 20:28)"* (*Christ the Liberator,* 115). In reference to John 1:1, he affirms: *"Strictly speaking, this logos is not yet said to be God (consubstantial with the Father), but something is claimed for him that will have great importance for reaching this conclusion: his preexistence. This does not signify something purely temporal but relates him to the creation and links the logos with action specific to the divinity"* (*Christ the Liberator*, 257). According to the Author, the New Testament does not clearly affirm the

divinity of Jesus, but merely establishes the presuppositions for it: *"The New Testament…contains expressions that contain the seed of what will produce confession of the divinity of Christ in the strict sense"* (*Ibidem*). *"All this means that at the outset Jesus was not spoken of as God, nor was divinity a term applied to him; this happened only after a considerable interval of believing explication, almost certainly after the fall of Jerusalem"* (*Ibidem,* 114).To maintain that John 20:28 affirms that Jesus is "of God" is clearly erroneous, in as much as the passage itself refers to Jesus as "Lord" and "God." Similarly, John 1:1 says that the Word is God. Many other texts speak of Jesus as Son and as Lord.5 The divinity of Jesus has been the object of the Church's faith from the beginning, long before his consubstantiality with the Father was proclaimed by the Council of Nicea. The fact that this term was not used does not mean that the divinity of Jesus was not affirmed in the strict sense, contrary to what the Author seems to imply.Father Sobrino does not deny the divinity of Jesus when he proposes that it is found in the New Testament only "in seed" and was formulated dogmatically only after many years of believing reflection. Nevertheless he fails to affirm Jesus' divinity with sufficient clarity. This reticence gives credence to the suspicion that the historical development of dogma, which Sobrino describes as ambiguous, has arrived at the formulation of Jesus' divinity without a clear continuity with the New Testament.But the divinity of Jesus is clearly attested to in the passages of the New Testament to which we have referred. The numerous Conciliar declarations in this regard6 are in continuity with that which the New Testament affirms explicitly and not only "in seed". The confession of the divinity of Jesus Christ has been an absolutely essential part of the faith of the Church since her origins. It is explicitly witnessed to since the New Testament.**III. The Incarnation of the Son of God5.** Father Sobrino writes: *"From a dogmatic point of view, we have to say, without any reservation, that the Son (the second person of the Trinity) took on the whole reality of Jesus and, although the dogmatic formula never explains the manner of this being affected by the human dimension, the thesis is radical. The Son experienced Jesus' humanity, existence in history, life, destiny, and death"* (*Jesus the Liberator,* 242).In this passage, the Author introduces a distinction between the Son and Jesus which suggests to the reader the presence of two subjects in Christ: the Son assumes the reality of Jesus; the Son experiences the humanity, the life, the destiny, and the death of Jesus. It is not clear that the Son is Jesus and that Jesus is the Son. In a literal reading of these passages, Father Sobrino reflects the so-called theology of the *homo assumptus*, which is incompatible with the Catholic faith which affirms the unity of the person of Jesus Christ in two natures, divine and human, according to the formulations of the Council of Ephesus,7 and above all of the Council of Chalcedon which said*: "…we unanimously teach and confess one and the same Son, our Lord Jesus Christ, the same perfect in divinity and perfect in humanity, the same truly God and truly man composed of rational soul and body, the same one in being with the Father as to the divinity and one in being with us as to the humanity, like us in all things but sin (cf. Heb 4:15). The same was begotten from the Father before the ages as to the divinity and in the latter days for us and our salvation was born as to His humanity from Mary the Virgin Mother of God; one and the same Christ, Son, Lord, only-begotten, acknowledged in two natures which undergo no confusion, no change, no division, no separation"*.8 Similarly, Pope Pius XII declared in his encyclical *Sempiternus Rex*: *"… the council of Chalcedon in full accord with that of Ephesus, clearly asserts that both natures are united in 'One Person and subsistence', and rules out the placing of two individuals in Christ, as if some one man, completely autonomous in himself, had been taken up and placed by the side of the Word"*.9

6. Another difficulty with the Christological view of Father Sobrino arises from an insufficient comprehension of the *communicatio idiomatum,* which he describes in the following way: *"the limited human is predicated of God, but the unlimited divine is not predicated of Jesus"* (*Christ the Liberator*, 223, cf. 332-333).

In reality, the phrase *communicatio idiomatum*, that is, the possibility of referring the properties of divinity to humanity and vice versa, is the immediate consequence of the unity of the person of Christ "in two natures" affirmed by the Council of Chalcedon. By virtue of this possibility, the Council of Ephesus has already defined that Mary was *Theotokos*: *"If anyone does not confess that Emmanuel is truly God and, therefore, that the holy Virgin is the Mother of God (theotokos) since she begot according to the flesh the Word of God made flesh, let him be anathema"*.10 *"If anyone ascribes separately to two persons or hypostases the words which in the evangelical and apostolic writings are either spoken of Christ by the saints or are used by Christ about Himself, and applies some to a man considered by himself, apart from the Word, and others, because they befit God, solely to the Word who is from God the Father, let him be anathema"*.11 As can easily be deduced from these texts, the *communicatio idiomatum* is applied in both senses: the human is predicated of God and the divine of man. Already the New Testament affirms that Jesus is Lord,12 and that all things are created through him.13 In Christian terminology, it is possible to say that Jesus is God, who is creator and omnipotent. The Council of Ephesus sanctioned the use of calling Mary Mother of God. It is therefore incorrect to maintain that "the unlimited divine" is not predicated of Jesus. Sobrino's affirmation to the contrary is understandable only within

the context of a *homo assumptus* Christology in which the unity of the person of Jesus is not clear, and therefore it would be impossible to predicate divine attributes of a human person. However, this Christology is in no way compatible with the teaching of the Councils of Ephesus and Chalcedon on the unity of the person in two natures. Thus, the understanding of the *communicatio idiomatum* which the Author presents reveals an erroneous conception of the mystery of the Incarnation and of the unity of the person of Jesus Christ.

IV. Jesus Christ and the Kingdom of God

7. Father Sobrino advances a peculiar view of the relationship between Jesus and the Kingdom of God. This is a point of special interest in his works. According to the Author, the person of Jesus as mediator cannot be absolutized, but must be contemplated in his relatedness to the Kingdom of God, which is apparently considered to be something distinct from Jesus himself:

"I shall analyze this historical relatedness in detail later, but I want to say here that this reminder is important because of the consequences […] when Christ the mediator is made absolute and there is no sense of his constitutive relatedness to what is mediated, the Kingdom of God" (*Jesus the Liberator,* 16).

"We must first distinguish between the mediator and the mediation of God. The Kingdom of God, formally speaking, is nothing other than the accomplishment of God's will for this world, which we call mediation. This mediation […] is associated with a person (or group) who proclaims it and initiates it: this we call the mediator. In this sense we can and must say, according to faith, that the definitive, ultimate, and eschatological mediator of the Kingdom of God has already appeared: Jesus. […] From this standpoint, we can also appreciate Origen's fine definition of Christ as the autobasileia of God, the Kingdom of God in person: important words that well describe the finality of the personal mediator of the Kingdom, but dangerous if they equate Christ with the reality of the Kingdom" (*Jesus the Liberator,* 108).

"Mediation and mediator are, then, essentially related, but they are not the same thing. There is always a Moses and a promised land, and Archbishop Romero and a dream of justice. Both things, together, express the whole of the will of God, while remaining two distinct things" (*Ibidem*).

On the other hand, Jesus' condition as mediator comes solely from the fact of his humanity: *"Christ does not, then, derive his possibility of being mediator from anything added to his humanity; it belongs to him by his practice of being human"* (*Christ the Liberator*, 135).

The Author certainly affirms a special relationship between Jesus (mediator) and the Kingdom of God (that which is mediated), in as far as Jesus is the definitive, ultimate, and eschatological mediator of the Kingdom. But, in these cited passages, Jesus and the Kingdom are distinguished in a way that the link between them is deprived of its unique and particular content. It does not correctly explain the essential nexus that exists between *mediator* and *mediation,* to use his words. In addition, by affirming that the possibility of being mediator belongs to Christ from the exercise of his humanity, he excludes the fact that his condition as Son of God has relevance for Jesus' mediatory mission.

It is insufficient to speak of an intimate connection, or of a constitutive relatedness between Jesus and the Kingdom, or of the finality of the mediator [*ultimidad del mediador*], if this suggests something that is distinct from Jesus himself. In a certain sense, Jesus Christ and the Kingdom are identified: in the person of Jesus the Kingdom has already been made present. This identity has been placed in relief since the patristic period.14 In his encyclical *Redemptoris Missio,* Pope John Paul II affirms: *"The preaching of the early Church was centered on the proclamation of Jesus Christ, with whom the kingdom was identified".15 "Christ not only proclaimed the kingdom, but in him the kingdom itself became present and was fulfilled*".16 *"The kingdom of God is not a concept, a doctrine, or a program […], but it is before all else a person with the face and name of Jesus of Nazareth, the image of the invisible God. If the kingdom is separated from Jesus, it is no longer the kingdom of God which he revealed"*.17

On the other hand, the singularity and the unicity of the mediation of Christ has always been affirmed by the Church. On account of his condition as the "only begotten Son of God", Jesus is the "definitive self-revelation of

God". 18 For that reason, his mediation is unique, singular, universal, and insuperable: *"…one can and must say that Jesus Christ has a significance and a value for the human race and its history, which are unique and singular, proper to him alone, exclusive, universal, and absolute. Jesus is, in fact, the Word of God made man for the salvation of all"*.19

V. The Self-consciousness of Jesus

8. Citing Leonardo Boff, Father Sobrino affirms that *"Jesus was an extraordinary believer and had faith. Faith was Jesus' mode of being"* (*Jesus the Liberator,* 154). And for his own part he adds*: "This faith describes the totality of the life of Jesus"* (*Ibidem,* 157). The Author justifies his position citing the text of Hebrews 12:2: *"Tersely and with a clarity unparalleled in the New Testament, the letter says that Jesus was related to the mystery of God in faith. Jesus is the one who has first and most fully lived faith (12:2)"* (*Christ the Liberator,* 136-137). He further adds: *"With regard to faith, Jesus in his life is presented as a believer like ourselves, our brother in relation to God, since he was not spared having to pass through faith. But he is also presented as an elder brother because he lived faith as its 'pioneer and perfecter' (12:2). He is the model, the one on whom we have to keep our eyes fixed in order to live out our own faith"* (*Ibidem,* 138). These citations do not clearly show the unique singularity of the filial relationship of Jesus with the Father; indeed they tend to exclude it. Considering the whole of the New Testament it is not possible to sustain that Jesus was "a believer like ourselves". The Gospel of John speaks of Jesus' "vision" of the Father: *"Not that anyone has seen the Father except the one who is from God; he has seen the Father"*.20 This unique and singular intimacy between Jesus and the Father is equally evident in the Synoptic Gospels.21

The filial and messianic consciousness of Jesus is the direct consequence of his ontology as Son of God made man. If Jesus were a believer like ourselves, albeit in an exemplary manner, he would not be able to be the true Revealer showing us the face of the Father. This point has an evident connection both with what is said above in number IV concerning the relationship between Jesus and the Kingdom, and what will be said in VI below concerning the salvific value that Jesus attributed to his death. For Father Sobrino, in fact, the unique character of the mediation and revelation of Jesus disappears: he is thus reduced to the condition of "revealer" that we can attribute to the prophets and mystics.

Jesus, the Incarnate Son of God, enjoys an intimate and immediate knowledge of his Father, a "vision" that certainly goes beyond the vision of faith. The hypostatic union and Jesus' mission of revelation and redemption require the vision of the Father and the knowledge of his plan of salvation. This is what is indicated in the Gospel texts cited above.

Various recent magisterial texts have expressed this doctrine: *"But the knowledge and love of our Divine Redeemer, of which we were the object from the first moment of His Incarnation, exceed all that the human intellect can hope to grasp. For hardly was He conceived in the womb of the Mother of God when He began to enjoy the Beatific Vision"*.22

Though in somewhat different terminology, Pope John Paul II insists on this vision of the Father: *"His [Jesus'] eyes remain fixed on the Father. Precisely because of the knowledge and experience of the Father which he alone has, even at this moment of darkness he sees clearly the gravity of sin and suffers because of it. He alone, who sees the Father and rejoices fully in him, can understand completely what it means to resist the Father's love by sin"*.23

Likewise, the *Catechism of the Catholic Church* speaks of the immediate knowledge which Jesus has of the Father: *"Such is first of all the case with the intimate and immediate knowledge that the Son of God made man has of his Father"*.24 *"By its union to the divine wisdom in the person of the Word incarnate, Christ enjoyed in his human knowledge the fullness of understanding of the eternal plans he had come to reveal"*.25

The relationship between Jesus and God is not correctly expressed by saying Jesus was a believer like us. On the contrary, it is precisely the intimacy and the direct and immediate knowledge which he has of the Father that allows Jesus to reveal to men the mystery of divine love. Only in this way can Jesus bring us into divine love.

VI. The Salvific Value of the Death of Jesus

9. In some texts some assertions of Father Sobrino make one think that, for him, Jesus did not attribute a salvific value to his own death: *"Let it be said from the start that the historical Jesus did not interpret his death in terms of salvation, in terms of soteriological models later developed by the New Testament, such as expiatory sacrifice or vicarious satisfaction […]. In other words, there are no grounds for thinking that Jesus attributed an absolute transcendent meaning to his own death, as the New Testament did later"* (*Jesus the Liberator*, 201). *"In the Gospel texts it is impossible to find an unequivocal statement of the meaning Jesus attached to his own death"* (*Ibidem,* 202). *"…Jesus went to his death with confidence and saw it as a final act of service, more in the manner of an effective example that would motivate others than as a mechanism of salvation for others. To be faithful to the end is what it means to be human"* (*Ibidem,* 204).

This affirmation of Father Sobrino seems, at first glance, limited to the idea that Jesus did not attribute a salvific value to his death using the categories that the New Testament later employed. But later he affirms that there is in fact no data to suggest that Jesus granted an absolute transcendent sense to his own death. The Author maintains only that Jesus went to his death confidently, and attributed to it an exemplary value for others. In this way, the numerous passages in the New Testament which speak of the salvific value of the death of Christ are deprived of any reference to the consciousness of Christ during his earthly life.26 Gospel passages in which Jesus attributes to his death a significance for salvation are not adequately taken into account; in particular, Mark 10:45,27 *"the Son of Man did not comes to be served but to serve, and to give his life as a ransom for many"*; and the words of the institution of the Eucharist: *"This is my blood of the covenant, which is poured out for many"*.28 Here again, the difficulty about Father Sobrino's use of the New Testament appears. In his writing, the New Testament data gives way to a hypothetical historical reconstruction that is erroneous.

10. The problem, however, is not simply confined to Jesus' consciousness about his death or the significance he gave to it. Father Sobrino also advances his point of view about the soteriological significance that should be attributed to the death of Christ: *"[I]ts importance for salvation consists in the fact that what God wants human beings to be has appeared on earth […]. The Jesus who is faithful even to the cross is salvation, then, at least in this sense: he is the revelation of the homo verus, the true and complete human being, not only of the vere homo, that is of a human being in whom, as a matter of fact, all the characteristics of a true human nature are present […]. The very fact that true humanity has been revealed, contrary to all expectations, is in itself good news and therefore is already in itself salvation […]. On this principle, Jesus' cross as the culmination of his whole life can be understood as bringing salvation. This saving efficacy is shown more in the form of an exemplary cause than of an efficient cause. But this does not mean that it is not effective […]. It is not efficient causality, but symbolic causality"* [*causalidad ejemplar*] (*Jesus the Liberator,* 229-230).

Of course there is great value in the efficacious example of Christ, as is mentioned explicitly in the New Testament.29 This is a dimension of soteriology which should not be forgotten. At the same time, however, it is not possible to reduce the efficacy of the death of Jesus to that of an example or, in the words of the Author, to the appearance of the *homo verus*, faithful to God even unto the cross. In the cited text, Father Sobrino uses phrases such as "at least in this sense" and "is shown more in the form," which seem to leave the door open to other considerations. However, in the end this door is closed with an explicit negation: "it is not efficient causality but symbolic causality" [*causalidad ejemplar*]. Redemption thus seems reduced to the appearance of the *homo verus*, manifested in fidelity unto death. The death of Christ is *exemplum* and not *sacramentum* (gift). This reduces redemption to moralism. The Christological difficulties already noted in the discussion of the mystery of the Incarnation and the relationship with the Kingdom appear here anew. Only Jesus' humanity comes into play, not the Son of God made man for us and for our salvation. The affirmations of the New Testament, Tradition, and the Magisterium of the Church concerning the efficacy of the redemption and salvation brought about by Christ cannot be reduced to the good example that Jesus gives us. The mystery of the Incarnation, Death and Resurrection of Jesus, the Son of God become man, is the unique and inexhaustible font of the redemption of humanity, made efficacious in the Church through the sacraments.

The Council of Trent, in its Decree on Justification, states: *"When the blessed 'fullness of time' had come (Eph 1:10; Gal 4:4), the heavenly Father, 'the Father of all mercies and the God of all comfort' (2 Cor 1:3), sent his own Son Jesus Christ to mankind ... to redeem the Jews, who are under the Law, and the Gentiles 'who were not pursuing righteousness' (Rom 9:30), that all 'might receive adoption as sons' (Gal 4:5). God has 'put Him*

forward as an expiation by His Blood, to be received by faith' (Rom 3:25), for our sins and 'not for our sins only, but also for the sins of the whole world' (1 Jn 2:2)".30

This same decree affirms that the meritorious cause of justification is Jesus, the only Son of God, *"who, 'while we were still sinners' (Rom 5:10), 'out of the great love with which He loved us' (Eph 2:4) merited for us justification by His most holy passion and the wood of the cross, and made satisfaction for us to God the Father"*.31

The Second Vatican Council teaches: *"In the human nature united to Himself the Son of God, by overcoming death through His own death and resurrection, redeemed man and re-molded him into a new creation (cf. Gal 6:15; 2 Cor 5:17). By communicating His Spirit, Christ made His brothers, called together from all nations, mystically the components of His own Body. In that Body the life of Christ is poured into the believers who, through the sacraments, are united in a hidden and real way to Christ who suffered and was glorified"*.32

On this point, the *Catechism of the Catholic Church* says: *"The Scriptures had foretold this divine plan of salvation through the putting to death of 'the righteous one, my Servant' as a mystery of universal redemption, that is, as the ransom that would free men from the slavery of sin. Citing a confession of faith that he himself had 'received', St. Paul professes that 'Christ died for our sins in accordance with the scriptures' (1 Cor 15:3). In particular Jesus' redemptive death fulfils Isaiah's prophecy of the suffering Servant. Indeed Jesus himself explained the meaning of his life and death in the light of God's suffering Servant"*.33

Conclusion

11. Theology arises from obedience to the impulse of truth which seeks to be communicated, and from the love that desires to know ever better the One who loves – God himself - whose goodness we have recognized in the act of faith.34 For this reason, theological reflection cannot have a foundation other than the faith of the Church. Only starting from ecclesial faith, in communion with the Magisterium, can the theologian acquire a deeper understanding of the Word of God contained in Scripture and transmitted by the living Tradition of the Church.35

Thus the truth revealed by God himself in Jesus Christ, and transmitted by the Church, constitutes the ultimate normative principle of theology.36 Nothing else may surpass it. In its constant reference to this perennial spring, theology is a font of authentic newness and light for people of good will.

Theological investigation will bear ever more abundant fruit for the good of the whole People of God and all humanity, the more it draws from the living stream which – thanks to the action of the Holy Spirit – proceeds from the Apostles and has been enriched by the faithful reflection of past generations. It is the Holy Spirit who leads the Church into the fullness of truth,37 and it is only through docility to this "gift from above" that theology is truly ecclesial and in service to the truth.

The purpose of this *Notification* is precisely to make known to all the faithful the fruitfulness of theological reflection that does not fear being developed from within the living stream of ecclesial Tradition.

The Supreme Pontiff Benedict XVI, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect on October 13, 2006, approved this Notification*, adopted in the Ordinary Session of this Congregation, and ordered it to be published.*

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, November 26, 2006, the Feast of Christ, King of the Universe.

William Cardinal LEVADA
Prefect

+ Angelo AMATO, *S.D.B.*
Titular Archbishop of Sila

---

1 The English translation of *Jesucristo liberador* is: *Jesus the Liberator*: *A Historical-Theological View*, (Orbis Books, New York, 1993, 2003). All citations will be taken from the English version.

2 The English translation of *La fe en Jesucristo* is: *Christ the Liberator*: *A View from the Victims*, (Orbis Books, New York, 2001). All citations will be taken from the English version.3 Cf., for example, *infra* n. 6.4 Cf. Second Vatican Council Decree *Optatam Totius*, 16; John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio*, 65:V AAS 91 (1999), 5-88.5 Cf. 1 Thes 1:10; Phil 2:5-11; 1 Cor 12:3; Rom 1:3-4, 10:9; Col 2:9, etc.6 Cf. Councils of Nicea, DH 125; Constantinople, DH 150; Ephesus, DH 250-263; Chalcedon, DH 301-302.7 Cf. DH 252-263.8 Chalcedon, *Symbolum Chalcedonense*, DH 301.9 Pius XII, Encyclical Letter *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951), 638: DH 3905.10 Council of Ephesus, *Anathematismi Cyrilli Alex.*, DH 252.11 *Ibidem*, DH 255.12 Cf. 1 Cor 12:3; Phil 2:11.13 Cf. 1 Cor 8:6.14 Cf. Origen, *In Mt. Hom.*, Tertulian, *Adv. Marcionem*, IV 8; Hilary of Poitiers, *Com. in Mt*. 12:17.15 John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.16 *Ibidem*, 18.17 *Ibidem*.18 *Ibidem*, 5.19 Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 15: AAS 92 (2000), 742-765.20 Jn 6:46; Cf. also Jn 1:18.21 Cf. Mt 11:25-27; Lk 10:21-22.22 Pius XII, Encyclical Letter *Mystici Corporis*, 75:AAS (1943) 230; DH 3812.23 John Paul II, Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte*, 26: AAS 93 (2001), 266-309.24 *Catechism of the Catholic Church*, 473.25 *Catechism of the Catholic Church*, 474.26 Cf., for example, Rom 3:25; 2 Cor 5:21; Jn 2:2, etc.27 Cf. also Mt 20:28.28 Mk 14:24; cf Mt 26:28; Lk 22:20.29 Cf. Jn 13:15; 1 Pt 2:21.30 Council of Trent, Decree *De justificatione*, DH 1522.31 *Ibidem*, DH1529; cf. DH 1560.32 Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, 7.33 *Catechism of the Catholic Church*, 601.34 Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction *Donum Veritatis*, 7: AAS 82 (1990), 1550-1570.35 *Ibidem*, 6.36 *Ibidem*, 10.37 Cf. Jn 16:13.[00346-02.02] [Original text: Spanish] **• TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANAIntroduzione1.** A seguito di un primo esame dei volumi, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (*Jesucristo*) e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (*La fe*), del Rev. Padre Jon Sobrino S.I., la Congregazione per la Dottrina della Fede, a causa delle imprecisioni e degli errori ivi riscontrati, nell'ottobre del 2001 decise di iniziare su di essi uno studio ulteriore ed approfondito. Considerata l'ampia diffusione di questi scritti, soprattutto in America Latina, e la loro utilizzazione all'interno di seminari e di vari istituti di studio, venne deciso di intraprendere l'*Esame con procedura urgente*, disciplinato dagli articoli 23-27 del *Regolamento per l'esame delle dottrine* della medesima Congregazione.In seguito a detto esame, nel luglio del 2004 fu inviato all'Autore, per mezzo del Rev. Padre Peter Hans Kolvenbach S.I., Preposito Generale della Compagnia di Gesù, un *Elenco di proposizioni erronee e pericolose* rilevate nei libri di cui sopra.Nel marzo del 2005, il P. Jon Sobrino trasmise una *Respuesta al texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe*. Tale *Respuesta* fu esaminata nel corso della Sessione Ordinaria del 23 novembre 2005. Venne constatato che, sebbene l'Autore avesse parzialmente modificato il suo pensiero su alcuni punti, la *Respuesta* non risultava soddisfacente, dal momento che nella sostanza permanevano gli errori che avevano motivato l'invio dell'*Elenco di proposizioni* sopra menzionato. Nonostante l'apprezzabile preoccupazione che l'Autore manifesta nei suoi scritti per la condizione dei poveri, la Congregazione per la Dottrina della Fede si vede perciò costretta a dichiarare che le suddette opere di P. Sobrino presentano, in alcuni passi, notevoli divergenze con la Fede della Chiesa.Si è quindi deciso di pubblicare la presente *Notificazione,* allo scopo di offrire ai fedeli un criterio di giudizio sicuro, basato sull'autentica dottrina ecclesiale, circa alcune affermazioni contenute negli scritti dell'Autore. Si fa rilevare che, in alcuni casi, le proposizioni erronee sono collocate in contesti in cui si trovano altre espressioni che sembrano contraddirle1; ciò non è però sufficiente a giustificarle. La Congregazione non pretende giudicare le intenzioni soggettive dell'Autore; ciononostante ritiene suo dovere richiamare l'attenzione su alcune proposizioni contenute nei suoi scritti che non risultano conformi con la dottrina della Chiesa. Dette proposizioni riguardano: 1) i presupposti metodologici enunciati dall'Autore, su cui è fondata la sua riflessione teologica; 2) la divinità di Gesù Cristo; 3) l'Incarnazione del Figlio di Dio; 4) la relazione fra Gesù Cristo e il Regno di Dio; 5) l'autocoscienza di Gesù Cristo; 6) il valore salvifico della sua morte.**I. Presupposti metodologici.2.** Nel suo libro *Jesucristo liberador*, P. Jon Sobrino afferma: "*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). E aggiunge: "*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).Sebbene si apprezzi la preoccupazione per i poveri e per gli oppressi, nelle frasi di cui sopra questa "*Iglesia de los pobres*" risulta di fatto il luogo teologico fondamentale dell'Autore. Ma il luogo teologico *fondamentale* può esser solo la Fede della Chiesa; in essa trova la giusta collocazione epistemologica qualunque altro luogo teologico.Il luogo ecclesiale della cristologia non può essere la "*Iglesia de los pobres*" bensì la Fede apostolica trasmessa attraverso la Chiesa a tutte le generazioni. Il teologo, secondo la sua peculiare vocazione ecclesiale, deve tener costantemente presente che la teologia è scienza della Fede. Altri punti di partenza del lavoro teologico corrono il rischio dell'arbitrarietà e finiscono per snaturarne i contenuti2.**3.** La mancanza della debita attenzione alle fonti - a prescindere dal fatto che l'Autore affermi di considerarle come "normative" - è la causa dei problemi presenti nella sua teologia, cui ci si riferirà più avanti. In particolare, le affermazioni del Nuovo Testamento sulla divinità di Cristo, sulla sua coscienza filiale e sul valore salvifico della sua morte – questioni trattate nei paragrafi che seguono - di fatto, non sono sempre tenute nel dovuto conto.Èugualmente significativo il modo con cui l'Autore considera i grandi concili della Chiesa antica, che a suo parere si sarebbero allontanati progressivamente dai contenuti del Nuovo Testamento. Ad esempio, egli afferma: "*Estos textos son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad*" (*La fe,* pp. 405-406). Di fatto, se si deve riconoscere il carattere limitato delle formule dogmatiche, che non esprimono, e non possono esprimere, tutto il contenuto dei misteri della Fede e che devono esser interpretate alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione, non è lecito tuttavia ritenere dette formule "pericolose", poiché esse sono interpretazioni autentiche del dato rivelato.Lo sviluppo dogmatico dei primi secoli, incluso quello dei grandi concili, è considerato da P. Sobrino come ambiguo e negativo. Egli non nega il carattere normativo delle formulazioni dogmatiche ma, complessivamente, non riconosce ad esse un valore al di fuori dell'ambito culturale in cui sorsero. L'Autore non tiene conto del fatto che il soggetto *transtemporale* della Fede è la Chiesa credente e che i pronunciamenti dei primi concili sono stati accettati e vissuti da tutta la comunità ecclesiale. La Chiesa continua infatti a professare ancora oggi il Credo proclamato dai Concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381). I primi quattro concili ecumenici sono accettati dalla maggior parte delle Chiese e comunità ecclesiali di oriente ed occidente. Se utilizzarono termini e concetti della cultura del loro tempo non fu certo per conformarsi ad essa: i concili non significarono infatti una ellenizzazione del cristianesimo bensì il contrario. Infatti, con la inculturazione del messaggio cristiano la stessa cultura greca subì una trasformazione dal di dentro e poté convertirsi in uno strumento per l'espressione e la difesa della verità biblica.**II. La divinità di Gesù Cristo.4.** Diverse affermazioni dell'Autore tendono a diminuire la portata dei passi del Nuovo Testamento in cui si afferma che Gesù è Dio: "*Jesús está íntimamente ligado a Dios, con lo cual su realidad habrá que expresarla de alguna forma como realidad que es de Dios (cf. Gv 20,28)*" (*La fe*, p. 216). In riferimento a *Gv* 1,1, l'Autore afferma: "*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*, p. 469). Per P. Sobrino, nel Nuovo Testamento non si afferma chiaramente la divinità di Gesù ma si pongono soltanto i suoi presupposti: "*En el Nuevo Testamento […] hay expresiones que, en germen, llevarán a la confesión de fe en la divinidad de Jesús*" (La fe, pp. 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*, p. 214).Sostenere che in *Gv* 20,28 si afferma che Gesù è "*de Dios*" è un errore evidente, poiché in tale passo evangelico Gesù viene chiamato "*Signore*" e "*Dio*". Ugualmente, in *Gv* 1,1 si dice che il *Logos* è Dio. In molti altri passi del Nuovo Testamento si parla di Gesù come "*Figlio*" e "*Signore*"3. La divinità di Gesù è stata oggetto della Fede ecclesiale fin dagli inizi e molto prima che nel Concilio di Nicea si proclamasse la sua consustanzialità con il Padre. Il fatto che non si usi questo termine non significa che non si affermi la divinità di Gesù in senso stretto, contrariamente a quanto l'Autore pare insinuare.L'Autore, asserendo che la divinità di Gesù è stata affermata solo dopo molto tempo di riflessione credente e che nel Nuovo Testamento essa si troverebbe soltanto "*en germen*", evidentemente non la nega ma nello stesso tempo non l'afferma con la debita chiarezza, inducendo altresì a pensare che lo sviluppo dogmatico - che a suo parere possiede delle caratteristiche ambigue - sia giunto a questa formulazione senza una chiara continuità con il Nuovo Testamento.La divinità di Gesù è invece chiaramente attestata nei passi del Nuovo Testamento sopra citati. Le numerose dichiarazioni conciliari in materia4 si pongono in continuità con quanto il Nuovo Testamento afferma esplicitamente e non solo "in germe". La confessione della divinità di Gesù Cristo è un punto assolutamente essenziale della Fede della Chiesa fin dalle origini e attestata già nel Nuovo Testamento.**III. L'Incarnazione del Figlio di Dio.5.** P. Sobrino scrive:

"*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*, p. 308).Nel suddetto brano l'Autore stabilisce una distinzione fra il Figlio e Gesù, che suggerisce al lettore la presenza di due soggetti in Cristo: il Figlio assume la realtà di Gesù; il Figlio sperimenta l'umanità, la vita, il destino e la morte di Gesù. Non risulta con chiarezza che il Figlio è Gesù e Gesù è il Figlio. Il tenore letterale di queste frasi riflette la nota teologia dell'*homo assumptus*, la quale risulta incompatibile con la Fede cattolica, che afferma invece l'unità della persona di Gesù Cristo in due nature, divina ed umana, secondo le formulazioni del Concilio di Efeso5 e soprattutto di Calcedonia, che asserisce: "*noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio: il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato (cf. Ebr 4,15), generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e genitrice di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo Signore unigenito; da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili...*"6. In ugual modo si espresse Papa Pio XII nella Lettera enciclica *Sempiternus Rex*: "*…il concilio di Calcedonia, in perfetto accordo con quello di Efeso, afferma chiaramente che entrambe le nature del nostro Redentore si uniscono «in una sola persona e sussistenza» e vieta di affermare due individui in Cristo, in modo che accanto al Verbo sia posto un certo «uomo assunto» dotato di piena autonomia*"7.**6.** Un'altra difficoltà, riscontrata nella visione cristologica di P. Sobrino, deriva dalla sua insufficiente comprensione della *communicatio idiomatum*. Secondo l'Autore, "*la comprensión adecuada de la communicatio idiomatum*" sarebbe la seguente: "*lo humano limitado se predica de Dios, pero lo divino ilimitado no se predica de Jesús*" (*La fe,* p. 408; cf. p. 500).In realtà, l'unità della persona di Cristo "in due nature", affermata dal Concilio di Calcedonia, ha come conseguenza immediata la cosiddetta *communicatio idiomatum*, cioè la possibilità di riferire le proprietà della divinità all'umanità e viceversa. In virtù di questa possibilità, già il Concilio di Efeso definì che Maria era *theotókos*: "*Se qualcuno non confessa che l'Emmanuele è Dio nel vero senso della parola, e che perciò la santa Vergine è genitrice di Dio perché ha generato secondo la carne il Verbo che è da Dio, sia anatema*"8. "*Se qualcuno attribuisce a due persone o a due sostanze le espressioni dei Vangeli e degli scritti degli apostoli, o dette dai santi sul Cristo, o da lui di se stesso, ed alcune le attribuisce all'uomo, considerato distinto dal Verbo di Dio, altre, invece, come convenienti a Dio, al solo Verbo di Dio Padre, sia anatema*"9. Come facilmente può dedursi da questi testi conciliari, la "*comunicazione delle proprietà*" si applica nei due sensi: l'umano si predica di Dio e il divino dell'uomo. Già il Nuovo Testamento afferma che Gesù "*è il Signore*"10 e che tutte le cose sono state create per mezzo di lui11. Ad es., nel linguaggio cristiano è possibile dire, e si dice, che Gesù è Dio e che è creatore ed onnipotente. Il Concilio di Efeso sancì l'uso di chiamare Maria "*genitrice di Dio*". Non è perciò corretto dire che di Gesù non si può predicare "*lo divino ilimitado*". Tale affermazione dell'Autore si comprenderebbe solo nel contesto di una cristologia dell'*homo assumptus*, nella quale non risulta con chiarezza l'unità della persona di Gesù: è evidente che non si potrebbero predicare di una persona umana gli attributi divini. Però tale cristologia non è assolutamente compatibile con l'insegnamento dei Concili di Efeso e di Calcedonia sull'unità della persona di Gesù Cristo in due nature. La comprensione della *communicatio idiomatum* presentata dall'Autore rivela pertanto una concezione erronea del mistero dell'Incarnazione e dell'unità della persona di Gesù Cristo.**IV. Gesù Cristo e il Regno di Dio7.** P. Sobrino sviluppa una peculiare visione del rapporto fra Gesù ed il Regno di Dio. Si tratta di un punto che riveste uno speciale interesse nelle sue opere. Secondo l'Autore, la persona di Gesù, come mediatore, non può essere assolutizzata ma va considerata in relazione al Regno di Dio, visto come qualcosa di distinto da Gesù stesso: "*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,* p. 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,* p. 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,* p. 147). D'altra parte, la condizione di mediatore proverrebbe a Gesù soltanto per il fatto di essere uomo: "*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,* p. 253).L'Autore afferma certamente l'esistenza di una relazione speciale fra Gesù Cristo (*mediador*) ed il Regno di Dio (*mediación*), in quanto Gesù è il mediatore definitivo, ultimo ed escatologico del Regno. Tuttavia, nei passi citati, Gesù ed il Regno vengono distinti in modo tale che il vincolo fra di essi risulta privato del suo contenuto peculiare e della sua singolarità. P. Sobrino non spiega correttamente il nesso essenziale che esiste - se si vuole utilizzare il suo stesso linguaggio - fra il "mediatore" e la "mediazione". Inoltre, dicendo che, per Cristo, la possibilità di essere mediatore "*le viene del ejercicio de lo humano*", si esclude che la sua condizione di Figlio di Dio abbia rilevanza per la sua missione mediatrice.Non è sufficiente parlare di una connessione intima o di una relazione costitutiva fra Gesù ed il Regno o di una "*ultimidad del mediador*", se si rinvia a qualcosa di diverso da lui stesso. Infatti, in un certo senso, Gesù Cristo ed il Regno si identificano: nella persona di Gesù già il Regno si è fatto presente. Tale identità è stata rilevata fin dall'epoca patristica12. Papa Giovanni Paolo II affermava nella Lettera enciclica *Redemptoris Missio:* "*È sull'annunzio di Gesù Cristo, con cui il regno si identifica, che è incentrata la predicazione della chiesa primitiva*"13. "*Cristo non soltanto ha annunziato il regno, ma in lui il regno stesso si è fatto presente e si è compiuto*14. "*Il regno di Dio non è un concetto, una dottrina, un programma [...] ma è innanzi tutto una persona che ha il volto e il nome di Gesù di Nazareth, immagine del Dio invisibile. Se si distacca il regno da Gesù, non si ha più il regno di Dio da lui rivelato*15.D'altra parte, la singolarità e l'unicità della mediazione di Cristo sono sempre state affermate nella Chiesa. Egli, grazie alla sua condizione di "*unigenito Figlio di Dio*", è "*l'autorivelazione definitiva di Dio*"16 . Perciò la sua mediazione è unica, singolare, universale ed insuperabile: "*…si può e si deve dire che Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto. Gesù è, infatti, il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti*"17.**V. L'autocoscienza di Gesù Cristo.8.** P. Sobrino, citando L. Boff, afferma che "*Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús*" (*Jesucristo,* p. 203). E, di sua propria iniziativa, aggiunge che: "*Esta fe describe la totalidad de la vida de Jesús*" (*Jesucristo,* p. 206). L'Autore giustifica la sua posizione adducendo il testo di *Ebr* 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,* p. 256). P. Sobrino prosegue, dicendo: "*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,* p. 258).Nei passi appena citati, la relazione filiale di Gesù con il Padre, nella sua singolarità irripetibile, non appare con la dovuta chiarezza; anzi, le suddette affermazioni conducono piuttosto ad escluderla. Considerando l'insieme del Nuovo Testamento, non si può sostenere che Gesù sia "*un creyente como nosotros*". Nel vangelo di Giovanni si parla della "visione" del Padre da parte di Gesù: "*solo colui che viene da Dio ha visto il Padre*"18. Ugualmente, l'intimità unica e singolare di Gesù con il Padre è attestata nei vangeli sinottici19.La coscienza filiale e messianica di Gesù è la conseguenza diretta della sua ontologia di Figlio di Dio fatto uomo. Se Gesù fosse un credente come noi, sebbene in modo esemplare, non potrebbe esser l'autentico rivelatore, colui che ci mostra il volto del Padre. Sono evidenti le connessioni di questo punto con quanto è stato detto prima nel n. IV, sulla relazione di Gesù con il Regno, e con quanto si dirà più avanti nel n. VI, sul valore salvifico attribuito da Gesù alla propria morte. Nella riflessione dell'Autore viene meno di fatto il carattere unico della mediazione e della rivelazione di Gesù, che in tal modo è ridotto alla condizione di rivelatore attribuibile ai profeti o ai mistici.Gesù, il Figlio di Dio fatto carne, gode di una conoscenza intima ed immediata del Padre, di una "visione" che certamente va al di là della fede. L'unione ipostatica e la sua missione di rivelatore e redentore esigono la visione del Padre e la conoscenza del suo piano di salvezza. È ciò che indicano i testi evangelici già citati.Tale dottrina è stata espressa in diversi testi magisteriali recenti: "*questa amantissima conoscenza, con la quale il divin Redentore ci ha seguiti sin dal primo istante della sua Incarnazione, supera ogni capacità della mente umana, giacché, per quella visione beatifica di cui godeva sin dal momento in cui fu ricevuto nel seno della Madre divina...*"20.Con una terminologia leggermente diversa, anche Papa Giovanni Paolo II insiste sulla visione del Padre: "*I suoi [di Gesù] occhi restano fissi sul Padre. Proprio per la conoscenza e l'esperienza che solo lui ha di Dio, anche in questo momento di oscurità egli vede limpidamente la gravità del peccato e soffre per esso. Solo lui, che vede il Padre e ne gioisce pienamente, misura fino in fondo che cosa significhi resistere col peccato al suo amore*"21.Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* parla della conoscenza "*immediata*" che Gesù ha del Padre: "*È, innanzi tutto, il caso della conoscenza intima e immediata che il Figlio di Dio fatto uomo ha del Padre suo*"22. "*La conoscenza umana di Cristo, per la sua unione alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, fruiva in pienezza della scienza dei disegni eterni che egli era venuto a rivelare*23.La relazione di Gesù con Dio non si esprime correttamente dicendo che egli era un credente come noi. Al contrario, sono proprio l'intimità e la conoscenza diretta ed immediata che egli ha del Padre a permettergli di rivelare agli uomini il mistero dell'amore divino. E solo così egli può introdurci in

tale amore.**VI. Il valore salvifico della morte di Gesù.9.** Alcune affermazioni di P. Sobrino inducono a pensare che, a parere dell'Autore, Gesù non avrebbe attribuito alla propria morte un valore salvifico: "*Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriólogicos 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,* p. 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,* p. 263).In un primo momento, l'affermazione dell'Autore sembra limitata, nel senso che Gesù parrebbe non aver attribuito alla sua morte un valore salvifico secondo le categorie utilizzate nel Nuovo Testamento. Tuttavia, in seguito, egli afferma che "*no hay datos para pensar*" che Gesù abbia attribuito un senso trascendente ed assoluto alla propria morte. P. Sobrino dice soltanto che Gesù va incontro alla morte con confidenza e le attribuisce valore di esempio motivante per gli altri. In tal modo, i numerosi passi del Nuovo Testamento che parlano del valore salvifico della morte di Cristo24 risultano privati di ogni legame con la coscienza che Cristo ha avuto di sé durante la sua vita soggetta alla morte. L'Autore non prende in debita considerazione i passi evangelici in cui Gesù attribuisce alla sua morte un significato salvifico; in particolare *Mc* 10,4525: "*il figlio dell'uomo non è venuto per esser servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti*"; e le parole di istituzione dell'eucarestia: "*Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti*26. Qui appare di nuovo la difficoltà, di cui sopra si è fatto menzione, circa l'uso che P. Sobrino fa del Nuovo Testamento. I dati neotestamentari cedono il passo ad una ipotetica ricostruzione storica, che risulta erronea.**10.** Tuttavia il problema non si riduce alla coscienza con cui Gesù ha affrontato la sua morte ed al significato che le avrebbe conferito. P. Sobrino espone anche il suo punto di vista circa il significato soteriologico che si dovrebbe attribuire alla morte di 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*, pp. 293-294).Ovviamente, si deve riconoscere tutto il valore all'efficacia dell'esempio di Cristo, che il Nuovo Testamento menziona esplicitamente27: è questa una dimensione della soteriologia che non si può dimenticare. Tuttavia non si può ridurre l'efficacia della morte di Gesù all'esempio o, secondo le medesime parole dell'Autore, alla rivelazione dell'«*homo verus*» fedele a Dio fino alla morte in croce. Nel testo sopra citato, P. Sobrino usa espressioni come "*al menos*" e "*más bien*", che sembrano lasciar aperta la porta ad altre considerazioni. Ma alla fine questa porta si chiude con una esplicita negazione: egli afferma che non si tratta di causalità efficiente bensì di "causalità esemplare". La redenzione sembra così ridursi all'apparizione dell'*homo verus*, che si manifesta nella fedeltà fino alla morte. La morte di Cristo sarebbe in tal modo *exemplum* e non *sacramentum* (dono). La redenzione si riduce al moralismo. Affiorano qui di nuovo le difficoltà cristologiche già notate in relazione con il mistero dell'Incarnazione e con il Regno. Entra qui in gioco solo l'umanità di Gesù e non il Figlio di Dio fatto uomo per noi e per la nostra salvezza. Le affermazioni del Nuovo Testamento, della Tradizione e del Magistero ecclesiale sulla efficacia della redenzione e della salvezza operate da Cristo non possono ridursi al buon esempio da lui dato. Il mistero dell'Incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, è la fonte unica e inesauribile della redenzione dell'umanità, che si rende efficace nella Chiesa mediante i sacramenti.Il Concilio di Trento, nel *Decreto sulla giustificazione*, afferma: "*il Padre celeste, «padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione» (2Cor 1,3), quando giunse la beata «pienezza dei tempi» (Ef 1,10; Gal 4,4), mandò agli uomini Gesù Cristo, suo figlio [...] affinché riscattasse i Giudei, «che erano sotto la legge» (Gal 4,5), e «i pagani che non cercavano la giustizia, raggiungessero la giustizia» (Rm 9,30); e tutti «ricevessero l'adozione di figli» (Gal 4,5). Questo Dio «ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue» (Rm 3,25), «per i nostri peccati; non solo per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1Gv 2,2)*"28.Nel medesimo decreto si afferma che la causa meritoria della giustificazione è Gesù, Figlio unigenito di Dio, "*il quale, «quando eravamo nemici» (Rm 5,10), «per il grande amore con cui ci ha amati» (Ef 2,4) ci ha meritato la giustificazione con la sua santissima passione sul legno della croce e ha soddisfatto per noi Dio Padre*"29.Il Concilio Vaticano II insegna: "*Il Figlio di Dio, unendo a sé la natura umana e vincendo la morte con la sua morte e resurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (cf. Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce*

misticamente come suo corpo i suoi fratelli, che raccoglie da tutte le genti. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti che, attraverso i sacramenti, si uniscono in modo arcano e reale a lui sofferente e glorioso"30.Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma a sua volta: "*Questo disegno divino di salvezza attraverso la messa a morte del «Servo Giusto» era stato anticipatamente annunziato nelle Scritture come un mistero di redenzione universale, cioè di riscatto che libera gli uomini dalla schiavitù del peccato. San Paolo professa, in una confessione di fede che egli dice di avere «ricevuto», che «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture» (1Cor 15,3). La morte redentrice di Gesù compie in particolare la profezia del Servo sofferente*"31.**Conclusione11.** La teologia nasce dall'obbedienza all'impulso della verità che tende a comunicarsi e dell'amore che desidera conoscere sempre meglio colui che ama, cioè Dio stesso, la cui bontà riconosciamo grazie alla Fede32. Perciò la riflessione teologica non può aver altra origine se non la Fede della Chiesa. Solo a partire da questa Fede il teologo può acquisire, in comunione con il Magistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa33.La verità rivelata da Dio stesso in Gesù Cristo, e trasmessa dalla Chiesa, costituisce dunque il principio ultimo e normativo della teologia34, e nessun'altra istanza può superarla. Riferendosi a questa sorgente perenne, la teologia è fonte di autentica novità e di luce per gli uomini di buona volontà. Perciò la ricerca teologica offre frutti tanto più abbondanti e maturi, per il bene di tutto il popolo di Dio e di tutta l'umanità, quanto più si inserisce nella viva corrente che, grazie all'azione dello Spirito Santo, procede dagli Apostoli e si è arricchita mediante la riflessione credente delle generazioni che ci hanno preceduto. È lo Spirito Santo che introduce la Chiesa alla pienezza della verità35 e solo nella docilità a questo "*dono dall'alto*" la teologia è realmente ecclesiale ed al servizio della verità.Lo scopo della presente *Notificazione* è quello di richiamare all'attenzione di tutti i fedeli la fecondità di una riflessione teologica che non teme di svilupparsi nel flusso vitale della Tradizione ecclesiale.*Il Sommo Pontefice Benedetto XVI, nel corso dell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinal Prefetto il 13 ottobre 2006, ha approvato la presente Notificazione, decisa nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.* Dato in Roma, nella sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 26 novembre 2006, Festa Liturgica di N.S. Gesù Cristo Re dell'Universo.William Cardinale LEVADA
Prefetto + Angelo AMATO, *S.D.B.*
Arcivescovo titolare di Sila
Segretario _____1 Cf. ad es. *infra* al n. 6.2 Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, 16; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et Ratio*, 65: AAS 91 (1999), 5-88.3 Cf. *1Tess* 1,10; *Fil* 2,5-11; *1Cor* 12,3; *Rm* 1,3-4; 10,9; *Col* 2,9, etc.4 Cf. i Concili di Nicea, DH 125; Costantinopoli, DH 150; Efeso, DH 250-263; Calcedonia, DH 301-302.5 Cf. DH 252-263.6 Concilio di Calcedonia, *Symbolum Chalcedonense*, DH 301.7 Pio XII, Lett. Enc. *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951), 638; DH 3905.8 Concilio di Efeso, *Anathematismi Cyrilli Alex.*, DH 252.9 *Ibidem*, DH 255.10 *1Cor* 12,3; *Fil* 2,11.11 Cf. *1Cor* 8,6.12 Cf. Origene, *In Mt. Hom.*, 14,7; Tertulliano, *Adv. Marcionem*, IV 8; Ilario di Poitiers, *Comm in Mt.* 12,17.13 Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.14 I*bidem*, 18.15 *Ibidem*.16 *Ibidem*, 5.17 Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, 15: AAS 92 (2000), 742-765.18 *Gv* 6,46; cf. anche *Gv* 1,18.19 Cf. *Mt* 11,25-27; *Lc* 10,21-22.20 Pio XII, Lett. Enc. *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 230; DH 3812.21 Giovanni Paolo II, Lett. Apost. *Novo Millennio Ineunte*, 26: AAS 93 (2001), 266-309.22 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 473.23 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 474.24 Cf. ad es. *Rm* 3,25; 2*Cor* 5,21; 1*Gv*2,2, etc.25 Cf. *Mt* 20,28.26 *Mc* 14,24; cf. *Mt* 26,28; *Lc* 22,20.27 Cf. *Gv* 13,15; *1Pt* 2,21.28 Concilio di Trento, Decr. *De justificatione*, DH 1522.29 *Ibidem*, DH 1529; cf. DH 1560.30 Concilio Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, 7.31 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 601.32 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum veritatis*, 7: AAS 82 (1990), 1550-1570.33 Cf. *ibidem.*, 6.34 Cf. *ibidem.*, 10.35 Cf. *Gv* 16,13.[00346-01.01[Testo originale: Spagnolo]