



SESIÓN
DE INVESTIDURA
DE DOCTOR
“HONORIS CAUSA”

DEL
EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL
WALTER KASPER



SESIÓN
DE INVESTIDURA
DE DOCTOR
"HONORIS CAUSA"

DEL
EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL
WALTER KASPER

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
MADRID



SESIÓN
DE INVESTIDURA
DE DOCTOR
“HONORIS CAUSA”

DEL
EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL
WALTER KASPER



2004

© 2004, Universidad Pontificia Comillas

Depósito Legal: M. 23.602-2004

Diseño, composición y maquetación:
JPM Graphic, S.L.
c/ Martín Machío, 15 • 28028 Madrid

Impreso por:
T.G., S.L.

Impreso en España - *Printed in Spain*

CEREMONIAL
DEL SOLEMNE
ACTO DE INVESTIDURA
DE DOCTOR
«HONORIS CAUSA»
DEL
EMMO. Y RVDMO.
SR. CARDENAL WALTER KASPER



Cuando el cortejo académico ocupe sus puestos y permaneciendo en pie, el coro interpreta «SALMO INTRODUCTORIO»

1. Inicio

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

SEÑORES CLAUSTRALES, SENTAOS Y DESCUBRÍOS.

2. Lectura del nombramiento

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

LA ILMA. SRA. SECRETARIA GENERAL LEERÁ EL NOMBRAMIENTO DE DOCTOR «HONORIS CAUSA» POR LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID DEL EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER.

La Ilma. Sra. Secretaria General lee el nombramiento.

3. Terminada la lectura, el **Excmo. y Magnífico Sr. Rector** dirá:

EL ILMO. SR. DECANO DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA SE DIGNARÁ CONDUCIR Y ACOMPAÑAR A LA PRESENCIA DE TODOS LOS CLAUSTRALES AQUÍ REUNIDOS AL CANDIDATO AL GRADO DE DOCTOR, EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER.

(El Ilmo. Sr. Decano sale de la sala).

4. El **Excmo. y Magnífico Sr. Rector**, al entrar el Ilmo. Sr. Decano y el Doctorando, dirá:

LEVANTAOS

El Claustro puesto en pie recibe al Padrino, Ilmo. Sr. D. Santiago Madrigal Terrazas, S.J., llevando a su derecha al candidato al grado de Doctor, revestido de toga y muceta. Se inclinarán ante la Presidencia, y el Doctorando y su Padrino ocuparán los sitios dispuestos de antemano.

En este momento el coro interpreta «AVE MARÍA».

Al terminar la intervención del coro, el **Excmo. y Magnífico Sr. Rector** dirá:

SENTAOS.

5. Investidura del Doctorando

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

SE VA A PROCEDER A LA SOLEMNE INVESTIDURA DE DOCTOR «HONORIS CAUSA» DEL EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER, EL ILMO. SR. D. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S.J. TIENE LA PALABRA PARA HACER LA PRESENTACIÓN DEL DOCTORANDO».

Elogio del Doctorando por el Ilmo. Sr. D. Santiago Madrigal Terrazas, S.J. que terminará así:

ASÍ PUES, CONSIDERADOS Y EXPUESTOS TODOS ESTOS HECHOS, DIGNÍSIMAS AUTORIDADES Y CLAUSTRALES, SOLICITO CON TODA CONSIDERACIÓN Y ENCARECIDAMENTE RUEGO QUE SE OTORQUE Y CONFIERA AL EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER, EL SUPREMO GRADO DE DOCTOR «HONORIS CAUSA» POR LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID».

Al terminar la intervención del Padrino, el **Excmo. y Magnífico Sr. Rector** dirá:

EN PIE.

(El Padrino acompaña al Doctorando a la Presidencia).

Excmo. y Magnífico Sr. Rector entregando el título:

POR LA JUNTA DE GOBIERNO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, A PROPUESTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA, Y EN ATENCIÓN A VUESTROS RELEVANTES MÉRITOS, HABÉIS SIDO NOMBRADO DOCTOR «HONORIS CAUSA». EN VIRTUD DE LA AUTORIDAD QUE ME ESTÁ CONFERIDA, OS OTORGO EL GRADO DE DOCTOR EN TEOLOGÍA Y OS ENTREGO DICHO TÍTULO.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector entregando el Libro de la Ciencia:

RECIBID EL LIBRO DE LA SABIDURÍA Y DE LA LEY DE DIOS, CONSERVADLO COMO SÍMBOLO DE CUANTO TENÉIS QUE APRENDER Y ENSEÑAR Y COMO TESTIMONIO DE QUE, POR MÁS GRANDE QUE SEA VUESTRO SABER, HAY QUE NUTRIRLO SIEMPRE CON LA MEDITACIÓN DE LA PALABRA DE DIOS, EL EJEMPLO DE LOS VIEJOS MAESTROS Y LAS CONQUISTAS DE LOS NUEVOS, A FIN DE QUE SEAN BASE PARA VUESTROS PROPIOS HALLAZGOS, FUNDAMENTO DE VUESTRAS ENSEÑANZAS Y ESTÍMULO PARA PERPETUARLOS EN VUESTROS DISCÍPULOS.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector imponiendo el anillo:

EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER, OS ADMITO E INCORPORO AL COLEGIO DE

DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS CON TODOS LOS DERECHOS Y OBLIGACIONES QUE TIENEN LOS DEMÁS DOCTORES DE ESTA UNIVERSIDAD.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector entregando los guantes:

RECIBID LOS GUANTES BLANCOS, COMO SÍMBOLO DE LA FORTALEZA QUE VUESTAS MANOS HAN DE CONSERVAR, Y TAMBIÉN COMO SIGNO DE VUESTRA ALTÍSIMA DIGNIDAD.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector sosteniendo el birrete:

RECIBID EL BIRRETE COMO SIGNO DE VUESTRA DIGNIDAD Y SÍMBOLO DEL MAGISTERIO QUE ESTÁIS LLAMADOS A IMPARTIR A FIN DE QUE VUESTRA SABIDURÍA SEA PROVECHOSA PARA MUCHOS.

Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Walter Kasper:

ACEPTO EL GRADO DE DOCTOR QUE ME CONFERÍS Y PROMETO DEDICAR MIS ESFUERZOS AL SERVICIO DE LA VERDAD EN COMUNIÓN CON QUIENES AQUÍ ENSEÑÁIS Y APRENDÉIS EN NOMBRE DE LA IGLESIA.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

PORQUE OS HABÉIS INCORPORADO A ESTA UNIVERSIDAD, RECIBID AHORA, EN NOMBRE DEL CLAUSTRO, EL ABRAZO DE FRATERNIDAD DE LOS QUE SE HONRAN Y CONGRATULAN DE SER VUESTROS COMPAÑEROS.

(El Doctor se retira a su asiento acompañado del Padrino).

Al terminar, el **Excmo. y Magnífico Sr. Rector** dirá:

SENTAOS.

6. Lección Doctoral.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

TIENE LA PALABRA EL EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER PARA PRONUNCIAR SU DISCURSO DE INCORPORACIÓN A ESTE CLAUSTRO.

(El Padrino conduce al Emmo. y Rvdm. Sr. Cardenal Walter Kasper a la cátedra).

Lección doctoral «La teología ecuménica: situación actual».

7. Entrega de la Medalla de Oro de la Universidad

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

SE VÁ A PROCEDER A LA ENTREGA DE LA MEDALLA DE ORO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS AL NUEVO DOCTOR.

(El Padrino acompaña al Emmo. y Rvdm. Cardenal Walter Kasper para recibir la Medalla).

8. Despedida.

Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

Su discurso de bienvenida al nuevo Doctor.

Concluido el discurso de bienvenida, el coro interpreta «GAUDEAMUS IGITUR».



Excmo. y Magnífico Sr. Rector:

SE LEVANTA LA SESIÓN.

Salen todos del Aula Magna siguiendo el mismo orden de entrada.

EL RECTOR
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
DE MADRID

Conforme a la propuesta formulada por la Facultad de Teología,
y en virtud del acuerdo adoptado
por la Junta de Gobierno de esta Universidad,
en su sesión del día 26 de mayo de 2003,
en atención a los méritos que concurren en el

EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER

le confiere el grado de

DOCTOR «HONORIS CAUSA»

por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Madrid, 30 de marzo de 2004

El Rector

JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ

El Secretario General

ROSA MARÍA DE COUTO GÁLVEZ



ELOGIO DEL
EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER
POR EL
ILMO. SR. D. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S.J.



*Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Madrid,
Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio Apostólico en España,
Rvdmo. P. Vice-Gran Canciller de la Universidad,
Excmo. y Magnífico Sr. Rector,
Dignísimas Autoridades Académicas de nuestra
Universidad y de otras Universidades que nos habéis
querido acompañar en este acto,
Claustrales,
Alumnas y alumnos,
Señoras y Señores.*

E

l Cardenal W. Kasper, cuya producción filosófica y teológica es amplísima, es sin duda uno de los más insignes representantes de la cultura católica contemporánea, primero como docente de teología, después como miembro de la Comisión teológica internacional, miembro de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart, finalmente, como Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Si en el día de hoy esta Facultad de

Teología desea reconocerle estos méritos y señalarle como doctor «honoris causa», ello significa que quiere recoger el espíritu y la letra de su dilatada enseñanza, el legado que mana de esa doble fuente que cabe caracterizar con el lenguaje de Tomás de Aquino como *magisterium cathedrae magistralis* y *magisterium cathedrae pastoralis*.

Por ello me parece oportuno evocar un fragmento, una pequeña tesela de ese amplísimo mosaico de la literatura patristica, que recapitula bien el sentido más hondo de este acto académico. Allá por los años treinta de la segunda centuria cristiana, un tal Teodoro, más tarde primer obispo de Neocesarea y al que la tradición reconoce con el nombre de Gregorio Taumaturgo, compuso un discurso en honor y en agradecimiento a su maestro Orígenes. Aquel escrito ha recibido diversos nombres. En una reciente edición castellana esta pieza oratoria dedicada al teólogo alejandrino ha sido puesta bajo una rúbrica que expresa muy claramente la naturaleza de su contenido: «elogio del maestro cristiano»¹.

Andando libremente mis caminos, quisiera establecer en primer lugar que el Cardenal W. Kasper ha sido un buen pedagogo, porque ha tenido una buena escuela, la escuela católica de Tubinga. Siempre le han acompañado los principios formales de esta tradición, sus orientaciones básicas, su espíritu científico, su genio teológico, su espiritualidad religiosa y su catolicidad abierta al mundo, y de un modo especial en los tres escenarios por los que transcurre su peripecia vital: la Facultad de Teología, la diócesis de Rottenburg-Stuttgart, el Dicasterio romano para la unidad de los cristianos. W. Kasper fue profesor de Teología dogmática en Tubinga entre 1970 y 1989, obispo de Rottenburg-Stuttgart durante el decenio siguiente y, a mediados de 1999, se despidió de su diócesis y Facultad para asumir en la Ciudad Eterna altas responsabilidades en el compromiso ecuménico de la Iglesia católica.

¹ GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes*. Introducción, traducción y notas de M. Merino. Editorial Ciudad Nueva. Madrid 1990.



El teólogo de la escuela católica de Tubinga

W. Kasper nació el 5 de marzo de 1933 en Heidenheim/Brenz, un lugar recóndito de esa Suabia que engendra a hombres de talante soñador y, al tiempo, circunspectos, de fino humor y de buen corazón. El deseo vocacional prontamente sentido le condujo hacia los estudios en Tubinga y Munich, en cuyas Universidades realizó, entre 1952 y 1956, estudios de Filosofía y de Teología. Fue ordenado presbítero el 6 de abril de 1957 en la catedral de Rottenburg. Obtuvo el doctorado en Teología en Tubinga con un trabajo sobre *La doctrina de la Tradición en la Escuela Romana* (1961). Entre 1961 y 1964 trabajó como asistente de los profesores Leo Scheffczyk y Hans Küng. Con un estudio que lleva por título *Filosofía y teología de la historia en la filosofía tardía de Schelling* consiguió la habilitación en la especialidad de Teología dogmática. Ese mismo año de 1964 fue llamado para ocupar la cátedra de Dogmática de la Facultad de Teología Católica de Münster; de este modo, con 31 años se convirtió en el profesor de Teología más joven de Alemania. Allí fue Decano entre 1969-1970. En 1970 se traslada de nuevo a la Universidad de Tubinga. Allí, a las orillas del río Neckar, desde cuyo emblemático puente se divisan en inmediata vecindad las casas donde vivieron el poeta Hölderlin y el filósofo Hegel, enseñó y trabajó como titular de la cátedra de Teología dogmática durante casi cuatro lustros, exactamente hasta el año 1989.

Detengámonos un momento en ese primer escenario, el que traza su *alma mater*, para destacar su primera producción teológica y su modo de teologar. En el prólogo de su obra *El Dios de Jesucristo* ha dejado constancia de que este libro se edifica sobre los pilares de la eclesialidad, la científicidad y la apertura práctica a las cuestiones contemporáneas, que son precisamente los tres principios fundamentales de la tradición de Tubinga formulados por Juan Sebastián Drey (1777-1853), el iniciador e inspirador de la escuela. La teología de W. Kasper se inscribe conscientemente en esta metodología, siempre ha

exhibido con orgullo su enraizamiento en ella y además ha reflexionado expresamente sobre estos presupuestos².

Eclesialidad, científicidad, apertura práctica

El Prof. Kasper nos ha enseñado que «la teología sólo es posible en la corriente abierta del tiempo» y que «la unidad en la teología no puede ser hoy la de un sistema monolítico, sino que consistirá en la intercomunicación recíproca de todas las teologías, en la referencia de todas ellas a un objeto común, y en la utilización de unos principios básicos comunes». El principio de la eclesialidad afirma —copio del autor— que «sólo en el testimonio de la Iglesia poseemos el evangelio de la liberadora acción salvífica de Dios en Jesucristo como noticia original de éste en la Escritura». La teología sólo es posible en la *communio* de la Iglesia, en y bajo la norma de la *traditio* viva. Y, por consiguiente, eclesialidad no significa atadura a un sistema doctrinal abstracto, sino inserción en un proceso vivo de tradición y de comunicación en el que se actualiza e interpreta el evangelio de Jesucristo. Por eso es importante, al mismo tiempo, la participación en los procesos de comunicación y de consenso, que otras teologías completan y, llegado el caso, corrigen.

Al principio de la referencia a la Iglesia se añade el del carácter científico de la teología conforme a la lógica del programa de Anselmo de Canterbury: *fides quaerens intellectum*. La adecuada realización de este programa sólo será posible si se sabe entablar un diálogo con las otras ciencias, con la intención de dar razón públicamente de la esperanza cristiana (1 Pe 3, 15). Estas consideraciones sobre el carácter científico de la teología sientan las bases del tercer principio fundamental: apertura práctica a los problemas contemporáneos. Aquí se recoge el anhelo más hondo de la responsabilidad pública de la teología, que ha de moverse no sólo en el foro académico,

² Situación y tareas actuales de la teología sistemática, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 7-27.

sino también en el eclesial y social. Es el impulso que late en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, de modo que la luz y la fuerza del Evangelio impregnen el mundo de hoy. En este sentido, la teología no puede contentarse con transmitir una visión especulativa, sino que debe apuntar a la práctica concreta de la fe, de la esperanza y del amor. Hay que considerar, entonces, que son poderosas las fuerzas centrífugas que amenazan con disgregar esos tres aspectos. Porque la eclesialidad de la teología sin auténtica científicidad bien puede desembocar en conformismo adulator; la científicidad sin eclesialidad socava los cimientos mismos de la teología, dejándola sin suelo y sin objeto. Una teología que quiera ser meramente praxica, corre el riesgo de convertirse en activismo; ahora bien, si la teología pierde su referencia a la praxis, no tiene entonces nada que decir.

Buscad siempre su rostro (Ps. 105, 4)

En su producción teológica hay que reseñar un énfasis especial y una atención preferente, como de amor primero, hacia las publicaciones de carácter cristológico. Con palabras del Taumaturgo se puede decir que W. Kasper ha tenido un gran pedagogo: «El Maestro de piedad, el Logos salvador, que en verdad visita a muchos y los perfecciona»³. El mejor exponente de este enseñar a otros siendo intérprete de la Palabra de Dios siguen siendo esos dos libros ya clásicos: «Jesús, el Cristo» y «El Dios de Jesucristo». Los estratos más remotos del primero, dado a la imprenta en 1975, se remontan a sus primeras lecciones en Münster durante el semestre de invierno del año 1964-65. La confesión, «Jesús es el Cristo», es una fórmula abreviada para expresar la fe cristiana, y la cristología no es más que la interpretación rigurosa de esta confesión. La segunda obra, «El Dios de Jesucristo», original de 1982, aborda la pregunta fundamental de la teología, que no es otra que la pregunta acerca de Dios.

³ GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano*, p. 118.



La pregunta acerca de la presencia o de la ausencia de Dios le ha llevado a hacer la propuesta de una teología y de una cristología sapienciales, reconociendo que en este aspecto no hemos pasado de los primeros tanteos⁴. Esta reflexión debe adentrarse en esa disputa que desde la Ilustración vienen sosteniendo teísmo y ateísmo y que ha llevado a proclamar el eclipse de Dios (M. Buber) o la muerte de Dios (F. Nietzsche). Por tanto, esta pérdida de lo divino en la cultura moderna transforma la pura y abstracta pregunta acerca de la existencia de Dios en una pregunta más concreta: ¿dónde está Dios? ¿cómo es Dios? No se trata del problema meramente académico, sino del lugar de Dios en el mundo y de la cuestión acerca de dónde y cómo siga siendo posible la experiencia de Dios. La respuesta de Hegel, con el subrayado del principio de la subjetividad, ha marcado el espíritu del hombre moderno: «La religión edifica sus templos y altares en el corazón del individuo». Lo que queda entonces no es sino ese vago sentimiento religioso romántico que hoy es tan característico de la nueva religiosidad. Ahora bien, ¿cuál es la respuesta de la Biblia y cuáles son los materiales que nos ofrece para dar una interpretación cristiana de los «signos de los tiempos» ante la pregunta de esta hora? El Cardenal Kasper apuntaba en esta dirección: la teología se encuentra ante la tarea de pensar la relación entre la creación y la cristología, entre la fe cristiana y la cultura humana, cuestiones que en la Biblia aparecen tratadas dentro de la tradición sapiencial.

Para el Antiguo Testamento el templo es el lugar de la presencia de Dios en medio de su pueblo. La tradición profética debió resultar revolucionaria en sus protestas contra un culto externo, puramente ritual («misericordia quiero y no sacrificios, conocimiento de Dios en vez de holocaustos», Os. 6, 6; cf. Mt 9, 13). En esta tradición profética de interiorización, en la purificación para lo esencial, se inscribe Jesús de Nazaret, y

⁴ Cf. Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, en: *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt*, Festschrift für Kard. J. Ratzinger, St Ottilien 1987, pp. 311-328.

desde ahí se entenderá su crítica en la perícopa de la purificación del templo que conservan los cuatro evangelios. El texto se mueve en estos tres niveles: celo religioso reformador contra la profanación del templo, la protesta profética en aras de un verdadero culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24), que avanza desde la interiorización a la universalización: el templo debe ser una casa de oración para todos los pueblos (Is. 56, 7); de ahí deriva lo tercero y esencial, la dimensión mesiánica: Jesús reasume la expectativa judía de un nuevo templo, no hecho con manos humanas. Juan habla del templo de su cuerpo (Jn 2, 21), el cuerpo que se va a entregar en la cruz, el cordero de Dios (Jn 1, 36), la víctima que se sacrifica en el templo. Para el Nuevo Testamento Jesucristo es el lugar de la presencia de Dios. Por consiguiente: ni para el A.T. ni para el N.T. se trata de una espiritualización o de una disolución de lo concreto en una religiosidad humana o en una ética; muy al contrario: se trata de una concretización cristológica (y eclesiológica). Dicho de otra manera: lo que existe como religiosidad humana general o como ética y lo que en el A.T. se condensa en torno al culto del templo y a las otras representaciones de la santidad, todo ello encuentra su concreta y definitiva realización en Jesucristo. Es la realización histórica y encarnada del plan salvador de Dios. Y el N.T. subraya: «Aquí hay alguien que es más que Salomón» (Mt 12, 42). «¿Qué clase de sabiduría es ésta, que le ha sido dada?» (Mc 6, 2). A partir de estos datos bíblicos rebrota la pregunta: ¿cómo es experimentable esa presencia de Dios en el mundo mediada cristológicamente? ¿Cómo pueda ser pensable? ¿Qué consecuencias derivan de esa perspectiva bíblica?

Este tema de la sabiduría puede parecer obsoleto. Pero sabiduría significa, en su sentido original del A.T. y del mundo griego antiguo, experiencia de la vida, saber adquirido. Esta sabiduría vital presupone una capacidad de juicio adquirida por experiencia, una mirada capaz de captar lo esencial y de contemplar el todo. Sabio, bíblicamente hablando, es quien enjuicia desde el temor de Dios, o, en el lenguaje de la tradición occidental, sabio es quien enjuicia y razona desde los



principios últimos y supremos. De aquí se deriva un diagnóstico sobre la situación real: «la pérdida de la dimensión sapiencial constituye propiamente la crisis del presente, que consiste —dicho de otra manera— en la crisis de la metafísica que conlleva aparejada una pérdida de la pregunta acerca de esa Verdad que dispensa sentido y orden para la vida»⁵. Esto conduce a una progresiva instrumentalización de la razón y a un angostamiento de la pregunta por la verdad en una clave meramente positivista, que se agota en su puro aprovechamiento económico, político, tecnológico, y cuya primera víctima es la intocable dignidad del ser humano. En esta perspectiva, el principal interlocutor de la teología actual no es el increyente cultivado e ilustrado, sino el hombre sufriente, la criatura oprimida. ¿Dónde está Dios? Y, a la vista de la condición humana, ¿cuánto puede sufrir y hacer sufrir el ser humano? La pregunta por el sufrimiento y la pregunta por Dios van tantas veces de la mano. Mérito de la teología de la liberación es haber establecido esta conexión entre el sufrimiento de Dios y los sufrimientos de los hombres. Por su parte, Kasper nos señalaba una importante tarea: que la teología de la cruz, desplegando una cristología de la *kénosis*, sepa proponer al mismo tiempo una teología de la sabiduría de la cruz en el sentido marcado por el Apóstol Pablo.

Frente a cualquier depreciación del ser humano a la condición de puro medio, la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II propone a Jesucristo como la clave para una correcta comprensión del mundo y del ser humano (GS 10; 45), y, por tanto, a una cristología sapiencial le corresponde también la función de establecer el lugar del cristianismo y de la Iglesia en el mundo de hoy.

Teología e Iglesia: la eclesiología de comunión

Aunque en la producción del teólogo W. Kasper sobresalen los libros sobre Jesucristo y sobre el Dios de Jesucristo, no

⁵ *Ib.*, p. 320.

haríamos justicia a la verdad si no recordásemos que, al mismo tiempo o poco después, aparece vivamente en el horizonte de sus preocupaciones intelectuales la reflexión sobre la Iglesia y sobre el Concilio Vaticano II. No se trata de un puro cambio de intereses intelectuales o especulativos, sino que esta reorientación tiene que ver con uno de los presupuestos más profundos que sostienen el modo de teologar de nuestro maestro: «el *factum* original (el acontecimiento de Cristo) posee una continuación objetiva en la Iglesia, en su liturgia y en toda su vida restante»⁶. Ciertamente es que junto a los tratados sistemáticos sobre Cristo no se encuentra un tratado sistemático sobre la Iglesia, si bien este espacio ha sido cubierto por los dos volúmenes (de 1987 y de 1999) titulados *Teología e Iglesia*.

Los años del posconcilio vienen siendo testigos de un acalorado debate acerca del Concilio y que ha mostrado la dificultad del análisis de sus textos a la búsqueda de una interpretación de sus diversas constituciones, declaraciones y decretos. Si la chispa que encendió el debate fueron las manifestaciones del cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, la discusión se vio enriquecida por la celebración del Sínodo extraordinario de Obispos que estuvo dedicado al tema de la recepción e interpretación del Vaticano II. Esta asamblea episcopal celebrada en 1985, y donde W. Kasper actuó como secretario especial, marca un punto de inflexión en estos debates con esa afirmación programática recogida en su Relación final: «La eclesiología de comunión es una idea central en los documentos del Concilio. Koinonía/comunión, fundadas en la S. Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (n. 18).

⁶ J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988, p. 46.



Estos motivos y circunstancias explican que su atención se haya focalizado en los textos del Vaticano II y en su recepción. Hay que referirse, entonces, a uno de esos trabajos emblemáticos recopilado en la obra *Teología e Iglesia* y que se titula «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones conciliares». Siguiendo a H.J. Pottmeyer, distingue tres fases en la recepción del Concilio: una primera fase de expectativas excesivas que vio el Concilio como un acontecimiento liberador, como un comenzar de cero y que pronto pasó a invocar el espíritu del Concilio frente a los textos conciliares. A esa fase le ha sucedido un periodo de desencanto y de desilusión, asociados al hecho de que no se vieran satisfechas las legítimas expectativas creadas, como la puesta en marcha de la colegialidad, y a otras circunstancias como la crisis de vocaciones, el cambio del clima espiritual, la disminución de la praxis sacramental, en particular de la eucaristía y de la penitencia. Por otro lado, ha emergido esa situación polarizada entre progresistas y conservadores, con la voluntad contrapuesta de ir más allá del Concilio frente a una frenada en seco. Si unos ven en los textos la expresión de una renovación sin precedentes, los otros perciben desmoronamiento, crisis y pérdida de identidad. El resultado del Sínodo habla en la dirección de una nueva fase de recepción que sea capaz de superar la contestación y la restauración.

Al servicio de una adecuada puesta en práctica del Concilio, Kasper proponía una serie de criterios hermenéuticos para interpretar adecuadamente sus textos: a) hay que entender y practicar de forma íntegra los textos del Vaticano II; b) hay que entender como una unidad la letra y el espíritu del Concilio; c) el Vaticano II ha de ser entendido a la luz de la tradición global de la Iglesia; d) esta continuidad de lo católico se entiende como la unidad compuesta por tradición y la interpretación que la actualiza vitalmente respecto a la situación concreta del presente. Sobre estos presupuestos ha elaborado ese excelente trabajo de síntesis que lleva por título «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en el cual trataba de verificar

qué es lo que este concepto aporta para una aplicación y recepción del último Concilio. Muestra, además, que los representantes de la eclesiología del pueblo de Dios y de la eclesiología de comunión no se han de situar como contendientes, sino que han de reconocer que persiguen las mismas intenciones. En consecuencia, *communio* es la idea que ha de guiar la renovación de las estructuras de la Iglesia. Sobre ello hemos de volver enseguida.

El Obispo de Rottenburg-Stuttgart: *Veritatem in caritate*

El segundo escenario es la diócesis de Rottenburg-Stuttgart. Esta dimensión de su biografía también tiene que ver con la escuela de Tubinga, pues resulta que casi todos los obispos de Rottenburg han salido de esta escuela. El Papa Juan Pablo II le nombró obispo el 17 de abril de 1989; recibe la ordenación episcopal el 17 de junio del mismo año. Ha puesto su saber, su comprensión de la fe y de la Iglesia, adquirida a través de profundo estudio, al servicio de la responsabilidad episcopal, eligiendo como lema para su escudo estas palabras: *Veritatem in caritate* (Ef 4, 15). Dejemos hablar de nuevo al teólogo W. Kasper que, revisando el principio dogmático, explicaba este lema bíblico en los siguientes términos: «La verdad y el amor están entrelazados íntimamente, y es una insensatez sacrificar lo uno a lo otro. La verdad sin amor se hace chauvinista, intolerante, totalitaria; el amor sin verdad es ciego y mudo, indigno del hombre; distancia en lugar de reconciliar. Sólo el amor que empuja a buscar la verdad es auténtico y duradero; sólo la verdad buscada por amor y realizada en el amor hace libres (cf. Jn 8, 32). Éste es el sentido profundo del bíblico *aletheuein en agape* (Ef 4, 15)»⁷.

Decir y hacer la verdad en el amor no es sólo un adagio apropiado para un servicio episcopal, sino que es la pretensión

⁷ «Renovación del principio dogmático», en: *Teología e Iglesia*, p. 54.

de un modo de ser y de estar de la Iglesia. La verdad sostiene aquello que es distinto y vinculante, el amor obliga a aceptar de forma vinculante lo que está sujeto a elección. La verdad puede traer la paz verdadera cuando y porque va más allá de una pura coexistencia, si es capaz de crear el consenso interno. Brota de aquí una obligación al diálogo en la búsqueda de la verdad. Así entendida, la verdad no tiene carácter disgregador, sino pacificador y reconciliador. Un obispo experimenta en sus propias carnes que una formulación de la fe cristiana que quiera ser abierta y, al mismo tiempo, garante de unidad, tropezará rápidamente con conflictos. Una decisión o pronunciamiento puede toparse pronto con oposición. Sin embargo, en este principio y fundamento de decir la verdad en el amor radica la razón profunda de que la *communio* de la Iglesia sea lugar, asilo, casa de la verdad. Es tarea del magisterio hacer oír la verdad común, la de preocuparse que el diálogo se oriente por la verdad, de que todos puedan expresarse, de poner en juego aspectos o dimensiones olvidados, de iniciar y fomentar la búsqueda del consenso, dejarlo acompañar de crítica, para apuntar con autoridad al fundamento único de ese consenso y su medida definitiva que es la verdad de Dios en Jesucristo.

El último trabajo publicado por W. Kasper como obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart llevaba por título «*Steuermann mitten im Sturm*»⁸. En él ofrecía una visión y una interpretación del ministerio episcopal que toma como punto de referencia la doctrina de Santo Tomás: «A pesar de sus límites y de sus peligros el ministerio del obispo tiene para Santo Tomás un brillo especial. A través de la construcción del cuerpo de Cristo, a partir de la multiplicidad de miembros, contribuye y sirve a la paz en la Iglesia. La unidad en la pluralidad realiza la belleza interna y externa de la Iglesia... El obispo es, tal y como el anillo episcopal simboliza, no sólo un timonel

⁸ W. KASPER, *Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin*: ThQ 179 (1999) 1-23. Véase también: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, en: W. SCHREER-G. STEINS (eds.), *Auf neue Art Kirche sein* (FS Bischof Dr. Josef Homeyer), München 1999, pp. 32-48.

en medio de la tormenta, sino que es también el esposo de la Iglesia...».

El 16 de marzo de 1999 el Obispo Dr. W. Kasper fue nombrado Secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos por Juan Pablo II. Su entrada en cargo, el 1 de junio de 1999, pone fin a la etapa de obispo diocesano en Rottenburg-Stuttgart. Juan Pablo II le concedió el capelo cardenalicio en el consistorio celebrado el 21 de febrero de 2001. Poco después recae sobre su persona el cargo de Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

El Cardenal Kasper y la unidad de los cristianos

En realidad la tarea ecuménica tiene hondas raíces en la biografía de nuestro maestro y en su misma formación. En 1979 fue nombrado Consultor del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y representante de la Iglesia católico-romana en la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias. En calidad de representante de la Iglesia católica, tuvo mucho que ver con el Documento de Lima (1982), donde quedaban replanteados importantes acuerdos respecto a los tres problemas clásicos de la teología de controversia: bautismo, eucaristía, ministerio. «Las tres declaraciones —escribía en aquel momento— representan algo muy distinto a una pura unidad de compromiso en el mínimo común denominador: se trata de una unidad en lo fundamental y en lo más radical, sobre ella se puede seguir construyendo»⁹. Estas palabras, que entrañan algo de profético en cuanto que preanuncian una tarea futura que es la que ahora mismo le ocupa, pueden ponerse en conexión con otro de los grandes teólogos de la escuela católica de Tubinga, J. A. Möhler. En las páginas del cardenal Kasper ha

⁹ W. KASPER, *Rückkehr zu den klassischen Fragen ökumenischer Theologie*: Una Sancta 37 (1982) 10.



quedado consignada la idea de unidad de la Iglesia de este brillante y fecundo pensador: la de una unidad tensa, pues el misterio de toda vida verdadera consiste en la interpenetración recíproca de lo contrapuesto. El autor de la *Simbólica* distinguía entre oposición y contradicción, de modo que en su opinión sólo se podrá retornar a la unidad de la Iglesia si las contradicciones se transforman paulatinamente en contraposiciones. Ello significa una nueva calidad de la unidad, un nuevo reconocimiento de la pluralidad en una unidad más amplia que no sólo incluye teologías, espiritualidades y ordenamientos eclesiales dispares, sino también fórmulas de confesión de la fe expresadas en términos diversos sobre el *humus* de la verdad única del Evangelio¹⁰.

El Cardenal Kasper sigue trabajando a favor de una diversidad reconciliada en la unidad, que aspira a la supresión progresiva de viejos anatemas y reproches recíprocos. Su concepción eclesiológica no es un aspecto secundario en su amplísima reflexión; aparece, más bien, como el punto de llegada de una laboriosa línea de pensamiento que bebe de las intuiciones más señeras de la escuela de Tubinga acerca de la eclesialidad de la teología y que se ha explicitado en los trabajos más recientes acerca del significado permanente del Vaticano II. Los rasgos característicos de la eclesiología de comunión se han visto, finalmente, puestos a prueba en la cuestión del ecumenismo. El ideal de esta *communio* no es la desaparición de las tensiones. Toda vida, también la de la Iglesia, se mueve en tensiones. Se hace necesario distinguir entre las tensiones auténticas, donde los polos tienen una referencia recíproca de complementariedad, y las contraposiciones insuperables, que aíslan y excluyen hasta la incomunicación.

El Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos nos marca un itinerario con esta sentencia programática: «El objetivo del ecumenismo es la unidad visible, la plena comunión de las Iglesias, que no es una Iglesia de la unidad uniforme, sino una unidad que abre

¹⁰ «Renovación del principio dogmático», p. 49-50.

espacio para la legítima pluralidad de los dones del Espíritu, de las tradiciones, de las espiritualidades y de las culturas»¹¹. Confesamos a un solo Dios y Padre de Todos, un solo Señor Jesucristo, un solo cuerpo y un solo Espíritu, un bautismo, una Iglesia (Ef 4, 4-6). En consecuencia, el compromiso ecuménico no es un mero complemento de la tarea pastoral de la Iglesia, sino que está fundado en el corazón de su actuación. El Concilio Vaticano II considera que es una de las tareas principales y reviste, ciertamente, una de las prioridades pastorales del actual pontificado. Como ha escrito Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint*, el camino ecuménico es el camino de la Iglesia (n. 7).

Conclusión: elogio del maestro cristiano

Para terminar vuelvo la mirada atrás, hacia el ejemplo del pasado, ese elogio del maestro cristiano que Gregorio Taumaturgo escribiera y redactara para Orígenes. Hago mías sus palabras: «Yo mismo, cuando de adolescente aprendía la popular oratoria del retor, nunca soporté de buena gana el aplaudir y pronunciar panegírico alguno que no fuera verdadero»¹². Una vez más la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas dirige su mirada más allá de los Pirineos, frontera natural y frontera ideológica; hace algunos años, en mayo de 1999, se confería el doctorado «honoris causa» al Prof. Dr. W. Pannenberg. Nuestro reconocimiento se dirige a un maestro, venido de otras tierras, traducido en sus obras fundamentales al castellano. W. Kasper, teólogo de fama mundial, obispo y teólogo abierto a los desafíos del mundo y de la cultura, W. Kasper, teólogo y obispo que representa a una Iglesia que mira de cara y de cerca al mundo y al ser humano, puesta solidariamente al lado de los más débiles, para

¹¹ W. KASPER, *Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene: Stimmen der Zeit* (2002) 651-661; p. 652.

¹² *Elogio del maestro cristiano*, p. 128.



compartir alegrías y penas, presente allí donde se despliega su gozo y su miseria. Lo que el Cardenal W. Kasper desea de la Iglesia y aquello por lo que él mismo se compromete cada día es la presencia pública y no la retirada en la sacristía, es la búsqueda radical de su sustancia más allá del fundamentalismo y del relativismo, del rigorismo y del saldo, una Iglesia, que saca su fuerza y su vigor del Evangelio que se le ha confiado. No sucumbe, pues, a un espíritu de época ahistórico o desmemoriado. Pocos son los que como él pueden intervenir en la discusión y en los debates actuales con un profundo conocimiento de los resultados y procesos históricos y teológicos. Esta es su preocupación última: que la Iglesia sea capaz de decir y transmitir el mensaje cristiano en este mundo y en este tiempo. En otras palabras: que la Iglesia sea sacramento universal de salvación¹³. Éste fue precisamente el tema de su aportación al libro de homenaje a K. Rahner (1984), el primer doctor «honoris causa» de esta Universidad. Y me permito recordar una curiosa coincidencia: precisamente hoy, 30 de marzo, se cumplen exactamente dos decenios de su muerte.

Al honrar la memoria de K. Rahner, uno de los teólogos inspiradores del Vaticano II, la sabiduría de su docencia, Cardenal Kasper, nos recuerda que el Concilio ha sido leído y profundizado poco; que es necesaria una relectura integral de sus textos, junto con un avance práctico y decidido hacia una eclesiología eucarística. Tal idea es fructuosa bajo múltiples aspectos, pero de manera especial en el plano ecuménico. Esta misma idea de la *comunión* debe servir para clarificar mejor, no sólo en un plano jurídico, sino sacramental, la relación entre las Iglesias locales y la única Iglesia universal, entre las diversas Iglesias y la única Iglesia de Cristo, entre el obispo y el presbítero, que han de ser percibidos dentro de una única comunión de fieles que participan activamente del único pan y de la única eucaristía. Por ello, este elogio del maestro

¹³ La Iglesia, sacramento universal de salvación, en: E. KLINGER – K. WITTSTADT (dirs.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Festschrift für K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1984, 221-239.

cristiano, en el marco de una Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, quisiera acoger como encargo aquella triple tarea que Vd. de forma clarividente ha asignado a la teología en la Iglesia y que nos gustaría considerar como una reformulación y actualización muy ajustada al ignaciano «recto sentir en la Iglesia»: en primer término, que la teología sirva a la humanización del ejercicio de la fe y de la vida eclesial; en segundo lugar, que la teología sirva al discernimiento de lo que es cristiano y al discernimiento de los espíritus; finalmente, que la teología sirva a la actualidad del cristianismo y ayude a la Iglesia a comprender los signos de los tiempos y a que ella misma siga siendo un signo comprensible en medio del mundo.

«Los genios universales de la teología, como Orígenes, Alberto Magno o Nicolás de Cusa, no sólo no se dan ya sino que son impensables»—escribió Vd. hace algunos años, al analizar la situación y las tareas de la teología sistemática. Basta, empero, que estos largos años de docencia, desde la cátedra magistral y desde la cátedra pastoral, hayan estado guiados por el mismo objetivo que presidió la labor pedagógica de un Orígenes, cuya teología —así lo reconocía Gregorio Taumaturgo— abarcaba un aspecto trascendente: hacer a los seres humanos semejantes a Dios y en verdad felices¹⁴. Algo así hemos percibido también en su andadura vital y en su singladura teológica.

ASÍ PUES, CONSIDERADOS Y EXPUESTOS TODOS ESTOS HECHOS, DIGNÍSIMAS AUTORIDADES Y CLAUSTRALES, SOLICITO CON TODA CONSIDERACIÓN Y ENCARECIDAMENTE RUEGO QUE SE OTORGUE Y CONFIERA AL EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL DR. W. KASPER EL SUPREMO GRADO DE DOCTOR «HONORIS CAUSA» POR LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID.

¹⁴ *Elogio del maestro cristiano*, p. 125.



LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA:
SITUACIÓN ACTUAL

Lección Doctoral
del

EMMO. Y RVDMO. SR. CARDENAL WALTER KASPER



*Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Madrid,
Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio Apostólico en España,
Rvdmo. P. Vice-Gran Canciller de la Universidad,
Excmo. y Magnífico Sr. Rector,
Dignísimas Autoridades Académicas de nuestra
Universidad y de otras Universidades que nos habéis
querido acompañar en este acto,
Claustales,
Alumnas y alumnos,
Señoras y Señores.*



Una situación ambigua

En una situación en la que el término globalización caracteriza nuestra condición en toda su ambigüedad, el ecumenismo se convierte en una respuesta a los signos de los tiempos. Gracias a los nuevos medios de comunicación y de transporte, las personas están más cerca unas de otras; las naciones y los pueblos están relacionados entre sí de forma mucho más estrecha y como se suele decir están, lo quieran o no, en el mismo barco. El ecumenismo es una de las



prioridades de la acción pastoral de la Iglesia católica y especialmente del Papa actual ¹.

A lo largo de las últimas décadas se ha avanzado mucho en este sentido. Los cristianos separados ya no se consideran extranjeros los unos con respecto a los otros, ni están en competición entre sí, ni son enemigos. Se consideran hermanos y hermanas; han suplido la antigua falta de comprensión; han eliminado en gran medida las incomprendiones, los prejuicios y la indiferencia; rezan juntos, dan juntos testimonio de su fe común; trabajan juntos y con mutua confianza en muchos ámbitos. Los cristianos han experimentado que «lo que les une es mucho más grande de lo que les divide» ². Hace tan sólo medio siglo un cambio de este tipo era difícil de concebir; el hecho de desear un regreso a aquella época demostraría que no hemos entendido nada del *espíritu* de los tiempos ni del *Espíritu Santo* ³. Fue el Espíritu Santo quien nos recordó que Jesús quiso una sola Iglesia y que en la víspera de su muerte rezó para que *todos sean uno* (Jn 17,21).

Aun así, tras la fase del movimiento ecuménico sucesiva al Concilio Vaticano II y caracterizada por cierta euforia, a lo largo de la última década hemos experimentado signos de cansancio, decepción y estancamiento. Hay quienes incluso hablan de una crisis, o de un nuevo invierno ecuménico.

Esta situación es en cierta medida indicio y prueba del éxito del movimiento ecuménico. A medida que los cristianos de diversas Iglesias y Comunidades eclesiales se acercan más los unos a los otros, más van percibiendo las diferencias que todavía existen y las dificultades transitorias a las que se enfrentan para superarlas, y más sufren por no poder participar todavía del único Banquete del Señor. Por ello la frustración también puede entenderse en sentido positivo.

¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis redintegratio* [= UR], 1; JUAN PABLO II, Carta Encíclica sobre el compromiso ecuménico *Ut unum sint* [= UUS], 99.

² UUS 3; sobre los frutos del diálogo: UUS 41-49.

³ Se trata de una traducción libre de la expresión idiomática alemana: «Von allen guten Geistern verlassen».

Pero tenemos que preguntarnos: ¿por qué razón ahora el movimiento ecuménico avanza más despacio? Las respuestas pueden ser múltiples. Me limitaré a nombrar una de las razones, que nos sitúa en el centro mismo de la cuestión: los interrogantes actuales acerca de la identidad. Incluso en un mundo caracterizado por la globalización muchos se preguntan: ¿Quiénes somos? ¿Quién soy yo? Nadie quiere acabar absorbido por un conjunto anónimo y sin rostro. La cuestión de la identidad se plantea en los individuos así como en las culturas, en los grupos étnicos y en las religiones; se plantea finalmente dentro de las Iglesias cristianas, donde una comprensión equivocada del ecumenismo ha conducido en ocasiones al relativismo y al indiferentismo.

Dicho malentendido y el ecumenismo salvaje que del mismo ha surgido, ha creado lógicos titubeos con respecto al diálogo ecuménico y en ocasiones ha conducido incluso a actitudes fundamentalistas. Sin embargo, entendida de forma correcta, la cuestión de la identidad resulta fundamental y constitutiva para la persona humana, para la Iglesia y también para el diálogo ecuménico. Sólo unos *partner* con una identidad definida pueden emprender un diálogo sin miedo a perder en ello su identidad. Por lo tanto, a lo largo de los últimos años han vuelto a surgir cuestiones relacionadas con los fundamentos teológicos y eclesiales de un sano diálogo y de un sano ecumenismo. Por esta razón, antes de pasar a analizar la situación ecuménica concreta, quisiera apuntar algunos aspectos del debate actual acerca del fundamento teológico y eclesiológico del ecumenismo.

II. El fundamento eclesiológico

La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*⁴ analiza la cuestión de la identidad y recuerda algunos de los fundamentales principios católicos del

⁴ Cf. Declaración *Dominus Iesus* – La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, 6 de agosto de 2000.

ecumenismo. Interpretado de forma correcta, el contenido de la Declaración se sitúa en su esencia en la línea del Concilio Vaticano II. Sin embargo el estilo del documento, altamente abstracto y conciso, ha dado lugar a dudas acerca del compromiso ecuménico de la Iglesia católica. Muchos han quedado decepcionados, heridos y ofendidos por el tono y el estilo del texto. Lo que mayor ofensa ha causado ha sido la siguiente frase del documento: «Las comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico no son Iglesia en sentido propio». Sin duda hubiera sido posible formular esta afirmación de forma menos hiriente; por otra parte, toda persona bien informada sabe que las Comunidades protestantes no quieren ser «Iglesia» en el sentido en que la Iglesia católica se entiende a si misma.

La irritación que *Dominus Iesus* puede haber provocado no justifica sin embargo una actitud de resignación. Las referencias a las innegables diversidades que todavía existen no significan el final del diálogo, sino que representan por el contrario un desafío a profundizar en el mismo. Tampoco se puede afirmar que el documento entre en contradicción con el espíritu ecuménico, puesto que el ecumenismo sólo puede comprenderse en espíritu de amor y verdad. La honradez es el primero de los presupuestos del diálogo. Por lo tanto el documento no representa un cambio radical en la actitud de la Iglesia católica ni en su compromiso irreversible con el movimiento ecuménico.

La afirmación según la cual la Iglesia de Jesucristo subsiste *plenamente y únicamente* en la Iglesia católica ⁵, no excluye que incluso fuera de las estructuras visibles de esta última existan no sólo algunos cristianos concretos, sino también elementos eclesiales que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica ⁶. En otras palabras, como

⁵ *Lumen gentium* (LG) 8.

⁶ LG 8; UR 3.

afirma la Encíclica *Ut unum sint*, «fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial»⁷. Tanto el Concilio Vaticano II como la Encíclica reconocen explícitamente que el Espíritu Santo obra en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales⁸. En concreto, se reconoce a las Iglesias orientales como Iglesias particulares e Iglesias hermanas⁹. Por consiguiente, no existe la idea de una arrogante reivindicación de un monopolio de la salvación.

Además, el Concilio es consciente de los pecados de los miembros de su propia Iglesia y de las estructuras de pecado que existen en el interior de la misma Iglesia¹⁰, así como de la necesidad de reformar el rostro de esta última. La Iglesia es una Iglesia peregrinante, una *Ecclesia semper purificanda*, que debe orientarse constantemente hacia la penitencia y la renovación¹¹. También la Iglesia católica está herida por las divisiones de la cristiandad. Sus heridas residen también en la imposibilidad de realizar de forma concreta y plena su propia catolicidad en el ámbito de una situación de división¹². Varios de los aspectos constitutivos del ser Iglesia se realizan mejor en las demás Iglesias. Por lo tanto, el ecumenismo no es un camino de sentido único, sino un proceso de aprendizaje mutuo, es decir —según afirma la Encíclica *Ut unum sint*— un intercambio de dones¹³. La forma de llevarlo a cabo no consiste pues en una simple vuelta de los demás al redil de la Iglesia católica.

En el ámbito del movimiento ecuménico la cuestión no es sólo la conversión de los demás, sino la conversión de todos a Jesucristo. La conversión siempre empieza desde nosotros mismos. También nosotros los católicos tenemos que estar dispuestos a hacer un examen de conciencia así como a la

⁷ UUS 13.

⁸ LG 15; UR 3; UUS 48; *Dominus Iesus* 17.

⁹ UR, 14.

¹⁰ UUS 34.

¹¹ LG 8; UR 4; 6-8; UUS 15-17.

¹² UR 14; *Dominus Iesus* 17.

¹³ UUS 28.



autocrítica y al arrepentimiento. Cuando nos acercamos más a Jesucristo, en él nos acercamos más los unos a los otros. No se trata pues de debates sobre política eclesial ni de acuerdos, tampoco se trata de una especie de unión, sino de un camino que, partiendo de una comunión que ya existe pero que todavía es imperfecta, va hacia la comunión plena; de un crecimiento espiritual en la fe y en el amor; de un mutuo intercambio espiritual y de un mutuo enriquecimiento. La *oikoumene* es un proceso espiritual en el que no se persigue un regreso, sino un camino hacia adelante ¹⁴. Dicha unidad es en definitiva un don del Espíritu de Dios y de su guía. Por consiguiente la *oikoumene* no es una cuestión meramente académica o simplemente diplomática; tiene su alma y su corazón en el ecumenismo espiritual ¹⁵.

Es precisamente este aspecto del ecumenismo espiritual lo que nuestro Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos quiere resaltar en adelante. En efecto, sin esta alma, el ecumenismo se convierte en un activismo sin alma o en una cuestión académica de la que la mayoría de los fieles queda excluida; incapaces de comprender la trascendencia del diálogo ecuménico, estos se alejan del mismo, se vuelven indiferentes o lo rechazan, así que no se produce en el cuerpo de la Iglesia una verdadera recepción de los resultados. Al mismo tiempo, tenemos que ampliar el diálogo ecuménico y profundizar en él. En otras palabras, podemos ampliar el diálogo ecuménico sólo profundizando en el mismo. Podemos superar la presente crisis sólo a nivel espiritual.

III. El ecumenismo con las Iglesias Orientales

Tras estas breves consideraciones acerca de los fundamentos y del eje de la teología ecuménica, quisiera fijar la atención en la situación ecuménica concreta. En este sentido no podemos

¹⁴ J. RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Stuttgart-Munich 2000, 388 s.

¹⁵ UR 7 s; UUS 21.

limitarnos a las relaciones católicas-protestantes. En la *oikumene* tenemos que superar una unilateral «teología ecuménica orientada hacia Occidente» y extenderla a las Iglesias orientales.

Además de las Iglesias ortodoxas, las Iglesias orientales también incluyen a las Antiguas Iglesias de Oriente que se separaron de la que fue la Iglesia imperial desde los siglos IV y V (Coptos, Sirios, Armenios, Etíopes, Malankares). Nosotros los occidentales tenemos la sensación de que estas Iglesias sean arcaicas; se trata sin embargo de Iglesias vivas, profundamente arraigadas en la vida de sus respectivos pueblos y culturas. Asociándose al movimiento ecuménico, han podido superar su continuo aislamiento y ser así reintegradas en el conjunto de la cristiandad.

Las razones que subyacen a su separación, además de los motivos políticos, se sitúan en el marco del debate acerca de la formulación cristológica. Mientras que el Concilio de Calcedonia (451) declaró que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en unidad de persona, es decir una persona en dos naturalezas, dichas Iglesias adhirieron a la fórmula de Cirilo de Alejandría según la cual la única naturaleza divina se encarnó. Tras una intensa actividad preparatoria, que supuso una investigación histórica acerca de los dogmas ¹⁶, y unos debates conducidos por medio de la Fundación «Pro Oriente» de Viena ¹⁷, dicha controversia ha sido solucionada recientemente con las declaraciones bilaterales del Papa y de los Patriarcas respectivos ¹⁸. Se ha reconocido que al hablar de una persona y dos naturalezas, el punto de partida era una

¹⁶ Importantes contribuciones de A. GRILLMEIER, A. de HALLEUX, L. ABRAMOWSKI, etc.

¹⁷ Cf. *Wort und Wahrheit*, Ed./vol. 1/5, 1974/1989; *Chalzedon und die Folgen* (FS Bischof Mesrob Kikorian (Pro Oriente, vol. 14), Innsbruck/Viena 1992. D. WENDEBOURG, *Die eine Christenheit auf Erden*. Tübinga 2000, 116-146.

¹⁸ *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, publicado por H. MEYER, H.J. URBAN, L. VISHER. Vol. 1. Paderborn-Frankfurt a.M. 1983. 529-531 s; 541 s (con los Coptos); vol. 2 (1992) 571 s (con los Sirios); 575 (con los Coptos); 578 s (con la *Malankara Orthodox Syrian Church*); *Growth in Agreement*. Ed. J. GROS, H. MEYER, W. RUSH. Vol. 2, Ginebra 2000, 707-708 (con la Iglesia Apostólica Armenia); 711-712 (con la Iglesia Asiria de Oriente).

diferente concepción filosófica de la persona y de la naturaleza, pero con un mismo significado en lo que se refería al contenido mismo. Esta manera de entender ha permitido mantener la fe común en Jesucristo sin imponer al otro la propia fórmula respectiva. El resultado final ha sido la unidad en la diversidad de las formas de expresión.

Entretanto, también hemos empezado una segunda fase de diálogo con todas las Antiguas Iglesias de Oriente juntas. Hemos pasado de los problemas cristológicos al tema de la Iglesia como comunión. Esperamos que puedan darse otros pasos concretos y que en un futuro sea posible llegar a la plena comunión.

Con las Iglesias ortodoxas de tradición bizantina y eslava todavía no se ha alcanzado un acuerdo análogo al anterior. De todos modos, las excomuniones de 1054 —fecha que se ha convertido en el símbolo de la separación entre Oriente y Occidente— han sido borradas «de la conciencia de la Iglesia»¹⁹ en el último día del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965). El año 1054 es sin duda una fecha simbólica. El Oriente y el Occidente habían acogido de forma diferenciada el mensaje del Evangelio y habían desarrollado diferentes tradiciones²⁰, diferentes formas de cultura y de mentalidad. A pesar de dichas diferencias, todos vivían dentro de una única Iglesia. Pero ya a lo largo del primer milenio, Oriente y Occidente habían tenido una evolución diferente, con el resultado de que se entendían cada vez menos. Dicho extrañamiento fue la verdadera causa de la separación que se produjo en el segundo milenio²¹.

Hoy en día también, en cada encuentro con las Iglesias ortodoxas, podemos comprobar que somos muy cercanos los unos a los otros en la fe y en la vida sacramental, pero tenemos

¹⁹ *Tomos Agapis. Vatican – Phanar (1958 – 1970, Roma – Estambul 1971. Cf. J. RATZINGER, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054, en: Theologische Prinzipienlehre, Munich 1982, 214-239.*

²⁰ UR 14; 16.

²¹ Cf. Y. CONGAR, *Neuf cent ans après. Notes sur le schisme oriental*. París 1954.

dificultades para entendernos a nivel de cultura y de mentalidad. En Oriente, nos encontramos frente a una cultura altamente desarrollada —que sin embargo no ha experimentado ni la separación que se ha producido en Occidente entre Iglesia y Estado, ni la moderna Ilustración— una cultura marcada sobre todo por un periodo de entre cincuenta y setenta años de opresión comunista. Tras los cambios que se han producido a finales del siglo pasado, estas Iglesias son por primera vez libres, libres de los emperadores bizantinos, libres de los Otomanos, libres de los zares, y libres del sistema totalitario comunista; pero se enfrentan a un mundo completamente transformado, en el que en primer lugar tienen que encontrar su camino. Todo esto necesita tiempo y requiere paciencia.

Los tres documentos elaborados entre 1980 y 1993 por la «Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa en su conjunto» muestran una profunda comunión en la forma de entender la fe, la Iglesia y los sacramentos, sobre todo la eucaristía²². En esta línea, se han vuelto a establecer con las Iglesias hermanas, tanto las Iglesias ortodoxas como las Antiguas Iglesias de Oriente, importantes elementos de la antigua comunión eclesial, como por ejemplo: el intercambio de visitas y un regular intercambio de mensajes entre el Papa y los Patriarcas, contactos frecuentes entre las Iglesias locales y a nivel de monasterios. Este último aspecto resulta muy importante para las Iglesias orientales, caracterizadas por una fuerte connotación monástica.

La única cuestión teológica seriamente debatida entre nosotros y la Iglesia ortodoxa —a parte de la introducción del *Filioque* en el Credo (introducción que a nuestro modo de ver refleja una posición más complementaria que contra-

²² Con referencia al diálogo internacional: *Documents on Increasing Agreement*, vol. 2, 531-541; 542-553; 556(567); el Documento llamado de Balamand en : *Growth in Agreement*, a.a.O. 680-685. Diálogo bilateral: *Orthodoxy in Dialogue*. Ed. Bremer-J. Oeldemann-D. Stoltmann. Trier 1999. Para el importante diálogo en Estados Unidos: *The Quest for Unity*, Ed. J. Borelli y J.H. Erickson, Crestwood-Washington, 1996. Mientras tanto el diálogo en Estados Unidos ha podido finalizar un documento sobre la introducción del *Filioque*.



dictoria) ²³— es la cuestión del primado romano. Según han afirmado a menudo Papa Pablo VI y Papa Juan Pablo II, dicha cuestión representa el mayor obstáculo para los cristianos no católicos ²⁴.

Desde esta perspectiva, el Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Ut unum sint* (1995) ha invitado a iniciar un diálogo fraterno acerca del futuro ejercicio del primado ²⁵. ¡Se trata de un gesto bastante revolucionario para un Papa! Eso ha tenido una amplia resonancia. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha recogido las reacciones a la exhortación del Santo Padre y ha enviado una síntesis de las mismas a todas las Iglesias y las Comunidades eclesiales interesadas ²⁶. Como era lógico esperar, esta primera fase no ha resultado en un consenso; parecen sin embargo haberse instaurado una nueva atmósfera, un nuevo interés y una nueva apertura. Esperamos ahora emprender una segunda fase de diálogo. En el mes de mayo de 2003, el Pontificio Consejo convocó un simposio teológico sobre el ministerio petrino en el que participaron teólogos de las principales Iglesias ortodoxas; evidentemente el simposio no ha delineado una solución, pero se han registrado prometedoras aperturas, por una y otra parte. Por consiguiente, se ha expresado el acuerdo para continuar este tipo de diálogo a nivel académico.

Desafortunadamente, tras los cambios políticos que se han producido en la Europa Central y Oriental en los años 1989-1990, las relaciones con las Iglesias ortodoxas se han vuelto

²³ Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 246; Aclaración del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos: *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, Ciudad del Vaticano 1996; *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck-Viena 1998.

²⁴ PABLO VI, Discurso al Consejo Ecuménico de las Iglesias de Ginebra (12 de junio de 1964) en: *Insegnamenti* VII, 1 (1984); JUAN PABLO II, Discurso a la Plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, en: *Information Service*, N. 98 (1998) 118 ss; UUS 88.

²⁵ UUS 95.

²⁶ *Information Service* 2002/I-II, 29-42 (con una amplia bibliografía).

más difíciles. En Ucrania y en Rumania, las Iglesias orientales unidas a Roma, que habían sido violentamente oprimidas y perseguidas por los regímenes comunistas, han salido de las catacumbas y han vuelto a la vida pública. Algunas antiguas hostilidades acerca del proselitismo y el llamado «uniatismo» han vuelto a surgir, haciendo el diálogo más difícil y en ocasiones polémico. En la última sesión plenaria de la «Comisión mixta internacional para el Diálogo teológico» que tuvo lugar en Baltimore, en el año 2000, por desgracia no fue posible avanzar en lo que se refiere al espinoso problema del uniatismo. Además, después de dicho encuentro, no ha sido posible convocar una ulterior reunión de la Comisión. Han surgido problemas y dificultades sobre todo con la Iglesia ortodoxa mayoritaria, la Iglesia ortodoxa rusa, tras la transformación en diócesis de las cuatro administraciones apostólicas presentes en la Federación Rusa.

Esto no significa sin embargo que el diálogo haya entretanto llegado a un punto muerto. Mediante visitas personales y contactos fraternos, es decir mediante el llamado «diálogo de la caridad», hemos logrado mejorar las relaciones bilaterales con las Iglesias ortodoxas de Rumania, Serbia y Bulgaria. Se ha realizado un intercambio de delegaciones de alto nivel. En concreto, tras la histórica visita del Papa Juan Pablo II a Atenas en el año 2001, las relaciones con la Iglesia ortodoxa de Grecia, que habían sido hasta ese momento bastante frías, se volvieron más cordiales y se desarrollaron hasta el punto de realizar una colaboración más intensa. Un paso más en ese sentido se dio con la visita a Atenas de una Delegación de la Santa Sede y una visita a Roma de una Delegación del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Grecia, un intercambio que hubiera sido del todo inimaginable hace tan sólo dos años. Nuestras relaciones con Moscú muestran claros signos de distensión y de mejora. Tengo la sensación de que mientras tanto hemos logrado volver a empezar olvidando el pasado.

El principal problema teológico al que nos enfrentamos actualmente hace referencia a nuestra común y diferente

comprensión de la *communio (koinonia)*. En este tema tocamos el eje mismo de nuestra diferencia: por una parte, el ministerio petrino y una concepción universalista de la Iglesia y por otra, la concepción de la autocefalia de las Iglesias nacionales. Para superar esta divergencia es necesario por parte nuestra llegar a una re-interpretación y a una re-recepción del Concilio Vaticano I, que salvaguarde el don del ministerio petrino para la unidad y la libertad de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo la tradición oriental de las Iglesias *sui iuris* con su propia tradición teológica, espiritual y canónica sin caer en la trampa de Iglesias nacionales autocéfalas, a las que incluso los mismos teólogos ortodoxos consideran como una debilitación de la Ortodoxia actual. El antiguo problema de la unidad y de la legítima diversidad requiere una nueva solución. Aunque en el futuro nos enfrentemos a dificultades y problemas, tengo la impresión de que nos encontramos al principio de una nueva y prometedora etapa.

IV. El Ecumenismo con las Iglesias de tradición de la Reforma

Estoy convencido de que la mejora de nuestras relaciones ecuménicas con las Iglesias orientales es fundamental para la superación de las divisiones dentro de la cristiandad occidental. De hecho, desde su separación de Oriente, la cristiandad latina se ha desarrollado de forma unilateral; o por así decirlo ha respirado con un solo pulmón y se ha empobrecido. Dicho empobrecimiento ha sido, entre otras, una de las causas, de la grave crisis atravesada por la Iglesia en la tarda Edad Media, que condujo a la trágica división del siglo XVI.

Las consideraciones expuestas a continuación se limitan al diálogo con los Luteranos, que —al igual que el diálogo con la Comunión Anglicana— es el más desarrollado. A lo largo de las últimas décadas se han realizado muchos avances con la Federación Luterana Mundial a nivel internacional, regional y

local ²⁷. Tras una considerable investigación preparatoria ²⁸, en 1999 se firmó solemnemente la *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* ²⁹. Según afirmó con acierto el Papa, se trató de una piedra miliar, de un importante paso adelante, que sin embargo todavía no nos ha conducido al final del camino. Siguen en efecto existiendo ulteriores cuestiones sin resolver, también en lo que se refiere al tema de la justificación. No obstante, las Iglesias no tienen que alcanzar, punto por punto, un acuerdo sobre todas las cuestiones teológicas controvertidas. Si existe un acuerdo sustancial, no todos los tipos de diferencias son necesariamente «divisivas»; algunas de ellas pueden ser entendidas como complementarias más que contradictorias. En este sentido es suficiente un acuerdo diferenciado, una diversidad reconciliada, o como se quiera llamar ³⁰.

Algunos teólogos, especialmente protestantes, han manifestado su decepción frente a la *Declaración conjunta*. Ellos echan en falta consecuencias eclesiales concretas. A mi juicio, además de que en la *Declaración conjunta* se afirma muy claramente que la misma no pretende solucionar las cuestiones

²⁷ Nos limitamos a nombrar los documentos internacionales: con los Luteranos: *Il Vangelo e la Chiesa (Malta Report)* (1972); *L'Eucaristia* (1978); *Vie verso la Comunione* (1980); *All Under One Christ* (1980); *Il Ministero nella Chiesa* (1981); *Martin Lutero – Testimone di Gesù Cristo* (1983); *Facing Unity* (1984); *Chiesa e Giustificazione* (1994). Con los Reformados: *La Presenza di Cristo nella Chiesa e nel Mondo* (1977); Diálogos multilaterales: *Battesimo, Eucaristia e Ministero*, Declaraciones de acuerdo de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias (1982); *Confessare insieme l'unica fede. Una interpretazione ecumenica del Credo Apostolico come esso è conosciuto nella Professione di Fede di Nicea-Costantinopoli* (381).

²⁸ Especialmente: *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985; *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?* Ed. por K. Lehmann y W. Pannenberg, Friburgo i.Br.-Gotinga, 1986.

²⁹ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. Official Statement and Appendix. Frankfurt a. M. – Paderborn 1999.

³⁰ Cf. H. MEYER, *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, in *ibid: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenische Theologie*, vol. 1, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 101-119; K. LEHMANN, *Was für ein Konsens wurde erreicht?* En: *StdZ 124* (1999) 740-745; *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel von differenzierten Konsens*, ed. H. Wagner (*Quaestiones disputatae*, vol. 184). Friburgo i.Br. 2000.

eclesiológicas, dicha crítica es injustificada. La *Declaración conjunta* ha suscitado una nueva y más profunda dimensión e intensidad en las relaciones con nuestros hermanos luteranos, una dimensión que no tenemos con las demás denominaciones protestantes. En definitiva, todo esto nos permite dar al mundo un testimonio común sobre la esencia del Evangelio: Jesucristo y su significado salvífico, y esto no es poca cosa para nuestro mundo secularizado.

El «núcleo interior» que permanece actualmente está constituido por la cuestión de la Iglesia y por la cuestión del ministerio relacionada con la cuestión de la Iglesia. Dicho tema está incluido en el programa del diálogo. En el sentido de la Reforma, la Iglesia es «*creatura verbi*»³¹; se comprende principalmente a través de la proclamación de la Palabra y de la respuesta en la fe; es una asamblea de creyentes en la que el Evangelio se predica en su pureza y los sacramentos se suministran según el Evangelio³². Por lo tanto el centro de gravedad ya no reside en la Iglesia, sino en la comunidad que constituye «el punto central de referencia de las intuiciones básicas y de las estructuras mentales reformistas»³³. Por esta razón la estructura de las Iglesias de la tradición de la Reforma no es episcopal, sino comunitaria —sinodal y presbiteral; teológicamente, el episcopado es un ejercicio pastoral con la función de guía eclesial³⁴, un modo de entender que es incluso más marcado en las Iglesias reformadas con respecto a las Iglesias luteranas³⁵.

En cualquier caso, a lo largo de las dos últimas décadas se ha producido cierto cambio. El Documento de Lima sobre

³¹ M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), en: WA 6, 561.

³² CA Art. 7 e 8 (BSELK 61 s); *Schmalkaldische Artikel* III, 10: *Von den Kirchen* (BSELK 459 s); *Grosser Katechismus* Art. 3 (BSELK 653-658); *Heidelberger Katechismus*, 54. Question (*Confessional Texts and Church Orders*, ed. W. Niesel, 43 s); *Barmener Erklärung*, Art. 3 (ibid. 335 s).

³³ G. GLOEGE, Art. *Gemeinde*, en: RGG vol. 2,3. Edición 1958, 1329.

³⁴ *Fundamental CA* 28 (BSELK 120-134).

³⁵ Cf. JOHN CALVIN, *ibid.* 714-724, en el que CALVINO excluye al episcopado de su doctrina sobre los ministerios.

«Bautismo, Eucaristía y Ministerio» (1982) en el que la sucesión apostólica en el episcopado se considera «un signo, aunque no una garantía, de la continuidad y de la unidad de la Iglesia»³⁶, ha supuesto un avance. Contemporáneamente, en el marco de su diálogo con las Iglesias anglicanas, que representan a nivel ecuménico una importante posición intermedia³⁷, las Iglesias luteranas escandinavas y de Estados Unidos han hecho suya la cuestión del episcopado histórico³⁸. Las Iglesias luteranas de la Europa continental de la Comunidad de Leuenberg tienen una actitud diferente; para ambas, el orden episcopal y sinodal-presbiteral son legítimos dentro de una pluralidad de organizaciones y estructuras eclesiales³⁹.

Nos encontramos por lo tanto frente a dos enfoques diferentes: por una parte, un enfoque episcopal orientado universalmente y mayormente inspirado en la antigua tradición eclesial de los anglicanos y de algunas Iglesias luteranas y, por otra, un enfoque presbiteral mayormente centrado en la comunidad local. En el trasfondo de estas dos aproximaciones es posible identificar diferentes interpretaciones de la real intención de la Reforma. Los Reformadores ¿pretendían renovar la Iglesia universal de su época manteniendo una continuidad con su estructura fundamental, tal y como sugiere la Confesión de Augsburgo (1530)⁴⁰, o el desarrollo de un

³⁶ *Battesimo, Eucaristia e Ministero*, 38. Frankfurt-Paderborn 1982, 44.

³⁷ Sobre todo el último documento del ARCIC: *El don de la Autoridad – la Autoridad en la Iglesia III*, Londres-Toronto-Nueva York 1999.

³⁸ *The Porvoo Common Statement* (1992); *Called to Common Mission. An Agreement of Full Communion between the Episcopal Church of the USA and the Evangelical Lutheran Church in America* (1999); *Called to Full Communion. The Waterloo Declaration by the Anglican Church in Canada and the Evangelical Lutheran Church in Canada* (1999).

³⁹ *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberg Texts, 1), Frankfurt a.M. 1995, 34; 56-59. Dos Documentos alemanes más recientes siguen esta línea de Leuenberg: «Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis» (2001) y «Ökumene nach lutherischem Verständnis» (2004).

⁴⁰ Así hoy en día por ejemplo, W. PANNENBERG, *Reformation und Einheit der Kirche*, en: *Kirche und Ökumene*, Gotinga 2000, 173-185; *The Catholicity of the Reformation*. Ed. C.E. Braaten y R.W. Jenson, Grand Rapids/Mich. 1996; *The Ecumenical Future. Background for*, en: *One Body through the Cross: The Princeton*



nuevo tipo y paradigma de Iglesia era una consecuencia de su intención primaria? ¿Se trataba de un consenso fundamental o —según muchos afirman hoy en día— de una fundamental diferencia?⁴¹

Recibimos en la actualidad diversas señales por parte de nuestros hermanos y no nos resulta fácil distinguir, en términos eclesiológicos, la dirección hacia la cual estas se orientan. Sigue siendo necesaria una aclaración de las cuestiones eclesiológicas, especialmente acerca del ministerio ordenado, tanto a nivel ecuménico como dentro del mismo mundo protestante. Dicha cuestión está siendo examinada por la Comisión mixta internacional con los luteranos. También la Comisión Fe y Constitución ha iniciado un proceso de consulta acerca de la *Naturaleza y la Finalidad de la Iglesia*⁴² y esperamos que el estudio pueda progresar ulteriormente sobre la base del Documento de Lima sobre *Bautismo, Eucaristía e Ministerio* (1982).

Por desgracia, mientras que nos estamos comprometiendo para superar estas y otras diferencias tradicionales, se dan actualmente nuevos problemas en el campo ético, ámbito en el que se registraba anteriormente un consenso general. No se trata sólo de la ordenación de las mujeres, que Lutero rechazaba categóricamente. Hoy en día, el mundo protestante y anglicano está profundamente dividido sobre la cuestión de problemas éticos que se debaten en nuestra cultura occidental: el aborto, la homosexualidad, la eutanasia y otros. Todo esto genera una nueva divergencia que hace más difícil y en ocasiones incluso imposible ofrecer aquel testimonio común que el mundo tanto necesita.

Con respecto a la cuestión del ministerio eclesial y a la ética, existe una preocupación común a toda la teología reformada:

Proposal for Christian Unity. Ed. C.E. Braaten y R.W. Jenson, Grand Rapids/Mich. 2003.

⁴¹ *Grundkonsens – Grunddifferenz*, Ed. A. Birmelé y H. Meyer, Frankfurt a.M.-Paderborn 1992; H. MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Gotinga 1996, 159-162.

⁴² *The Nature and the Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. Faith and Order Paper 181 (1998).



la libertad cristiana. El famoso tratado de Lutero de 1520, una de sus principales publicaciones, «Sobre la libertad cristiana», adquiere una importancia nueva. Lutero ha sido a menudo entendido, pero aún más a menudo malentendido, como liberador del yugo del papado y de todas las constricciones institucionales, y por lo tanto como pionero de la libertad según su moderno significado liberal. Por esta razón, en lo que se refiere al diálogo con las Iglesias de tradición reformada, tras la aclaración sobre la Doctrina de la justificación, las cuestiones que siguen abiertas son principalmente aquellas relacionadas con la eclesiología. Pero la solución de las cuestiones eclesiológicas tiene que situarse en el más amplio contexto de cómo estas se relacionan con nuestra cultura moderna y post-moderna, y de cómo hay que entender la libertad cristiana comparada con la libertad liberal de Occidente.

V. La pneumatología como problema fundamental

Se objeta a menudo lo siguiente: ¿es posible que sólo a causa de la cuestión del ministerio eclesial —sacerdocio, episcopado, ministerio petrino— tengamos que vivir en Iglesias separadas y no podamos participar juntos en el Banquete del Señor? ¡Y sin embargo es precisamente así! Algunos teólogos de las Iglesias ortodoxas y de la tradición de la Reforma hacen hincapié en el hecho de que con respecto a la cuestión del ministerio está surgiendo una diferencia más marcada. Podremos progresar en el diálogo ecuménico sólo si logramos definir dicha diferencia de forma más precisa y no con la intención de consolidar la diversidad, sino para ser capaces de superarla mejor.

Para algunos filósofos ortodoxos la diferencia fundamental hace referencia al tema del *Filioque*, es decir la añadidura latina al Credo niceno-costantinopolitano de la Iglesia antigua. A primera vista, una tesis de este tipo parece extravagante. Pero según estos teólogos el *Filioque* tiene consecuencias concretas en el modo de entender la Iglesia. Ellos consideran que el



Filioque vincula por completo la eficacia del Espíritu Santo a la persona y a la obra de Jesucristo, y no deja espacio para la libertad del Espíritu; el *Filioque*, por así decirlo, vincularía completamente el Espíritu Santo a las instituciones establecidas por Cristo. De acuerdo con dicha interpretación, eso constituiría la raíz de la sumisión católica del carisma a la institución, de la libertad del individuo a la autoridad de la Iglesia, de lo profético a lo jurídico, del misticismo a la escolástica, del ministerio común al ministerio jerárquico, y finalmente la sumisión de la colegialidad episcopal al primado romano ⁴³. Un enfoque similar de cristomonismo unilateral no está justificado si consideramos la tradición católica en su conjunto, pero hay en él un significativo núcleo de verdad si consideramos la eclesiología de la posreforma, la cual, en efecto, a menudo era más bien una «jerarcología» ⁴⁴.

En ámbito protestante encontramos los mismos argumentos basados en premisas diferentes. Las Iglesias de la Reforma pertenecen indudablemente a la tradición latina y por lo general aceptan el *Filioque*; en contra de los entusiastas, éstas afirman energicamente que el Espíritu es el Espíritu de Jesucristo y que está vinculado a la Palabra y al Sacramento ⁴⁵. Pero para ellas también es una cuestión de soberanía de la Palabra de Dios en la Iglesia y por encima de la Iglesia, entendida como rechazo de un modo jurídico-institucional de considerarla. Por lo tanto ellas proclaman la libertad cristiana como libertad frente a la mediación de la Iglesia mediante las indulgencias y el sistema sacerdotal-sacramental en su conjunto. Esta libertad cristiana, que es un tema tan querido por los Reformadores, corresponde a la libertad de Dios y de su Espíritu.

⁴³ Esta es la posición de V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, París 1944. Dicha posición ha sido criticada por G. FLOROVSKY, *Christ and the Church, Suggestions and Comments*, en: *L'Église et les Églises*, tom. 2, Chevetogne 1955.

⁴⁴ Y. CONGAR, *Pneumatologie et «christomonism» dans la tradition latine*, en: *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Gembloux 1970, 41-64; *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1: *L'expérience de l'Esprit*, París 1979, 95-130; 207-217.

⁴⁵ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 191-198; R. FRIELING, *Amt, Laie – Pfarre – Priester – Bischof – Papst*, Gotinga 2002, 213 s.

El desarrollo en el ámbito de la Reforma de los movimientos revivalistas y pietistas y de las «Free churches» con su énfasis en la libertad del Espíritu —que constituye en parte una reacción a las Iglesias protestantes muy precozmente institucionalizadas y establecidas—, tiene en cierta medida una propia lógica histórica interna en las fundamentales decisiones de los Reformadores. Tras los varios movimientos de revival y las Iglesias libres clásicas (Metodistas, Bautistas, Mennonitas, Adventistas, Discípulos de Cristo, etc.), asistimos hoy en día a la aparición de fuertes movimientos carismáticos y pentecostales, que se están rápidamente difundiendo a escala mundial, mientras que las Iglesias protestantes clásicas disminuyen en el mundo entero. Por lo tanto la escena ecuménica está cambiando de forma dramática ⁴⁶.

Los pentecostales no siempre son fáciles compañeros de diálogo. Algunos de ellos son muy agresivos y proselitistas; estos provocan graves problemas a la Iglesia católica, especialmente en América Latina. Con otros hemos conseguido desarrollar un diálogo positivo y fundado en la confianza ⁴⁷. Ellos profesan con firmeza su fe trinitaria y cristológica y sus convicciones éticas. En una palabra, son cristianos serios, pero les falta una eclesiología desarrollada, especialmente una eclesiología universal, que trascienda las respectivas comunidades locales. El diálogo con estas comunidades y las cuestiones que ellas planteen tendrán gran importancia para el futuro del diálogo ecuménico ⁴⁸.

También el Concilio Vaticano II ha generado un nuevo florecimiento de la dimensión carismática de la Iglesia ⁴⁹. El

⁴⁶ W.J. HOLLENWEGER, *Pentecostalism*, Hendickson 1997; C.M. ROBECK, *Pentecostals and Ecumenism in a Pluralistic World*, en: *The Globalisation of Pentecostalism*, Oxford 1999.

⁴⁷ Para el diálogo católico-pentecostal : R. DEL COLLE, *The Holy Spirit and Christian Unity. A Case Study from Catholic/Pentecostal Dialogue*, en: P. Walter u.a., a.a.O. 290-305; C.M. Robeck, *The Challenge Pentecostalism Poses to the Quest for Ecclesial Unity*, en: *ibid.* 306.

⁴⁸ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 2, París 1980, 193-270.

⁴⁹ LG 4; 7; 12; 49; AA 3; AG 4; 29. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, París 1979, 227-235.

Concilio no habla sólo del efecto del Espíritu por medio de los Obispos ⁵⁰, sino también y sobre todo del *sensus fidelium* de todos los creyentes ⁵¹, del Espíritu que conduce a la verdad sólo mediante el trámite de toda la vida de la Iglesia ⁵². No se trata por lo tanto de una relación de sentido único, de arriba abajo, de los obispos a los sacerdotes ⁵³, es decir de una relación fieles-sacerdotes-obispos ⁵⁴, sino más bien de una relación mutua, edificada sobre la hermandad y la amistad.

Una consecuencia práctica de todo esto ha sido el movimiento carismático, mediante el cual el movimiento pentecostal se ha abierto camino dentro de la Iglesia católica. En cierto modo se puede incluso hablar de una «pentecostalización» de la Iglesia católica en muchas parroquias y congregaciones, reconocible por la forma en la que se celebra la liturgia. De todos modos, en contraposición con el movimiento pentecostal fuera del catolicismo, el movimiento carismático católico permanece dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia; por lo tanto este puede ejercer un efecto regenerador sobre la misma.

Un enfoque pneumatológico de este tipo puede ser integrado con facilidad en una renovada eclesiología de comunión, que a lo largo de las últimas décadas se ha convertido cada vez más en el término clave de los documentos ecuménicos de diálogo ⁵⁵. Su idea central y fundamental es la participación

⁵⁰ LG 21; 24 s; 27.

⁵¹ LG 12; 35.

⁵² DV 8.

⁵³ LG 28; PO 7; CD 16; 28.

⁵⁴ LG 37; PO 9; AA 25.

⁵⁵ En el ámbito de una amplia bibliografía pueden incluirse las siguientes contribuciones. De fundamental relevancia, L. HERTLING, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der Antike* (Miscelanea Historiae Pontificiae, vol. 7) Roma 1943. por parte luterana, W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlín 1954. Para una comparación bíblica: H. SEEMANN, J. HEINZ, P.C. BORI, K. KERTELGE *et al.* Para el periodo del Concilio: H. DE LUBACH, Y. CONGAR, J. HAMER, M.J. LE GUILLOU *et al.* Existe una vasta bibliografía tras el Concilio: A. GRILLMEIER, H. U. VON BALTHASAR, O. SAIER, J. RATZINGER, W. KASPER, J.M.R. TILLARD, M. KEHL, G. GRESHAKE, B. FORTE, J. HILBERATH *et al.* Importante, el volumen de mélanges ofrecido al Obispo P.W. SCHEELE, *Communio*

de todos los creyentes, por medio del Espíritu Santo, en la vida del Dios trinitario (1 Jn 1,3). El Espíritu Santo derrama sus dones con gran variedad (1 Cor 12). Esto implica muchas cuestiones de eclesiología, incluida la relación del sacerdocio común de todos los bautizados con el sacerdocio jerárquico, como también la relación del primado con las estructuras sinodales o conciliares dentro de la Iglesia; las relaciones entre obispos, sacerdotes y diáconos, entre los pastores y el conjunto del pueblo de Dios. Pero un enfoque de este tipo también abre muchas posibilidades de solución para estos problemas de manera menos estática y más dinámica.

La participación común en la vida del Dios trinitario indica que la Iglesia está edificada a imagen de la Santa Trinidad ⁵⁶. La doctrina de la Trinidad en su esencia es el corolario de la afirmación contenida en la primera Carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Dios es, en sí, pura relación de amor; sobre todo el Espíritu Santo es el amor hecho persona. De todo esto deriva una ontología relacional, que es fundamental para una renovada eclesiología de *communio*. Esta puede comprender el *ser* sólo como *ser* en términos de relación, como el hecho de concederse mutuamente un espacio, y como el hecho de habilitarse para las relaciones mutuas. De ello se origina una espiritualidad de *communio* sin la cual cualquier debate acerca de las estructuras de comunión sería vacío y sin alma ⁵⁷.

Por lo tanto la libertad donada por el Espíritu Santo no es una libertad individualista, sino una libertad en común, para los demás y con los demás; la libertad cristiana está esencialmente vinculada a la responsabilidad, y encuentra su cumplimiento en un amor desinteresado y en el servicio al otro. El Apóstol Pablo en su Carta exhorta así a los Gálatas: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Pero no toméis

Sanctorum (1998), y el volumen para el Arzobispo O. SAIER, *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (1992).

⁵⁶ LG 4; UR 3.

⁵⁷ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* (2001), 43.

de esa libertad pretexto para vivir según la carne; antes al contrario, servios unos a otros por amor» (Gal 5, 13).

En su tratado «Sobre la Libertad Cristiana», Lutero hace justamente suya esta idea, pero fue el famoso teólogo de Tübingen, Johann Adam Möhler, quien recogió espléndidamente el sentido eclesiológico de la cuestión en las siguientes palabras: «Ahora bien, dos extremos son posibles en la vida eclesiástica y los dos llevan por nombre egoísmo: que *cada uno* quiera serlo todo (alles), o que quiera serlo *uno solo*. En este último caso, el lazo de la unidad es tan estrecho y la caridad tan ardiente, que no es posible evitar el sofoco; en el primer caso, todo se disgrega tanto y se hace tan frío, que es inevitable helarse. Un egoísmo engendra al otro; pero lo cierto es que ni uno solo ni cada uno deben pretender serlo todo. Sólo todos pueden serlo todo y sólo la unidad de todos puede ser un todo (ein Ganzes). Tal es la idea de la Iglesia católica»⁵⁸.

Todo esto nos orienta hacia una Iglesia en la que las diferentes instancias y carismas colaboran interactuando abiertamente, en la que el magisterio, por ejemplo, tiene un papel inalienable e insustituible, pero de la que no quedan excluidos el sentido y el consenso de los fieles, el proceso de recepción, la función del magisterio de los teólogos y sobre todo el testimonio de la liturgia. En el marco de una interacción de este tipo, la libertad del Espíritu no opera por fuera, sino desde dentro y mediante la comunión eclesial que es, al mismo tiempo, institución y acontecimiento carismático siempre nuevo⁵⁹.

Una visión de este tipo mantendría todas las posiciones católicas esenciales acerca del ministerio y del magisterio; al mismo tiempo contestaría a las críticas formuladas por nuestros hermanos separados. En definitiva, esta visión nos reconduce al ecumenismo espiritual, puesto que nosotros no podemos «hacer» u «organizar» este tipo de comunión. La oración *Veni*

⁵⁸ J.A. MÖHLER, *Unity in the Church*, § 70.

⁵⁹ He demostrado en otra ocasión que una visión de este tipo se corresponde a aquella de la primera Escuela de Tubinga como en J.S. DREY y J.A. MÖHLER.

Creator Spiritus es la respuesta última sobre cómo hay que recoger la exhortación del único Espíritu a superar el escándalo de la división. Sólo en el Espíritu podemos operar para que se actualice la oración del Señor en la víspera de su muerte: *que todos sean uno* (Jn. 17, 21).

DISCURSO DE BIENVENIDA
DEL EXCMO. Y MAGNÍFICO
SR. RECTOR
D. JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ, S.J.



*Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Madrid,
Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio Apostólico en España,
Rvdmo. P. Vice-Gran Canciller de la Universidad,
Excmas. Autoridades Académicas,
Claustro de Profesores,
Alumnas y Alumnos,
Señoras y Señores.*



Acabamos de conferir el doctorado *honoris causa* por la Facultad de Teología de esta Universidad al Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Walter Kasper. No serán muchos los casos en los que la expresión *honoris causa* pueda ser tan adecuadamente usada. Hoy lo es, no tanto porque *honoris gratia* la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas honre al Cardenal Kasper reconociendo con el máximo homenaje que una Universidad puede tributar, su trayectoria teológica, pastoral y de servicio eclesial, cuanto porque esta Facultad de Teología, y la Universidad misma, se honran al honrar al nuevo doctor. Es éste un doctorado *honoris causa* en el que el doctorando, más que recibir el honor lo otorga y la Facultad, más que conferirlo lo recibe. Mi

primera palabra es, pues, una palabra de agradecida bienvenida a nuestro claustro de doctores al nuevo doctor.

Estamos celebrando este acto solemne cuando se cumplen 100 años —exactamente ayer— desde que el Papa S. Pio X, con el decreto *Praeclaris honoris argumentis* concedió al Seminario Pontificio de Comillas, una vez que se hubieron impartido en él todos los cursos de la carrera eclesiástica, la capacidad de otorgar grados académicos en Filosofía, Teología y Derecho Canónico, trasformándolo así en Universidad.

Con este doctorado queremos no sólo celebrar un pasado glorioso sino expresar también lo que las Facultades de Estudios Eclesiásticos vienen suponiendo y han de significar en el futuro de esta Universidad. En primer lugar, la apuesta y el compromiso de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid —y de la Compañía de Jesús— en favor de los Estudios Eclesiásticos. Contamos con sendas Facultades de Teología y Derecho Canónico, así como con la titulación de Filosofía (pura) integrada en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. No es momento de hacer el elenco de las debilidades y las oportunidades —y sus causas— que los estudios eclesiásticos tienen en nuestro país. Sólo quiero decir que hoy es el primer día del segundo centenario en el que la Universidad Pontificia Comillas se siente comprometida en la reflexión teológica, la creación de pensamiento filosófico, realizado por cristianos, y la atención cuidada al estudio de los Cánones, especialidad ésta que probablemente constituyó la aportación científica más significativa de la Universidad cuando desde sus aulas todavía podía oírse el murmullo del mar. Queremos realizar este compromiso desde la fidelidad al impulso fundacional que llevó a la Universidad a prestar este servicio no sólo a la iglesia española sino a las iglesias hermanas de Latinoamérica y Filipinas, servicio que, desde hace unos años, se extiende con mayor difusión cada vez a las iglesias de África.

Pero haber conferido el doctorado en Teología al Cardenal Kasper y, por tanto, haberle incorporado a nuestro claustro de doctores expresa, sin duda, algunos valores específicos que esta Facultad de Teología y los Estudios Eclesiásticos de la Univer-

sidad desean tener presentes en su labor teológica. No voy a reiterar con otra *laudatio* los valores del pensamiento teológico de nuestro nuevo doctor, que ya han sido puestos de manifiesto con competencia y solidez por el decano de la Facultad de Teología.

Pero hay dos aspectos de la labor del nuevo doctor que me gustaría subrayar como guía para nuestro trabajo teológico. Ante todo, la eclesialidad. La teología sólo es posible entendida como servicio a la comunidad cristiana y, por tanto, en comunión eclesial, abierta, transparente y sincera. Ésta ha sido tradicionalmente una de las notas de la teología pensada por los jesuitas y también de la teología enseñada en los cien años de existencia de nuestra Facultad. Así somos fieles al origen de esta Universidad, que siempre se ha señalado por su especial vinculación al Papa, quien la distingue con su patrocinio, al tiempo que la propia Universidad se honra con el título de Pontificia.

Además queremos ejercer esa eclesialidad desde la perspectiva del diálogo ecuménico. El Cardenal Kasper, cuya producción teológica se caracteriza por su amplitud y hondura, por su enraizamiento en la tradición patristica y su apertura al pensamiento ilustrado, es en la actualidad Presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. En la raíz de la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha de hallarse una actitud de diálogo. Y es precisamente la actitud de diálogo la nota más distintiva del tipo de reflexión teológica que desde esta Facultad de Teología queremos contribuir a construir. Ante todo, diálogo entre las diversas confesiones cristianas, que ha de arraigarse en el diálogo practicado entre los distintos grupos y sensibilidades internas a la misma Iglesia Católica. Ese diálogo ha de ampliarse también al diálogo con las grandes religiones actuales que se hacen presentes en la Unión Europea de modo cada vez más significativo y con otras visiones de la existencia, especialmente la que tiene que ver con la secularización, como recomendó la Congregación General 34.^a de la Compañía de Jesús al definir la misión de la Compañía en el momento actual.

Y sobre todo, diálogo con la filosofía, las humanidades contemporáneas y las ciencias en el marco de una Universidad Católica. Diálogo que ha de contribuir a la creación de un pensamiento, un modo de ser y de hacer, de entenderse y relacionarse los hombres, que permita hacer presente el anuncio evangélico y la salvación de Jesucristo en la cultura contemporánea, que es la nuestra. Diálogo que soñamos con la fecundidad necesaria para hacer posible a la fe, de la que la teología es servidora, hacerse operativa por la caridad y la justicia en la sociedad. Una sociedad —la nuestra— compleja en sus estructuras sociales y avanzada por su tecnología, pero, al tiempo, tan desigual y tan injusta en tantos aspectos. Este es el horizonte programático de nuestros Estudios Eclesiásticos para los que la trayectoria teológica y el servicio eclesial del Cardenal Kasper nos sirven de estímulo y ejemplo.

Quiero concluir con unas palabras de agradecimiento. En mi primer lugar, al Cardenal Kasper por haber aceptado este nombramiento y haber hecho hueco en su agenda y sus obligaciones para visitar España. Agradezco también la presencia aquí de todos ustedes que han querido acompañarnos en este acto y refrendar así la propuesta de la Junta de la Facultad de Teología y la decisión de la Junta de Gobierno de la Universidad. Especialmente agradezco su presencia al Sr. Cardenal Arzobispo de Madrid, al Sr. Nuncio Apostólico en España y al P. Vice-Gran Canciller de la Universidad. A todos ustedes muchas gracias por su compañía y su atención.

