

SANTIAGO MADRIGAL, S.J. *

EL ITINERARIO TEOLÓGICO DEL CARDENAL W. KASPER

El pasado 30 de marzo, el cardenal W. Kasper fue investido *doctor honoris causa* por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. El presente artículo quiere ser una prolongación del discurso de presentación y *laudatio* del cardenal pronunciado durante el acto académico. Retomo aquí los aspectos más sustanciales de aquel elogio del maestro cristiano con la intención de hacer una semblanza más detallada de su personalidad teológica y de su trayectoria intelectual, enriquecida con otros apuntes que entonces y en aras de la brevedad exigida debieron quedar en el tintero.

Desde las *memorias* de H. Küng podemos trazar provisionalmente el itinerario y periplo vital del cardenal Kasper. La primera vez que nuestro personaje aflora en los relatos biográficos del teólogo suizo, éste lo presenta como «mi asistente y más tarde colega en Tubinga»; esta alusión ocurre además en el marco de una reflexión sobre la doctrina de la justificación, evocando la firma de la llamada *Declaración conjunta* en Augsburgo, el 31 de octubre de 1999, rubricada por la Federación Lute-

* Decano y Profesor de la Facultad de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

rana Mundial y por la Iglesia católica-romana. En representación de ésta última, se hallaron presentes el cardenal Cassidy y W. Kasper, entonces Presidente y Secretario, respectivamente, del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos¹. Una primera aproximación a la figura del Cardenal W. Kasper debe comenzar estableciendo que estamos ante 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. Su producción filosófica y teológica es amplísima. Bastará un dato estadístico: para el periodo que transcurre entre 1960-1998 están inventariadas un total de 617 publicaciones².

Nuestra presentación de la singladura teológica de W. Kasper adopta un criterio estrictamente cronológico en su punto de partida, junto con esta convicción intelectual: el cardenal W. Kasper ha sido un buen maestro y pedagogo, porque ha tenido una buena escuela, la escuela católica de Tubinga. Siempre le han acompañado los principios formales de esta escuela, sus orientaciones básicas, su espíritu científico, su genio teológico, su espiritualidad y su catolicidad abierta al mundo, y de un modo especial en los tres escenarios por los que ha ido transcurriendo 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 despide de su diócesis y facultad para asumir en la Ciudad Eterna las más altas responsabilidades en el compromiso ecuménico de la Iglesia católica.

¹ Cf. H. KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid 2003, pp. 193-195.

² Este elenco reciente y actualizado, elaborado por J. Drumm y Ch. Hermes, puede verse en el volumen de homenaje editado por A. RUSSO y G. COFFELE, titulado *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper* (Edizioni Studium, Roma 2001), en las pp. 785-827. Prolongan el trabajo de J. DRUMM, «Bibliographie Walter Kasper 1960-1992», en: E. SCHOCKENHOFF-P. WALTER (eds.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (Festschrift W. Kasper zum 60. Geburtstag), Mainz 1993, 294-333.

1. EL TEÓLOGO DE LA ESCUELA CATÓLICA DE TUBINGA: EL LEMA «FE E HISTORIA»

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. La crónica biográfica de Küng vuelve a ofrecernos datos frescos y de primera mano: «Mi primer asistente en Tubinga es el doctorando, de la diócesis de Rottenburg, Walter Kasper, un suabo inteligente, amable y cooperador, al que no puedo exigir mucho trabajo porque tengo que compartirlo con mi colega de dogmática profesor Leo Scheffczyk (...) De todos modos, es para mí muy bueno que Kasper pueda hacerme algunas tareas auxiliares. Él es alumno del especialista en teología dogmática de Tubinga Geiselman, no ha hecho sus estudios de teología en Roma, pero está terminando su tesis doctoral sobre la doctrina de la tradición en la escuela romana»³.

Efectivamente, W. Kasper, que entre 1961 y 1964 trabajó como asistente de los profesores Leo Scheffczyk y Hans Küng, obtuvo el doctorado en Teología en Tubinga con un trabajo sobre *La doctrina de la Tradición en la Escuela Romana* (1961). 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 Alemania⁴. Allí fue decano entre 1969-1970. En 1970 se traslada de nuevo a la Universidad de Tubinga. 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.

³ H. KÜNG, *Libertad conquistada*, p. 321.

⁴ *Ib.*, p. 321: «El 16 de febrero de 1961 lo examino de teología fundamental para el doctorado; tres años más tarde pasa la habilitación ante nosotros y en 1964 es profesor ordinario de dogmática en Münster a propuesta mía. Más tarde, en 1970, también a propuesta mía, será colega mío en la misma disciplina en Tubinga».

Detengámonos un momento en ese primer escenario, el que traza su *alma mater*, para destacar su primera producción teológica y su modo de teologar, que se deja subsumir bajo este lema: *fe e historia*. En el prólogo de una de sus obras más celebradas, *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 presupuestos.

1.1. ECLESIALIDAD, CIENTIFICIDAD, APERTURA PRÁCTICA

La expresión «historia de salvación», acuñada por J. Ch. von Hoffmann († 1877), fue desarrollada en el ámbito protestante por O. Cullmann; en el ámbito católico recibió su espaldarazo en el Concilio Vaticano II. Esta noción, que refleja la dimensión histórica de la revelación de Dios, se ha generalizado y convertido en el eje de una teología «concreta e histórica». En esta longitud de onda se hallan las reflexiones de W. Kasper de los años setenta, que fueron recopiladas en su obra *Glaube und Geschichte*⁵. A la vista de su evolución post-conciliar, el acontecimiento más destacado de la teología católica del siglo XX ha sido la superación de la neoescolástica, con su ambiciosa pretensión de establecer las bases para una teología de la unidad que fuera atemporal y normativa para la Iglesia universal. Al hacer balance de su andadura teológica y de la situación en la que se encuentra la teología nuestro teólogo echaba por delante esta tesis: «La escuela católica de Tubinga y la confrontación que ésta mantuvo con el pensamiento moderno establecieron las bases que permitirían superar la miope perspectiva neoescolástica»⁶.

El marco rígido de aquella teología elaborada en forma de tesis se vio dinamitada desde dentro y desde fuera. A ello colaboró una comprensión de la teología como interpretación sistemática de la Sagrada Escritura, que recuperaba al mismo tiempo los tesoros de la patrística. Por otro lado, la necesidad de dar respuesta a los problemas de la paz, de la

⁵ Cf. W. KASPER, *Fe e historia*, Salamanca 1974, pp. 13-46.

⁶ «Situación y tareas actuales de la teología sistemática», en: W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 7-27; aquí: p. 7.

justicia y de la libertad humanas, así como los nuevos interrogantes éticos, obligaron a la teología a reelaborar el viejo problema naturaleza-gracia y a desarrollar una concepción integral de la salvación. La apertura ecuménica, el diálogo con las religiones no cristianas y la inculturación del cristianismo en ambientes no europeos abrieron nuevos horizontes y plantearon nuevos desafíos. El pluralismo de culturas, religiones, ideologías y ciencias resultaba irreductible a un común denominador. Ese pluralismo, correlato del mismo fenómeno de secularización, ha venido a infiltrarse también en la teología que ha dejado de presentar aquella monolítica unidad precedente: no se trata sólo del pluralismo interno de sus disciplinas y de sus métodos; existe también un pluralismo de teologías condicionado culturalmente: la africana, la asiática, la latinoamericana. Ante esta nueva situación se abren muchos interrogantes: ¿Cómo puede ser universal la teología al tiempo que respeta el ineludible pluralismo? ¿Cómo ser pluralista sin sucumbir al relativismo? ¿Cómo compaginar esa multiplicidad legítima y la unidad necesaria de la teología?

En esta coyuntura, W. Kasper, fiel a la tradición de la escuela católica de Tübinga, 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»⁷. De ahí la relevancia reverdecida de los tres principios constitutivos de la tradición de Tübinga antes citados. 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». En expresión sintética y lapidaria: «La teología sólo es posible en la *communio* de la Iglesia, en y bajo la norma de la *traditio* viva»⁸. 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.

A este principio de la referencia a la Iglesia se añade seguidamente el del carácter científico de la teología en consonancia con el programa de

⁷ *Ib.*, p. 13. Véase: M. SECKLER, «Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule», en: *Divinarum rerum notitia*, pp. 749-762.

⁸ *Ib.*, p. 14.

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). Es importante recordar que el verdadero objeto de la teología es la verdad de la autorrevelación del Dios plasmada en los testimonios de la fe de la Iglesia. De este principio depende que la teología sea verdaderamente *theo-logia*, que refleje la lógica interna de la fe, que muestre que la fe es una obediencia razonable a la verdad. 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, sino también en el eclesial y social. El lema «fe e historia» entraña esta responsabilidad. 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 adulador; la científicidad sin eclesialidad socava los cimientos mismos de la teología, dejándola sin suelo y sin objeto. Una teología que quiera ser meramente práxica corre el riesgo de convertirse en activismo; ahora bien, si la teología pierde su referencia a la praxis, no tiene entonces nada que decir. W. Kasper postulaba, en consecuencia, un enfoque teológico que ha denominado «modelo de la responsabilidad cristiana» y que presenta como un intento de lograr una síntesis entre esos dos esbozos un tanto contrapuestos en la teología actual: el enfoque teológico-creacional y el de la teología de la liberación⁹. Se trata de buscar una visión teológica que sepa integrar creación e historia, una concepción unitaria de la salvación y de la liberación. En definitiva, propone un paradigma teológico basado en una teología y cristología de la sabiduría. Sobre ello hemos de volver enseguida al analizar uno de los temas que con más fruición, deleite y profundidad ha tratado, la cuestión de Dios.

⁹ *Ib.*, p. 24.

De momento, dejemos sólo anticipada esta problemática con las apreciaciones que hacía sobre la constitución pastoral del Concilio Vaticano II a finales de los ochenta, años marcados por una indiferencia religiosa cada vez más extendida y por nuevos desafíos: «El tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en esta situación son los presupuestos humanos de la fe (*praebula fidei*) y los accesos a la fe. En último término, se trata de la cuestión de Dios. La constitución pastoral *Gaudium et spes* ha dicho cosas esenciales y nuevas al respecto. En conjunto, el interés del concilio se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio, se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el concilio Vaticano II plantea el desafío de ir más allá de los textos del concilio, siendo plenamente fieles a la tradición testimoniada por él, y, a la vista del ateísmo moderno, hacer una nueva exposición del mensaje de Jesucristo, el Dios uno y trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo»¹⁰. Dejamos así indicados dos grandes temas en su quehacer teológico: la mediación eclesial de la fe y el Dios de Jesucristo.

1.2. BUSCAD SIEMPRE SU ROSTRO (Ps 105,4)

A la vista de estas declaraciones no ha de extrañar que en su producción teológica sobresalgan, con un énfasis especial y con una atención preferente, como de amor primero, las publicaciones de carácter cristológico, si bien siempre a la luz de esta modulación típica de la fe cristiana: *uno de la Trinidad*. Desde el punto de vista epistemológico, para la forma del humano conocer, la Trinidad es una consecuencia de la cristología; ahí se halla el fundamento de la cristología «desde abajo», según la cual conocemos lo invisible en lo visible. Ahora bien, desde un punto de vista ontológico, en su realidad misma, la Trinidad es el requisito teológico de la cristología; y ahí se halla el cimiento permanente de la cristología «desde arriba».

El mejor exponente de esta vocación de enseñar a otros siendo intérprete de la Palabra de Dios siguen siendo esos dos libros clásicos: *Jesús, el Cristo* y *El Dios de Jesucristo*. Ambos han sido utilizados en cursos de teología en las áreas lingüísticas más diversas. Los estratos más

¹⁰ W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio», en: *Teología e Iglesia*, p. 414.

remotos del primero, dado a la imprenta en 1974, 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»¹¹. Partiendo del testimonio bíblico y siguiendo el hilo conductor de la tradición de la Iglesia, el teólogo de Tubinga ofrece una cristología dogmática, de enorme erudición y atenta a la problemática actual. 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.

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 tanteos¹². Esta reflexión debe adentrarse en esa disputa que desde la Ilustración vienen sosteniendo teísmo y ateísmo, que ha llevado a proclamar el eclipse de Dios (M. Buber) o la muerte de Dios (F. Nietzsche), porque 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 e incómoda: ¿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 cómo y dónde 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 las nuevas religiosidades. 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 nos indica que 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.

¹¹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, p. 14. Véase: J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988. N. MADONIA, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990. J. ZDENKO, *Christologie und Anthropologie: eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers*, Freiburg i. Br. 1992.

¹² Cf. W. KASPER, «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.

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 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 AT ni para el NT 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 AT 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. «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 AT 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 actual: «la pérdida de la dimensión sapiencial constituye propia-

mente 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»¹³. 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 el hombre y cuánto sufrimiento puede infligir a sus semejantes? La pregunta por el sufrimiento y la pregunta por Dios van tantas veces de la mano... Cuando la pregunta por Dios se plantea de manera concreta, a la vista del mal, del dolor y del sufrimiento, sólo puede ser respondida de forma cristológica, y en la clave de una *theologia crucis*. El bien supremo, hacia el que Dios ha ordenado todas las cosas, tiene un nombre: Jesucristo. Todo ha sido creado en él y para él (Col 1,16); en él serán recapituladas todas las cosas (Ef 1,10), de modo que él sea «todo en todos» (1 Cor 15,28). Uno de los méritos de la teología de la liberación consiste en haber establecido esta conexión entre el sufrimiento de Dios y los sufrimientos de los seres humanos¹⁴. Por eso, nos señala Kasper 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: «El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se hizo carne de modo que, siendo hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, el punto en el que convergen los deseos de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de sus inspiraciones (GS 45; cf. GS 10). 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.

¹³ *Ib.*, p. 320.

¹⁴ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986, pp. 187-192. Véase: R. RADLEBECK, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart, untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1989.

1.3. 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 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 alguien arraigado y cimentado en los principios fundamentales de la escuela católica de Tubinga: «el *factum* original (el acontecimiento de Cristo) posee una continuación objetiva en la Iglesia, en su liturgia y en toda su vida restante»¹⁵. Ciertamente 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*. En cualquier caso, es patente que en los últimos años de su intensa actividad como docente de teología dogmática en la Universidad de Tubinga se ha producido un importante desplazamiento de acentos en su obra hacia la reflexión eclesiológica en sus diversas implicaciones, que encuentra un prometedor anticipo en el trabajo de 1976 sobre la «Iglesia como sacramento del Espíritu»¹⁶.

Los años del posconcilio vienen siendo testigos de un acalorado debate acerca del Concilio, de una controversia en la que se refleja la dificultad del análisis de sus textos a la búsqueda de una fiel y correcta interpretación de sus 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. El Sínodo extraordinario de Obispos, celebrado en 1985, y donde W. Kasper actuó como secretario especial, marca un punto de inflexión con esa afirmación programática recogida en su Relación final: «La eclesiológica de comunión es una idea central en los do-

¹⁵ J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, p. 46.

¹⁶ «Kirche als Sakrament des Geistes», en: W. KASPER-G. SAUTIER (eds.), *Die Kirche-Ort des Geistes*, Freiburg i. Br. 1976, pp. 13-55. Cf. también: «Kirche-Werk des Heiligen Geistes», en: M. LUTZ-BACHMANN-B. SCHLEGELBERGER (eds.), *Krise und Erneuerung der Kirche*, Berlin-Hildesheim 1989, pp. 26-43.

cumentos del Concilio. Koinonía/comunión, fundadas en la Sagrada 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)¹⁷.

Por todos estos motivos se entiende que su atención se haya focalizado en el estudio de los textos del Vaticano II y en su recepción. Hay que referirse, entonces, a uno de esos trabajos emblemáticos recopilados en el libro *Teología e Iglesia* (1987), 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. 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, la oposición 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 coherente puesta en práctica del Concilio, Kasper proponía una serie de criterios hermenéuticos que sirvan para interpretar adecuadamente los textos conciliares: *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 se puede afirmar que ese trabajo que lleva por título «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea ecle-

¹⁷ Cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg im Br. 1986. Véase: G. COFFELE, «Walter Kasper e l'ecclesiologia eucaristica o di communio», en: *Divinarum rerum notitia*, pp. 763-782.

siológica directriz del Concilio Vaticano II», en el cual el Cardenal trataba de verificar qué es lo que este concepto aporta para una aplicación y recepción del último Concilio, apunta en último término en esta dirección: 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 intenciones¹⁸. En síntesis: *communio* es la idea que ha de guiar la renovación de las estructuras de la Iglesia. Sobre ello hemos de volver enseguida.

2. EL OBISPO DE ROTTENBURG-STUTTGART: *VERITATEM IN CARITATE*

El seguimiento de la trayectoria del cardenal Kasper nos obliga a adentrarnos y detenernos en un segundo escenario vital: 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 que, con ocasión de un homenaje a L. Scheffczyk, hacía unas reflexiones sobre el principio dogmático y daba una explicación de 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)»¹⁹.

¹⁸ Este trabajo y el anteriormente citado, pueden verse en *Teología e Iglesia*, pp. 376-400, 401-415. Cf. J. MORAWA, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt: zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt/M. 1996.

¹⁹ «Renovación del principio dogmático», en: *Teología e Iglesia*, p. 54. Una reflexión similar aparece en su trabajo titulado *La Iglesia, lugar de la verdad*, p. 375.

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

En el marco de este lema, *veritatem in caritate*, y a la luz de estas resonancias eclesiales, hay que referirse al debate que, a propósito de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares o locales, han venido sosteniendo y protagonizando desde hace algunos años W. Kasper y el cardenal J. Ratzinger. El hecho de que tanto el origen remoto de esta controversia como las posturas de sus dos contendientes hayan sido objeto de exposición, reflexiones y de comentarios, nos dispensa de una presentación pormenorizada y en detalle²⁰. Con todo, hemos de reconstruir sumariamente los datos más sustanciales del problema. El punto de partida y de referencia de este debate lo constituye el escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio notio*, «Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión», que lleva fe-

²⁰ En el libro de homenaje de P. WALTER, KL. KRÄMER, G. AUGUSTIN (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal W. Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien 2003, hay dos artículos que se refieren a este debate: M. KEHL, «Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen» (pp. 81-101), y K. McDONNELL, «Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate» (pp. 102-114). Una panorámica general puede verse en: K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches*: Theological Studies 63 (2002) 227-250.

cha de 15 de junio de 1992. El objetivo de este documento era salir al paso de todas aquellas tendencias que favorecen una desfiguración teológica y un empobrecimiento del concepto y misterio de la Iglesia. Desde sus primeros compases se reclama, en consecuencia, la búsqueda de un equilibrio e integración de la noción de *comunión* con las imágenes de «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo» y «sacramento».

Las afirmaciones más controvertidas se encuentran en el n. 9. Ahí se habla primeramente de la «mutua interioridad» entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares. A continuación se declara que «la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares», y, por tanto, la Iglesia universal «en su esencial misterio, es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular». Hay que recordar que esta tesis había sido formulada por el cardenal Ratzinger en una conferencia pronunciada en Brasil en 1990, en la que terminaba glosando la eclesiología narrativa del libro de los Hechos en esta clave: «La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal, que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia»²¹. El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sigue diciendo en el n. 9: «Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: *La Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*. Es evidente la naturaleza misteriosa de esta relación entre la Iglesia universal e Iglesias particulares, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana». En suma: el escrito de la Congregación completaba la afirmación conciliar (LG III,23), según la cual la Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales, con esta otra tesis de complemento: las Iglesias locales existen en y a partir de la Iglesia universal.

Estos serían los términos fundamentales del problema. Sobre esta última tesis llovieron numerosas críticas que motivaron una oficiosa clarificación aparecida (23 de junio de 1993) en *L'Osservatore Romano*. El principio de la anterioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales quedaba matizado de esta manera: «La Iglesia como totalidad no se diferencia de la comunión de las Iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas». Así las cosas, las ascuas de aquella polémica iban a ser reavivadas por el entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart. Con ocasión

²¹ *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992, p. 26.

de un libro de homenaje al obispo de Hildesheim, Josef Homeyer, Kasper publicó en 1999 un trabajo sobre la teología y praxis del ministerio episcopal en la actual situación de la Iglesia²². En este marco aborda el tema de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales o particulares y avisa acerca de los peligros de centralismo romano latentes en el documento de la Congregación del año 1992, sobre todo en la fórmula de «las Iglesias particulares en y a partir de la Iglesia», donde percibe una tendencia a identificar la realidad teológica «Iglesia universal» con la Iglesia empírica romana. La respuesta del Cardenal Ratzinger no se hizo esperar y tuvo como escenario el simposio sobre el Concilio Vaticano II organizado en Roma con ocasión del año jubilar. En su ponencia sobre la eclesiología de la constitución dogmática *Lumen gentium*, el Cardenal Prefecto defendió las afirmaciones del documento *Communione notio*, no ahorrando críticas hacia los teólogos que afirman la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares con una referencia crítica expresa hacia los planteamientos de Kasper, también allí presente. La réplica de Kasper se produjo casi de modo inmediato en un artículo publicado en la revista *Stimmen der Zeit* a comienzos del año 2000 con el título de «discusión amigable con la crítica del cardenal Ratzinger»²³. Ahí subrayaba la intención pastoral y no sistemática de su artículo sobre el ministerio episcopal. Volvía a señalar una serie de problemas prácticos con los que se enfrenta a diario el pastor de una Iglesia local, constatando la existencia de «tendencias centralistas». Kasper reivindica que la Iglesia es una realidad histórica. La reflexión teórica tiene a la vista problemas concretos de índole pastoral y ecuménica. En la primera dirección, W. Kasper señalaba una serie de urgencias pastorales que constata como obispo de una diócesis. Lo fundamental es la distancia creciente entre las normas marcadas para la Iglesia universal y la praxis concreta de la Iglesia en un lugar. Muchos fieles y presbíteros no comprenden regulaciones vigentes para la Iglesia universal que afectan a cuestiones morales, a la praxis sacramental o ecuménica, como son la admisión a la comunión de divorciados vueltos

²² «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.

²³ «Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger», *Stimmen de Zeit* 218 (2000) 793-804. El texto del cardenal RATZINGER, «L'eclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*», puede verse en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 66-81.

a casar o el ejercicio de la hospitalidad eucarística. Un obispo —dice— debe contar con un margen para la aplicación de leyes eclesiales universales. Podemos añadir: es obvio que los desafíos del futuro se multiplican para las Iglesias locales según los propios contextos culturales y locales. Si las Iglesias en Europa se enfrentan al reto de su condición de minoría cultural en una sociedad secularizada, o las Iglesias de América Latina se ven afectadas en su defensa de la dignidad de los pobres por la proliferación de las sectas, las Iglesias de Africa se preguntan por una identidad que supere los conflictos entre tribus y grupos étnicos rivales, o las Iglesias de la India buscan expresar su peculiaridad religiosa sin incurrir en el sincretismo en un contexto marcado por las urgencias del diálogo interreligioso. Es preciso señalar, por otro lado, que la noción de *communio* se ha convertido en idea directriz del movimiento ecuménico. La V Asamblea de Fe y Constitución celebrada en Santiago de Compostela (1993) ha examinado su capacidad para servir de ideal regulador de la unidad. Y allí revalidó su potencialidad ecuménica, ya que patrocina el modelo de una unidad no uniformadora, sino orientada hacia la *ecclesia una* en la diversidad reconciliada. La aportación de la Iglesia católica al movimiento ecuménico, si pretende ser «ecuménicamente» creíble, presupone que sea capaz de verificar y realizar de manera ejemplar en ella misma la relación entre Iglesia universal e Iglesia local, como una unidad en la diversidad y como pluralidad en la unidad. En otro caso no hará sino resucitar viejas desconfianzas y amargos recuerdos.

Sobre estas dimensiones ecuménicas de la idea de *communio* volveremos enseguida. El último trabajo publicado por W. Kasper como obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart llevaba por título «*Steuermann mitten im Sturm*»²⁴. En él ofrecía una visión y una interpretación del ministerio episcopal que toma como punto de referencia la doctrina de Santo Tomás. A propósito del Aquinate dice: «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 en medio de la tormenta, sino que es también el esposo de la Iglesia...». Esta imagen del timonel, de la Iglesia como una barca, evo-

²⁴ W. KASPER, «Steuermann mitten in Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin», *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 1-23. Cf. K. McDONNELL, «Walter Kasper on the Theology and Praxis of the Bishop's Office», *Theological Studies* 63 (2002) 711-729.

ca fácilmente aquella reflexión que el cardenal Suenens hacía a los pocos años de la clausura del Concilio Vaticano II, en una carta pastoral de Pentecostés de 1970, cuando se empezaban a sentir diversas reacciones algunas muy críticas respecto del esfuerzo conciliar. El cardenal de Malinas decía que el Concilio había operado la puesta a punto de una nave, pero no en dique seco, sino en alta mar, en plena tempestad del turbulento oleaje de la historia.

El 16 de marzo de 1999 el obispo 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.

3. EL CARDENAL KASPER Y LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

En realidad la tarea ecuménica tiene muy hondas raíces en la biografía de nuestro maestro, en su misma formación, en su actividad teológica, mucho antes de llegar a pisar la tribuna de este tercer escenario del dicasterio romano. Entre la bibliografía de la época de Tubinga no faltan los trabajos de índole ecuménica, como los estudios dedicados a la *Confessio Augustana*. En 1979 había sido 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 se alcanzaron importantes acuerdos sobre los tres problemas clásicos de la teología de controversia: bautismo, eucaristía, ministerio. Por aquel entonces escribía con entusiasmo acerca de estas declaraciones: «expresan un consenso fundamental y una convergencia tan amplia en cuestiones aún abiertas como antes apenas alguien se hubiera atrevido a pensar. Haber afirmado claramente y por primera vez este consenso fundamental y esta amplia convergencia representa ya en sí un acontecimiento ecuménico de primer orden. (...) Las tres declaraciones 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»²⁵.

Estas palabras, que entrañan algo de profético en cuanto que preannuncian una tarea futura que es la que ahora mismo le ocupa, han de ponerse en conexión con otro de los grandes teólogos de la escuela católica de Tubinga, Johann Adam Möhler (1796-1838). En las páginas del cardenal Kasper ha quedado consignada y reflejada 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 Evangelio²⁶.

En 1994, el obispo Kasper había sido nombrado co-presidente de la Comisión conjunta católico-romana y evangélico-luterana del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos. Merece la pena recordar los pasos más significativos y los resultados más señeros del trabajo ecuménico por aquellas calendas. En septiembre de 1993 se había ultimado el documento *Iglesia y justificación. La comprensión de la Iglesia a la luz de la justificación*; este texto vio la luz al año siguiente. Pero echemos la vista un poco más atrás. Este texto clausuraba la tercera fase del diálogo internacional católico-luterano, que había comenzado en 1967, y cuya primera fase se cerró con la llamada relación del Malta «El Evangelio y la Iglesia» (1972). Aquel acuerdo básico y fundamental para el diálogo ulterior encontró su prolongación en la segunda fase, que transcurre entre 1973 y 1984, dando como mejores frutos una importante serie de documentos de contenido más específico: «La Cena del Señor» (1978), «El ministerio espiritual en la Iglesia» (1981), «Martín Lutero, testigo de Jesucristo» (1983), «Ante la unidad: modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica» (1984). Durante la tercera fase, que se abre en marzo de 1986 y se clausura con el importante texto

²⁵ W. KASPER, «Rückkehr zu den klassischen Fragen ökumenischer Theologie», *Una Sancta* 37 (1982) 10.

²⁶ *Renovación del principio dogmático*, pp. 49-50.

ya indicado, se abordó un tema recurrente y lleno de ramificaciones: la relación entre Iglesia y justificación, que plantea muy a fondo la manera de entender la función sacramental de la Iglesia en el plan salvífico de Dios. El tema de la justificación en sí misma y el de su relación con la Iglesia han sido cuestiones discutidas entre luteranos y católicos desde la época de la Reforma. Los documentos y las comisiones de trabajo han ido subrayando y poniendo de manifiesto, desde la relación de Malta, que existía un amplio consenso sobre la doctrina de la justificación. Así las cosas, en 1987, W. Kasper podía hacer esta valoración: la doctrina de la justificación no constituye ya un punto de separación eclesial, sino que la cuestión central es, más bien, el modo según el cual «el acontecimiento de la justificación funciona como principio hermenéutico y como medida crítica de la fe cristiana en su conjunto»²⁷. En consecuencia, el acuerdo de fondo sobre la justificación debe poder ser verificado también en el terreno eclesiológico. Esta pregunta, que sirve de telón de fondo al documento sobre la *Iglesia y la justificación*, sigue siendo la pregunta más decisiva para el avance real del ecumenismo teológico. Todos estos trabajos y disquisiciones han preparado y abonado el terreno para la firma de los acuerdos y de la *Declaración conjunta* acerca de la doctrina de la justificación, el 31 de octubre de 1999, a la que hemos aludido al comienzo de estas páginas.

El Cardenal Kasper sigue trabajando a favor de una diversidad reconciliada en la unidad, que aspira a la supresión progresiva de viejos anatemas y de reproches recíprocos. Ya hemos indicado que la concepción eclesiológica del Cardenal Kasper 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 eclesiológica 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. Porque 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. Sin duda alguna, en el horizonte del movimiento ecu-

²⁷ W. KASPER, «Grundkonsens und Kirchengemeinschaft», *Theologische Quartalschrift* 167 (1987) 161-181; aquí: 170.

ménico se ha perfilado como un reto y un objetivo la realización del principio bíblico de *koinonía/communio*: ¿hacia dónde nos orienta este ideal y regulador? ¿Cuál debe ser la aportación específica de la Iglesia católica y de las otras Iglesias a ese horizonte de la futura unidad? Ciertamente —así lo reconocía el cardenal Kasper en el informe que en noviembre de 2001 presentó en la sesión plenaria de su dicasterio—, no deja de ser sorprendente la convergencia que se ha producido en los diálogos ecuménicos en torno a la noción de «comunidad». De todos modos, un examen de esta categoría no puede pasar por alto el hecho de que las diversas ecclesiologías (ortodoxa, reformada, católica) interpretan este modelo de comunión-unidad bajo distintas perspectivas²⁸.

Lo recordaba hace algunos años ese compañero de camino del movimiento ecuménico que es Juan Zizioulas, cuando reconocía los méritos del Vaticano II y algunas de sus carencias: «No soy un experto en la teología del Concilio, pero creo que una de las direcciones hacia donde ha apuntado puede ser particularmente importante: la introducción de la noción de comunión en ecclesiología. Esto, combinado con el redescubrimiento de la importancia del *λαός* de Dios y de la Iglesia local, puede ayudar incluso a los ortodoxos a ser fieles a su identidad. Pero se ha de hacer mucho más, porque el Vaticano II no ha completado su tarea. Lo que a un ortodoxo que comparte las perspectivas de esta exposición le gustaría que se hiciese —quizás por un Vaticano III— es sacar las conclusiones ontológicas de la noción de comunión. Necesitamos una ontología de la comunión. Necesitamos que la comunión condicione el ser mismo de la Iglesia, no su bienestar, sino su ser. A nivel teológico esto supondría conceder un papel constitutivo a la pneumatología, no uno dependiente de la cristología. Esto no lo ha hecho el Vaticano II, pero su noción de comunión lo puede hacer. Quizás esto transformará las instituciones eclesiales automáticamente. Suprimiré cualquier estructura piramidal que aún pueda quedar en la Iglesia. Incluso puede hacer que la piedra de toque de la unidad de la Iglesia, el ministerio del papa, se vea de manera más positiva. Todo esto y quizás mucho más depende de una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología en la ecclesiología»²⁹.

El Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos nos ha marcado, por su parte, un itinerario y una hoja de ruta con esta sentencia programática: «El objetivo del ecumenis-

²⁸ Puede verse el texto en: *Il Regno* XLVII, n. 897 (15-II-2002), pp. 132-141.

²⁹ I. D. ZIZIOULAS, «Cristo, el Espíritu y la Iglesia», en: *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003, p. 155.

mo es la unidad visible, la plena comunión de las Iglesias, que no es una Iglesia de la unidad uniforme, sino que abre espacio para la legítima pluralidad de los dones del Espíritu, de las tradiciones, de las espiritualidades y de las culturas»³⁰. Confesamos un solo Dios, un solo Señor Jesucristo, un Espíritu, un bautismo, una Iglesia (Ef 4,4-6). En consecuencia, el empeño 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).

4. CONCLUSIÓN: ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO

Quisiera evocar para concluir, un fragmento, una pequeña tesela de ese amplísimo mosaico de la literatura patristica, que recapitula bien el sentido último de estas páginas. 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 de su maestro Orígenes. En una reciente edición ha sido puesto bajo esta rúbrica: «elogio del maestro cristiano»³¹. En esta longitud de onda, lo primero que se puede decir de W. Kasper, con palabras del Taumaturgo, es que además de una buena escuela ha frecuentado a un gran pedagogo: «El Maestro de piedad, el Logos salvador, que en verdad visita a muchos y los perfecciona»³².

Nuestro reconocimiento se dirige a un maestro 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, representa a una Iglesia que mira de cerca al mundo y al ser humano, que desea ponerse solidariamente al lado de los seres humanos, para compartir sus alegrías y penas, y hacerse presente allí donde se

³⁰ W. KASPER, «Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene», *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 651-661; aquí: 652. Esta dimensión de la personalidad del cardenal W. Kasper ha sido puesta de manifiesto en: P. WALTER, KL. KRÄMER, G. AUGUSTIN (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Cardinal W. Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien 2003.

³¹ GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes*, Introducción, traducción y notas de M. Merino, Madrid 1990.

³² GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano*, p. 118.

despliega su vida, sobre todo la de los más pobres y necesitados. 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 salvación³³. Este fue el tema de su aportación al libro de homenaje dedicado a K. Rahner (1984).

Al honrar la memoria de K. Rahner, uno de los teólogos inspiradores del Vaticano II, la sabiduría de la docencia del 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 otro lado, este elogio del maestro cristiano quisiera acoger como encargo aquella triple tarea que W. Kasper de forma clarividente ha asignado a la teología en la Iglesia: en primer término, que la teología sirva a la humanización del ejercicio de la fe y de la vida eclesiástica; 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»

³³ Cf. E. KLINGER-K. WITTSTADT (dirs.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Festschrift für K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1984, pp. 221-239.

—escribió W. Kasper hace algunos años, analizando la situación y las tareas de la teología sistemática³⁴—. Basta, empero, que estos largos años de docencia ejercida en la forma del *magisterium cathedrae magistralis* y del *magisterium cathedrae pastoralis*, según la famosa distinción de Tomás de Aquino, 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 felices³⁵. Algo así se desprende también y se percibe en la andadura vital y en el itinerario teológico del cardenal Kasper.

³⁴ «Situación y tareas actuales de la teología sistemática», en: *Teología e Iglesia*, p. 9.

³⁵ *Elogio del maestro cristiano*, p. 125.