UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Católica Argentina

Duhau, Juan Bautista

La relación orgánica entre la institución y los carismas en la Iglesia-comunión

Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática
Facultad de Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

DUHAU, Juan Bautista. *La relación orgánica entre la institución y los carismas en la Iglesia-comunión* (Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2014. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/relacion-organica-institucion-carismas.pdf [Fecha de Consulta:.....]

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

La relación orgánica entre la institución y los carismas en la Iglesia-comunión

Disertación escrita para la
Licenciatura especializada en
Teología Dogmática

Alumno: Juan Bautista DUHAU
Matrícula Nº 101.648
Director: P. Dr. fray Jorge SCAMPINI

Buenos Aires, octubre de 2014

Vadarkablar [Juan Gelmán]

es frecuente que un hombre se detenga a pensar en su polvo
al que seguramente llevará tu claridad o el ejercicio de tu claridad
y se verá diseminado en el agua en el aire en la abeja en el sol
con gestos parecidos a tu doble persona
es frecuente que un hombre se revise la frente hallándote debajo
encendida apagada es frecuente
que sucedan estas cosas mi dios
con un hombre que será destruido
y no te arrancarán de su sed.

El trabajo de esta investigación como «ejercicio de la claridad» ha sido una de las formas de sostenerme arraigado a la «sed» de Dios. Frecuentemente «me detengo a pensar» en mi pequeñez y me «reviso la frente» hasta encontrar la presencia de Dios que me acompaña en el camino.

Esta compañía de Dios se ha expresado y se expresa en la cercanía de muchos hermanos y hermanas, le agradezco a Dios su compañía.

Bendigo a Dios por el regalo de mi familia que ha puesto en mí, en mis raíces más profundas, la sed que me ha lanzado a buscar.

Bendigo la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, impulsando y conduciendo al P. Ricardo, en la gestación y el desarrollo del Movimiento de la Palabra de Dios. Su sed de llevar la Palabra de Dios a todos los hombres me ha ofrecido un cauce donde mi sed encuentra su posibilidad de plenitud.

Agradezco al Señor de la historia por hacer del Movimiento y de Nazaret, Familia de Dios, raíz firme que me asegura «no ser arrancado de mi sed de Dios».

Por último, quiero agradecer al P. Jorge Scampini por su dedicada tarea y colaboración para que este «ejercicio de la claridad» sea realmente claro y responda a los objetivos que me propuse al iniciarlo.

Contenido

Contenido ..... **iii**

Siglas y Abreviaturas ..... **vi**

Introducción **1**

Capítulo I **6**

La institución y los carismas **6**

Presupuestos terminológicos y bíblicos **6**

1.1 Clarificación terminológica *6*

1.1.1 Institución 6

1.1.2 Estructura 10

1.1.3 Jerarquía 12

1.1.4 Ministerio 13

1.1.5 Carisma 14

1.1.6 Conclusiones de la clarificación terminológica 16

1.2 Raigambres neotestamentarias y evolución histórica de los conceptos «ministerio» y «carisma» *17*

1.2.1 Raigambres neotestamentarias y evolución histórica del término «ministerio» 17

1.2.1.1 El término «ministerio» en el Nuevo Testamento 17

1.2.1.2 Evolución histórica del término «ministerio» 19

1.2.2 Raigambres neotestamentarias y evolución histórica del término «carisma» 23

1.2.2.1 El término «carisma» en el Nuevo Testamento 23

1.2.2.2 Los carismas en 1 Co 12-14 25

1.2.2.3 Teología de los carismas en la historia de la Iglesia 32

1.3 Recapitulación *36*

Capítulo II **40**

La nueva mirada sobre la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano II **40**

2.1 La Iglesia, Pueblo de Dios *40*

2.2 El servicio de los apóstoles en el seno del Pueblo de Dios *45*

2.3 La acción del Espíritu Santo en la Iglesia *48*

2.3.1 Los carismas a partir del Concilio Vaticano II 50

2.3.2 Los carismas en la vida consagrada y en el fenómeno asociativo de los fieles 57

2.4 La relación entre la institución y los carismas en el magisterio del inmediato post-concilio *60*

2.4.1 La Iglesia como sociedad orgánica en el pensamiento de Pablo VI 60

2.4.2 Las «relaciones mutuas» entre el servicio de los obispos y la vida religiosa 62

2.5 Recapitulación *66*

Capítulo III **71**

La relación entre la institución y los carismas en diversos autores contemporáneos **71**

3.1 La relación entre la institución y los carismas *71*

3.2 Hans Küng *72*

3.2.1 La estructura carismática de la Iglesia 72

3.2.2 Análisis del aporte de Hans Küng al tema 84

3.3 Juan Antonio Estrada Díaz *86*

3.3.1 La iglesia:¿institución o carisma?. 86

3.3.2 Valoración del aporte de Juan Antonio Estrada 93

3.4 Medard Kehl *95*

3.4.1 La Iglesia como institución 95

3.4.2 Aportes del autor a nuestra investigación 103

3.5 Pedro Rodríguez *104*

3.5.1 La estructura fundamental de la Iglesia 105

3.5.2 Apreciación del aporte del autor 112

3.6 Recapitulación *113*

Capítulo IV **118**

La propuesta del magisterio post-conciliar sobre la relación entre la institución y los carismas **118**

4.1 En la Iglesia Comunión *118*

4.2 El pensamiento de Juan Pablo II *122*

4.2.1 Carismas y vida consagrada 122

4.2.2 La relación carisma-institución frente al surgimiento de los carismas laicales 126

4.2.3 La co-esencialidad entre la institución y los carismas 127

4.3 Los pronunciamientos del entonces Cardenal Ratzinger y luego Benedicto XVI 129

4.3.1 El lugar teológico de los movimientos en la Iglesia 129

4.3.2 Caridad pastoral en la recepción de los nuevos carismas 135

4.4 Francisco y la renovación de las estructuras 138

4.5 Las reflexiones de los obispos en los seminarios de estudios organizados por el Pontificio Consejo para los Laicos….. 139

4.6 Recapitulación 141

Conclusiones 145

a) Una nueva oleada carismática 147

b) ¿Carisma-institución o carisma-ministerio? ¿Cuál es la expresión que explica mejor la relación? ... 150

c) La Iglesia, un cuerpo vivo 151

d) Un sano ejercicio del ministerio episcopal y presbiteral en la Iglesia-comunión..... 154

e) Madurez eclesial de los carismas 155

f) Carisma-ministerio: una discusión teórica y una cuestión pastoral..... 156

Bibliografía……I-XIV

Siglas y Abreviaturas

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

AA CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem.*

AG CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes.*

AT Antiguo Testamento

BAC Biblioteca de Autores Cristianos

CDC Código de Derecho Canónico

ChL JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici,* 30 de diciembre de 1988.

DENT BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento,* Salamanca, Sígueme, 1998.

DGDC OTADUY, Javier; VIANA, Antonio; SEDANO, Joaquín (dirs.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona, Thomson-Reuters Aranzadi, 2012.

DoV JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, 18 de mayo de 1986.

DTNT COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Edición preparada por M. SALA, A. HERRERA, Salamanca, Sígueme, 1998.

EG FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium,* 24 de noviembre de 2013.

EN PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi,* 8 de diciembre de 1975.

ES PABLO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964.

EST ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio, *La Iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984.

ET	PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio*, 29 de junio de 1971.
EV	*Enchiridion Vaticanum*, Bologna, EDB, vol. 1-22, 1981-2006.
IC	VANHOYE, Albert, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011.
KU	KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1984[5].
LG	CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*.
MR	SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES – SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Mutuae Relationes. Criterios pastorales sobre relaciones entre Obispos y Religiosos en la Iglesia,* 14 de mayo de 1978.
NT	Nuevo Testamento
PB	PABLO VI, Exhortación Apostólica *Paterna cum benevolentia*, 8 de diciembre de 1974.
PDV	JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Dabo Vobis,* 25 de marzo de 1992.
PG	JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Gregis*, 16 de octubre de 2003.
PO	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis.*
RAT	RATZINGER, Joseph, ―Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", *Communio* 20 (1999) 87-108.
RSPhTH	*Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*
TMA	JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 10 de noviembre de 1994.
TWNT	KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard, (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament,* Grand Rapids, Eerdmans, 1968.
VC	JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Vita Consecrata,* 25 de marzo de 1996.

Introducción

En el desarrollo histórico de la Iglesia es posible contemplar el surgimiento de variadas formas de vivir la fe común que hace de la comunidad eclesial una pero al mismo tiempo múltiple en los modos de expresar el seguimiento de Jesús. Se trata de una multiplicidad que hace más compleja la realidad y que muchas veces es experimentada como una complicación que afecta la identidad de la misma Iglesia.

La experiencia personal de camino eclesial me ha significado la posibilidad de participar y contemplar la riqueza de la diversidad de carismas en el seno de una iglesia local y también las tensiones que se producían en la búsqueda de un camino común. La participación en diversidad de instituciones, de grupos laicales y de instancias institucionales de la iglesia local ha sido una de las fuentes del aprecio por la diversidad carismática en la Iglesia y también ha generado una preocupación por encontrar caminos para vivir esta rica pluralidad como «una Iglesia» que camina anunciando el Evangelio en medio del mundo desde el testimonio de la unidad.

Esta vivencia personal permaneció al comenzar a recorrer un proceso de formación en un movimiento eclesial surgido en Argentina en la segunda mitad del siglo XX, el Movimiento de la Palabra de Dios.

La inserción plena en un carisma comunitario surgido alrededor del Concilio Vaticano II y el crecimiento en la capacidad de reflexión personal contribuyeron a observar con mayor profundidad y a buscar dar razones de los problemas que surgen cuando una nueva realidad eclesial se inserta en la iglesia local o particular.

Lo que surgía como una experiencia personal que buscaba ser pensada era constatada como una realidad que se repetía, con diversidad de resultados positivos y negativos, en distintos lugares de la

Iglesia y en referencia a distintos carismas, especialmente en aquellos que muestran una identidad primordialmente laical.

La tensión entre la necesidad de organizar las iniciativas pastorales por parte de las instancias institucionales, generalmente confiada al servicio de los presbíteros o del obispo, y los variados impulsos surgidos desde dentro de las instancias institucionales por parte del laicado o desde las distintas realidades carismáticas, aún más definidamente laicales, se presentaba como un escollo para el testimonio de la armonía eclesial o para el surgimiento de un camino de nueva evangelización lleno de vitalidad y de ardor. La tan deseada novedad de ardor, de métodos y de expresión para la evangelización quedaba muchas veces en palabras huecas por los temores a dar cabida a lo «nuevo», lo «disruptivo» que traían las nuevas iniciativas por parte del laicado.

En ese sentido, las expresiones de Juan Pablo II a los movimientos en ocasión de la celebración de Pentecostés de 1998[1], y la conferencia del entonces Cardenal Ratzinger sobre ―Los Movimientos eclesiales y su lugar teológico",[2] me permitieron avisorar que la temática estaba presente también en la Iglesia universal y era fuente de reflexión en el magisterio eclesial.

Al comenzar los estudios de la Licenciatura en Teología fue manifiesta la posibilidad de hacer de esta etapa de formación académica una oportunidad de profundizar en la reflexión teológica sobre la temática de la relación carisma – institución para clarificar los fundamentos eclesiológicos de esta relación, no exenta de conflictos, pero también plena de vida que ha enriquecido a la Iglesia a lo largo de su historia.

Uno de los motivos de la profundización en la temática es poder conocer los fundamentos eclesiológicos para la relación carisma – institución con el objetivo de poder dar razones desde la reflexión teológica, más específicamente eclesiológica, a la realidad pastoral concreta de la inserción de los carismas en las iglesias locales.

La delimitación del objeto de estudio

---

[1] Cf. JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II durante el Encuentro con los Movimientos Eclesiales* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1998 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/may/documents/hf_jp-Ii_spe_19980530_riflessioni_sp.html> [Consulta: 02/04/13].

[2] Cf. J. RATZINGER, ―Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", *Communio* 20 (1999) 87-108.

El surgimiento de nuevas realidades, consideradas como carismáticas, en el seno de la Iglesia en el transcurso del siglo XX[3] y, a partir del Concilio Vaticano II con mayor vigor,[4] de los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades,[5] actualizó la reflexión siempre vigente sobre la relación existente entre las formas estables y estructurales de la Iglesia y las nuevas realidades carismáticas.

---

[3] Con anterioridad al Concilio surgen, por ejemplo: Obra de Schönstatt (1914), Foyers de Charité (1936); Équipes de Notre-Dame (1937), Cursillos de Cristiandad (1940-1950), Regnum Christi (1941), Focolares (1943), Luz y Vida (1950-1960), Movimiento Oasis (1950), Comunión y Liberación (1954). Cf. M. GONZÁLEZ MUÑANA, *Los nuevos movimientos eclesiales*, Madrid, San Pablo, 2001, 41-43.

[4] Con posterioridad o simultáneamente al Concilio nacen, por ejemplo: Camino Neocatecumal (1960-1970), Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (1962), Comunidades del Arca (1964), Comunidad de San Egidio (1968); Comunidad Católica Shalom (1982), entre otras. Cf. Ibid., 44-45.

[5] Alcanzar una definición de estas nuevas realidades es una tarea compleja, ya que se presentan con modos muy diversos, presentan distintos fines y se encuentran conformados por diversos tipos de fieles. Una definición sencilla es la utilizada por Mons. Dominique Rey al señalar que por «nuevas realidades eclesiales» entiende ―comunidades o movimientos nacidos después del Concilio Vaticano II y reconocidos por la Iglesia, provistos de estatutos aprobados por la autoridad competente. Desde el punto de vista canónico su fisonomía es diferente, según su propuesta de vida y apostolado: asociaciones de fieles, asociaciones clericales, institutos de vida consagrada, congregaciones religiosas...” D. REY, ―Acogida de los movimientos y de las nuevas comunidades en las Iglesias particulares”, en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 106.

Leonello Leidi habla de « nuevos carismas» indicando que puede tratarse de: a) Institutos que ya han recibido una aprobación como institutos seculares o bajo otras formas jurídicas (por ejemplo, Notre-Dame de Vie, Schönstatt o el Opus Dei); b) grupos sin vida común o movimientos eclesiales que dejan a sus miembros una plena libertad en las opciones de vida (celibato o matrimonio) y de profesión (por ejemplo, la Acción Católica, Comunión y Liberación, el Camino neocatecumenal, los Cursillos, la Obra de María-Movimiento de los Focolares); o c) grupos o fundaciones que viven el celibato (prometido con votos u otros vínculos sagrados), adoptan en todo o en parte la vida común, practican el compartir los bienes, se someten internamente al régimen de responsables libremente elegidos en especiales asambleas, viven de forma autónoma como comunidades de consagrados o como consagrados asociados a algún movimiento, con formas de participación que varían desde la asociación a la integración de pleno derecho en el grupo denominados nuevas o renovadas formas de vida consagrada, nuevas comunidades o asociaciones de vida evangélica a las que se refiere *Vita Consecrata* 12 y 62. Cf. L. LEIDI, ―Nuevos carismas: dimensión histórico-jurídica”, *Unidad y carismas* 90 (2014) 13.

Una manera de alcanzar cierta claridad sobre estas realidades es identificar los caminos de reconocimiento que han recorrido. Estas nuevas comunidades han sido aprobadas jurídicamente por cuatro vías diversas según el órgano de la Santa Sede que las aprueba: a) aprobadas por el Pontificio Consejo de los Laicos: son los llamados movimientos eclesiales; con un carácter más laical, aunque pueden tener realidades consagradas o clericales; b) aprobadas por la Congregación para los Institutos de Vida Consagradas y las Sociedades de Vida Apostólica, son las llamadas nuevas formas de vida consagrada, conformadas por un núcleo fundamental consagrado, aunque pueden participar laicos y sacerdotes (ha concedido la aprobación a siete nuevas comunidades, clasificadas en el Anuario Pontificio como ―otros institutos de vida consagrada” para distinguirlos de los institutos religiosos y los institutos seculares); c) comunidades masculinas clericales aprobadas por la Congregación para el Clero, compuestas únicamente por sacerdotes, pero realidades nuevas jurídicamente, desde el año 2008 el papa Benedicto XVI había concedido esta posibilidad a cuatro asociaciones; d) Comunidades aprobadas por el Pontificio Consejo Ecclesia Dei, que ha hecho posible el retorno de institutos ―tradicionalistas” provenientes del cisma de Mons. Lefebvre. Cf. G. ROCCA, ―Le nuove forme di vita consacrata. Numero, caratteristiche e problemi che pongono. Una grande avventura spirituale?, marzo de 2011, [en línea], <http://www.vocazioni.net/ index.php?option=com_content&view=article&id=1931&Itemid=275> [Consulta: 02/06/13];

R. VAN LIER, ―New Emerging Religious Communities in the Catholic Church of Quebec”, Conference in Colloquium The Consecrated Life in Contemporary Canada Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal, May 11 2009, [en línea], <http://www.crc-canada.org/sites/default/files/files/NEW%20EMERGING%20RELIGIOUS %20COMMUNITIES%20IN%20THE%20CATHOLIC%20CHURCH%20OF%20QUEBEC.pdf> [Consulta: 02/06/13].

No es difícil constatar una tensión en el seno de la Iglesia para la inserción de nuevas realidades carismáticas en las estructuras permanentes, razón por la cual nos proponemos reflexionar, desde la eclesiología católica post-conciliar, sobre la relación entre la forma básica permanente de la estructura eclesial y esas nuevas realidades que han surgido en diferentes períodos de la historia de la Iglesia, bajo formas diversas.

Para denominar la forma básica permanente de la vida eclesial se han utilizado habitualmente los conceptos «institución», «estructura», «ministerio» o «jerarquía» y para indicar las nuevas realidades que surgen a lo largo de la historia se habla habitualmente de «carisma». Podemos señalar resumidamente que hoy con el término carisma se señala la realidad de las nuevas formas de asociación de fieles en la Iglesia vivenciados como dones genuinos del Espíritu Santo surgidos para el bien de la misma Iglesia. Por otra parte con el término institución se indica la realidad estructural de la Iglesia sostenida por el ministerio sacramental en sus diversos grados, especialmente el ministerio episcopal. Los términos presentan una gran polisemia que debe ser profundizada en orden a una clarificación que permita indicar correctamente de qué estamos hablando cuando utilizamos estos conceptos. Para ello daremos cuenta de las raigambres neotestamentarias y la evolución histórica de los conceptos «ministerio» y «carisma», especialmente al ser utilizados en el discurso sobre la Iglesia [Capítulo I].

Continuaremos nuestro recorrido deteniéndonos en una consideración sobre la Iglesia desde la perspectiva asumida por los padres conciliares y contenida en los documentos del Concilio Vaticano II, particularmente en la Constitución dogmática *Lumen Gentium*. La Iglesia una, a imagen de la Trinidad, y expresión de un amor que es comunión, ha sido el aporte novedoso en la comprensión de la Iglesia del Concilio. Desde la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios presentaremos la realidad del ministerio especialmente definida por el Concilio al señalar el único sacramento del orden que alcanza su plenitud en el ministerio episcopal. Será también ocasión de nuestra reflexión el enfoque pneumatológico presente en los documentos conciliares, fuente de la unidad intra-eclesial y dinamizador de la vida de la comunidad en la multitud de servicios y ministerios. Esto nos permitirá reconocer cómo ha evolucionado en su significación el término «carisma» y ha tomado nuevos sentidos luego del aporte realizado por los padres conciliares, por ejemplo, en la novedad que significó considerar la vida religiosa como carisma. Concluiremos este apartado presentando la reflexión, en el inmediato post-concilio, de Pablo VI sobre la Iglesia como sociedad orgánica y señalando cómo se presenta la relación entre el servicio de los obispos y los carismas de la vida religiosa en las orientaciones del documento *Mutuae relationes* [Capítulo II].

El camino de nuestra investigación nos llevará a estudiar la evolución presentada en el magisterio de aquellas ideas planteadas por el Concilio. De este modo podremos señalar las consecuencias, sobre nuestro tema de estudio, de un nuevo momento en la comprensión de la Iglesia principalmente como comunión.

En este itinerario primero daremos cuenta de distintos abordajes eclesiológicos que se presentan para clarificar la relación carisma – institución con el objetivo de constatar cómo se asumen, desde contextos teológicos y momentos históricos diversos, los aportes realizados por el Concilio. Los trabajos de Küng, Estrada, Kehl y Rodríguez nos permitirán sopesar las diversas miradas sobre la cuestión y descubrir los distintos caminos de resolución a las tensiones planteadas en la relación carisma – institución, verificando así los procesos de incorporación al pensamiento eclesiológico de los documentos del Concilio Vaticano II [Capítulo III].

Finalmente presentaremos y analizaremos las fuentes magisteriales post-conciliares, especialmente en los pronunciamientos de los sucesivos pontífices Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco en el inicio de su pontificado, el aporte del entonces Cardenal Ratzinger y las reflexiones de los obispos en los seminarios de estudios organizados por el Pontificio Consejo para los Laicos sobre la temática abordada. Buscaremos señalar también aspectos del desarrollo teológico, analizado en el apartado anterior, que se vean reflejados en estas fuentes [Capítulo IV].

Concluiremos, luego del recorrido realizado, presentando las conclusiones a las que hemos arribado al estudiar la relación existente entre las formas estables y estructurales y las nuevas realidades carismáticas en la Iglesia [Conclusiones].

Al sumergirnos en nuestro trabajo de investigación nos hemos propuesto alcanzar una comprensión sistemática de la relación carisma–institución, objetivo que descubrimos ambicioso, y que se ve reflejado en la amplitud de temas y de páginas en que se plasmó. Si bien es posible continuar profundizando nuestro trabajo, creemos que hemos alcanzado un conocimiento adecuado de la problemática, que nos permite contar con un estado de la cuestión sobre la fecunda relación entre la institución y los carismas en la Iglesia–comunión.

El recorrido realizado nos ha permitido reconocer la complejidad de la temática y la diversidad de enfoques que se presentan para analizarla. También ha posibilitado identificar que algunas cuestiones teóricas no encuentran una respuesta acabada, dado que aún es necesario desarrollar un camino de madurez en la relación entre los elementos estables y las realidades carismáticas en la Iglesia. Esta necesaria madurez, expresada en la praxis pastoral, será la fuente que enriquezca la reflexión teológica e impulse nuevas respuestas a nuestro objeto de estudio.

Capítulo I
La institución y los carismas
Presupuestos terminológicos y bíblicos

1.1 Clarificación terminológica

Habitualmente para referirse a este elemento de la díada de conceptos en estudio se utilizan diversas nociones; por un lado institución, estructura, ministerio y jerarquía, acompañadas de atributos como permanente, estable o fundamental y por el otro, carisma. Nos parece importante detenernos en estas nociones con el objetivo de clarificar a qué nos referimos al utilizarlas para describir la Iglesia.

1.1.1 Institución

La palabra «institución» refiere al latín *stare* que indica establecer, constituir o fundar algo sólido.[6] El término nace en el derecho canónico medieval y jurídicamente se convierte en un término técnico. Hoy este término tiene una pluralidad de significados en el ordenamiento social, pero –durante mucho tiempo ha sido frecuente referirse a casi todas las entidades organizativas de la Iglesia como «instituciones»".[7]

El sentido de la palabra institución designa una forma social que permanece en el tiempo aunque cambien los sujetos que la integran, y son ejemplos de éstas los roles públicos, como el rey, el presidente o alcalde, que corresponden a funciones definidas y especificadas; otras instituciones típicas son las leyes, los rituales, las normas políticas y jurídicas. Así como existen estas instituciones en la sociedad civil, existen sus análogos en la Iglesia como la jerarquía, el culto y la ley canónica.[8]

El término «institución» puede ser utilizado para designar dos nociones complementarias, tanto una organización grupal en funcionamiento que posee una estructura compleja, como un sistema de normas y relaciones sociales que conforman una estructura duradera en el tiempo que ha sancionado y consolidado sus roles y relaciones con el objetivo de satisfacer una necesidad de la sociedad.[9]

> –En sentido sociológico preciso, la institución es precisamente este sistema de normas y de relaciones sociales; en sentido análogo, institución es también el grupo humano (la organización funcional) dotada de un esquema o sistema de normas y relaciones sociales relativamente estables."[10]

Este esquema de normas es el modo que han desarrollado las agrupaciones humanas para simplificar sus propios comportamientos, estabilizándose según ciertos esquemas que se asumen como aquellos que la experiencia revela adecuados para conseguir los objetivos. Estos esquemas se conforman como un sistema unitario, coherente y orgánico de normas en un proceso de formación denominado precisamente «institucionalización», y que Moberg define como "proceso a través del cual las funciones, las relaciones y los valores sociales cristalizan, se formalizan y estabilizan gradualmente, hasta originar entre los miembros del grupo organizado una conducta relativamente uniforme".[11]

---

[6] Cf. C. FLORISTÁN SAMANES, –Instituciones", en: C. FLORISTÁN SAMANES (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral,* Madrid, San Pablo, 2002, 707.
[7] A. M. PUNZI NICOLÓ, –Institución", en: DGDC IV, 633.
[8] Cf. E. O'CONNOR, –Charisme et institution", *Nouvelle revue théologique* 96/1 (1974) 6.
[9] Cf. G. MILANESI; J. BAJZEK, *Sociología de la religión*, Madrid, CCS, 1993, 18.
[10] Ibid., 19.
[11] D. MOBERG, *The church as a social Institution. The Sociology of American Religion,* Englewood Cliffs N. J., Prentice-Hall, 1962, 22. En: Ibid., 19.

Una de las características de la institución es la estabilidad en el tiempo, con posibilidades lentas de modificación que la asocian simbólicamente con la resistencia al cambio, inmovilismo y conservadurismo. Este será uno de los aspectos negativos de la institucionalización pues, al ser con frecuencia un obstáculo para el cambio, disminuye la creatividad y el sentido de la responsabilidad individual llegando a privar del sentido profundo que dio origen a la misma institución.[12]

La palabra «institución», al ser referida a la Iglesia, indica las estructuras doctrinales, sacramentales y de gobierno de la Iglesia. Considerada más profundamente supone en la Iglesia la mediación humana.[13]

Avery Dulles al proponer distintos modelos para analizar críticamente la Iglesia actual, señala que uno de los modos de presentarla es el modelo de la Iglesia como institución.[14] Mirar a la Iglesia como institución supone afirmar la visibilidad de la Iglesia como sociedad perfecta, resaltando –la estructura de gobierno como elemento formal de esa sociedad"[15] y definiéndola así en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y poderes de los dirigentes. El aspecto institucional es necesario para este autor, por tanto bueno, el peligro es cuando los elementos institucionales son considerados como primarios en un proceso negativo que denomina «institucionalismo». Este modo institucionalista de concebir la Iglesia se desarrolló al final de la Edad Media y durante la Reforma y alcanzó su plenitud en la segunda mitad del siglo XIX, expresado con claridad en el primer esquema sobre la Iglesia del Vaticano I. Según Dulles se caracteriza por un fuerte clericalismo que reduce al laicado a una condición pasiva y un sólido juridicismo, que exagera la función autoritativa, presenta el evangelio como ley, plantea obstáculos a una teología creativa y fructífera e impide la vitalidad eclesial obstaculizando los esfuerzos de los elementos carismáticos.[16]

La Iglesia hoy es considerada sobretodo como una comunidad de creyentes, afirma Medard Kehl, y el mayor énfasis puesto en esta dimensión de la Iglesia ha producido una desvalorización de su carácter institucional. Cuando en la Iglesia se habla de la dimensión institucional se la asocia con un aparato burocrático, con un elemento tradicional inalterable o con una estructura de poder

---

[12] Cf. Ibid., 20.
[13] Cf. C. O´DONNELL; S. PIÉ-NINOT, "Institución", en: C. O´DONNELL; S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, 568 – 569.
[14]Cf. A. DULLES, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975, 35-47.
[15] Cf. Ibid., 35.
[16] Cf. Ibid., 45-47.

jerárquico.[17] Para este autor, es muy necesario legitimar a nivel sistemático teológico el carácter institucional de la Iglesia en el marco de una eclesiología de comunión.[18] Desde la sociología —una institución es una estructura constituida por las formas históricas, relativamente estables y típicas, de una unidad social"[19]; estas formas que la componen (distribución de roles, tradiciones, ritos, símbolos y usos, normas morales, orden jurídico, etc.) manifiestan la formación social con cierta autonomía de los miembros que le dan origen y aparece como una unidad superior que actúa de un modo visible.[20] El crecimiento en número y complejidad de la comunidad da una mayor importancia relativa a esas formas y le dan una cierta independencia frente a sus miembros, garantizando así la existencia en el tiempo y la capacidad de respuesta a las condiciones cambiantes.

> —A medida que una comunidad crece y se hace más compleja (por ejemplo en su duración histórica, en su extensión espacial, en el número de sus miembros, en su pluralidad espiritual, en sus objetivos y en la aplicación eficiente de sus medios a estos objetivos), adquieren mayor peso esas formas, que funcionan en cierto modo «por su cuenta», con relativa independencia de las intenciones e intereses de los individuos."[21]

Un efecto negativo de esto es que los propios miembros de una comunidad institucionalizada tienden a verla como una realidad exterior distanciada de ellos mismos, es decir, que los propios miembros de una comunidad institucionalizada comienzan a ver la institución como algo exterior, de la que ellos se distancian cada vez más.[22]

> —La institución no goza de buena prensa en la opinión pública. Mucho menos en la época posmoderna en la que vivimos, caracterizada por un desenganche de las grandes instituciones, poco valoradas por la mayoría de los ciudadanos. Y eso mismo ocurre con la Iglesia como institución, que genera un rechazo más que adhesión y entusiasmo. Incluso el ateísmo tiene que ver con la crítica respecto de la Iglesia institucional, no sólo a causa del anticlericalismo que históricamente se ha dado en la sociedad, sino también porque mucha gente no ve sentido alguno a la institucionalidad."[23]

Floristán Samanes propone algunos hitos del proceso institucionalizador de la Iglesia: a) en el siglo II se originan estructuras de carácter jerárquico y jurídico por necesidad del desarrollo de las comunidades y por la necesaria diferenciación de los cismáticos y herejes y se fijan ciertos cánones como el símbolo de la fe, la plegaria eucarística, las Escrituras, los mandamientos y la jerarquía; b)

---

[17] Cf. M. KEHL, —Kirche als Institution", en: W. KERN; H. J. POTTMEYER; M.SECKLER, *Handbuch der Fundamental-Theologie,* Freiburg, Herder, 1986, 176.
[18] Cf. M. KEHL, *La iglesia: eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996, 361.
[19] Ibid.
[20] Cf. Ibid.
[21] Ibid., 362.
[22] Cf. Ibid.
[23] J. A. ESTRADA DÍAZ, —Carisma e institución", en: TAMAYO, J.J. (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología,* Madrid, Trotta, 2005, 119.

en el siglo IV la constitución del cristianismo como religión oficial y el quedar investida la Iglesia de potestades sacras; c) en el siglo IX al promulgarse la autoridad papal; d) el siglo XI la estructuración como institución jerárquica frente a la reforma y los movimientos místicos carismáticos. En la perspectiva de este autor, se genera una estructura jerárquica que concentra un gran poder administrativo ejecutado desde una autoridad jerárquica sacralizada.[24]

Estrada resume el proceso de institucionalización en torno a la adquisición de tres elementos fundamentales: primero, una estructura ministerial que permita defenderse de los herejes, conservar la enseñanza de Jesús y resolver los problemas que surgen por la expansión; segundo, establecer un cuerpo de escritos canónicos; y tercero, la estructura sacramental que preservaba las diferencias específicas cristianas frente a los otros grupos religiosos.[25]

1.1.2 Estructura

El concepto de estructura proviene de compuesto, construido, el resultado de la ordenada disposición de las partes y expresa la disposición y las relaciones sistemáticas y constantes entre las diversas partes o fenómenos que componen el todo.[26] Si bien la sociología no es unánime en darle contenido al concepto, el término se aplica para señalar la organización de las sociedades mediante las instituciones y se señala que ―estructura social es el modo como queda afectada la propia sociedad por el hecho de que sus propios miembros ejerzan su respectivos roles y funciones y se institucionaliza cuando es mantenida y tutelada por los órganos públicos al servicio de la sociedad".[27]

En el vocabulario filosófico existen dos modos de concebir una estructura:

> ―Conjunto o grupo de elementos relacionados entre sí según ciertas reglas, o algún conjunto o grupo de elementos funcionalmente correlacionados. Los elementos en cuestión son considerados como miembros más bien que como partes. El conjunto o grupo es un todo y no una «mera suma»."
>
> ―Conjunto o grupo de sistemas. La estructura no es entonces una realidad «compuesta» de miembros; es un modo de ser de los sistemas, de tal modo que los sistemas funcionan en virtud de estructura que tienen."[28]

---

[24] Cf. C. FLORISTÁN SAMANES, ―Instituciones", 708-709.
[25] Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, ―Carisma e institución", 123.
[26] Cf. L. GUTIERREZ, ―Estructura", en: A. APARICIO RODRÍGUEZ; J.Mª. CANALS CASAS (dirs.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada,* Madrid, Claretianas, 1992, 602-603.
[27] Cf. Ibid., 603.
[28] J. FERRATER MORA, ―Estructura", en: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1981[3] II 1042.

El término es aplicado a la Iglesia entre los teólogos, y es utilizado por los documentos conciliares, aunque con sentido diverso.[29]

El término, según Sartori, se utiliza en sentido restringido como sinónimo de los elementos jurídicos, la ley o la institución indicando unidad, uniformidad o visibilidad.[30] En un sentido más ajustado debe utilizarse para referirse al «cuerpo», a la visibilidad de la Iglesia que se expresa y se hace concreta en una forma histórica y dice también ―«organización», armonía entre las partes, unidad dinámica de elementos varios y diversos".[31] Para este autor es necesario evitar toda simplificación mediante la contraposición entre el ordenamiento jurídico y lo carismático, más bien ―habría que afirmar que no sólo los carismas pertenecen a la estructura de la comunidad, sino que son auténticos principios estructurales".[32]

Quién lo utiliza como concepto central en sus estudios acerca de los elementos que articulan la estructura fundamental de la Iglesia es el Prof. Pedro Rodríguez, y consiguientemente el grupo de eclesiología de la Universidad de Navarra. Este autor define la estructura fundamental de la Iglesia como:

> ―el conjunto de elementos y funciones, interrelacionados en su unidad-totalidad, por los cuales la Iglesia peregrinante se constituye en su ser de Iglesia y a través de los cuales el *mysterium communionis* se hace *sacramentum salutis*, es decir, visible, operante y portador de la misión en la Historia".[33]

---

[29] Así en *Lumen Gentium* para señalar que ―el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo de manera indiscutible, a su vida y santidad" (*LG* 44); en *Unitatis Redintegratio* se recurre en tres oportunidades a ella señalándola como una de las discrepancias causantes de la división entre cristianos, ―en lo relativo a la estructura de la Iglesia" (*UR* 3), y sobre el mismo tema señalando que existen iglesias que mantienen ―las tradiciones y las estructuras católicas" (*UR* 13) pero que ―hay, sin embargo, diferencias muy notables en estos diversos grupos no sólo por razón de su origen, lugar y tiempo, sino especialmente por la naturaleza y gravedad de los problemas pertinentes a la fe y a la estructura eclesiástica" (*UR* 13); *Gaudium et Spes* aplica el término para indicar que ―la Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social" (*GS* 44), y agrega que, aunque en su constitución no le falta elemento alguno, el enriquecimiento se produce por un conocimiento en mayor profundidad que le permite expresarse de forma más perfecta y adaptarse con mayor acierto a los tiempos; en *Ad Gentes* se adopta el término para indicar que el servicio a sus hermanos de los propios ministros de la salvación en el Orden de los Obispos, de los presbíteros y diáconos produce que ―las nuevas Iglesias consigan, paso a paso con su clero la estructura diocesana" (*AG* 16). Cf. P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, Discurso pronunciado en el Acto de su toma de posesión como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España, 7 de octubre de 2009, [en línea], Madrid, 2009, 12-13, <http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/prodriguez/DiscursoRADE.doc> [Consulta: 02/06/13].

[30] Cf. L. SARTORI, ―Poder jurídico y carismas", *Concilium* 129 (1977) 346.

[31] Cf. Ibid., 347.

[32] Cf. Ibid., 346-347.

[33] P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, 16.

Esta definición, y el desarrollo eclesiológico que de ella se desprenden, como búsqueda de comprender el diseño originario y constitutivo de la Iglesia, nos lleva a desarrollar el trabajo de este autor como una de las propuestas resolutivas de la tensión carisma-institución en un próximo apartado. Esto se debe a que el autor utiliza el término estructura fundamental de la Iglesia como concepto sintético que abarca en sí todos los elementos que la componen y que muchas veces se denominan también estructuras. Así se habla en el discurso eclesiológico de estructuras jerárquica, carismática, ministerial, colegial, etc.

El uso del plural «estructuras», para Rodríguez, nombra elementos derivados y regulaciones jurídicas en el marco de un discurso sobre la organización eclesiástica, es decir, describe la compleja realidad jurídica y administrativa de la Iglesia variable a lo largo de la historia.[34]

Para este autor la institución y los carismas son «estructuras» en plural que componen la estructura fundamental de la Iglesia y utiliza esta expresión como concepto integrador de realidades diversas y variables, y por ello lo propondremos como una de las resoluciones eclesiológicas que presentan la relación orgánica entre la institución y los carismas en el seno de la Iglesia-comunión.

1.1.3 Jerarquía

El concepto de «jerarquía» ingresa tardíamente en el lenguaje teológico. Combina la utilización de dos términos de origen griego: «sagrado» y «orígen», «*jierà arjé».* El concepto de sagrado indica la separación del ámbito mundano y se utiliza para designar a las personas relacionadas con el culto que poseen un poder sagrado por su especial consagración, es decir, personas sagradas que tienen una autoridad legitimada por Dios. La noción de origen refiere a la primacía en el tiempo o en el mando aplicándose para nombrar autoridades religiosas judías o romanas o para nombrar fuerzas celestiales (angélicas) sometidas al poder de Dios.[35] Dada la contraposición de estos conceptos con el sentido de autoridad como servicio, en las primeras comunidades cristianas el término no fue utilizado para referirse a quienes presidían la comunidad.

El concepto de «jerarquía» como «dominio sagrado» fue introducido en el discurso eclesial por el Pseudo-Dionisio, derivado del pensamiento neo-platónico en el siglo VI, con el sentido de que ―la

---

[34] Cf. Ibid., 15.

[35] Cf. J. A. ESTRADA, ―Jerarquía", en: C. FLORISTÁN SAMANES; J.J. TAMAYO (dirs.), C*onceptos Fundamentales del Cristianismo,* Madrid, Trotta, 1993, 632-633.

jerarquía eclesial, que abarca a obispos, sacerdotes y diáconos, por una parte, y a monjes, laicos y catecúmenos, por otra, reflejan la jerarquía triádica (en grupos de 3x3) de los ángeles, que confiere su auténtica dignidad y legitimidad a la estructura del orden eclesial".[36]

El paso a la sociedad feudal, la reforma gregoriana y una teología escolástica influenciada por la teoría del Pseudo-Dionisio y el derecho romano contribuyen a imponer un modelo que legitima los derechos y privilegios del clero en la sociedad civil, insiste en las potestades jerárquicas de los obispos y especialmente del Papa y favorece la sacralización de los miembros de la jerarquía. Así se desarrolla una concepción de la Iglesia como únicamente un aparato de mediación jerárquica, una administración de la doctrina y de los sacramentos, de medios de salvación constituidos objetivamente. Es lo que críticamente Congar ha denominado una «jerarquiología», una mirada sobre la Iglesia como mediación jerárquica de verdad y de gracia, una mera estructura jerárquica; esta mirada eclesiológica se fijó y se propagó con posterioridad al galicanismo y a la Reforma y explica a la Iglesia sólo como institución y no se presenta como una eclesiología verdaderamente integral.[37]

También para Medard Kehl, este es un modelo cuestionable pues concibe la comunidad eclesial en escalas e incorpora la idea de «dominio», conceptos no compatibles con la igualdad fundamental de todos los fieles en la Iglesia-comunión.[38]

1.1.4 Ministerio

El término «ministerio», con raíz en la expresión latina «*ministerĭum»,* traduce la expresión griega «*diakonía»* cuyo significado es «servicio» y que en el lenguaje contemporáneo refiere al modo de organizarse el gobierno de los estados, dividido en ministerios a cargo de un ministro aunque también significa ―cargo, empleo, oficio u ocupación" y ―uso o destino que tiene algo".[39]

Señala Ratzinger que los elementos institucionales sustentadores de la Iglesia que la acuñan como orden permanente de vida son, sin duda, el ministerio sacramental en sus diversos grados: ministerio episcopal, presbítero, diácono. ―Es el sacramento del orden la única estructura

---

[36] M. KEHL, *La iglesia: eclesiología católica*, 102.
[37] Cf. Y. M-J. CONGAR, *Sacerdocio y laicado*, Barcelona, Estela, 1969, 199.
[38] Cf. M. KEHL, *La iglesia: eclesiología católica*, 103.
[39] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ―Ministerio", en: *Diccionario de la Lengua Española,* [en línea] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid, 2001[22] <http://www.rae.es>[consulta: 16 de julio de 2013].

permanente y vinculante que constituye el orden fijo de la Iglesia dado previamente y que la constituye como «institución»".[40] Así las formas permanentes de la vida eclesial se expresarán territorialmente bajo la dirección de los ministros: parroquia y obispado.[41]

> "El ministerio pastoral, constituido por los «pastores elegidos para pastorear como ministros» (*LG* 21), forma el «vínculo de comunión o jerárquico» de la Iglesia (*LG* 14), ejercido por el Papa y por los obispos con los presbíteros, «cooperadores del orden episcopal» (*LG* 28)."[42]

Esta autoridad del ministerio pastoral como vínculo de comunión o jerárquico se expresa ya desde el Nuevo Testamento como *«diakonía»*, indicando que se trata de una autoridad de servicio al Pueblo de Dios aunque "no siempre esta orientación «servicial» del ministerio pastoral de la jerarquía ha aparecido con suficiente fuerza".[43]

1.1.5 Carisma

Wambacq inicia su clásico trabajo sobre los carismas señalando que "se habla mucho de carismas. Pero al abordar la extensa literatura sobre el tema, sorprende la imprecisión de la terminología".[44] También Laurentin comienza el número monográfico de *Concilium* sobre los carismas (1977) citando esta expresión para indicar la necesidad de clarificar el significado del término,[45] y Vanhoye señala la importancia de comenzar su trabajo sobre los carismas indagando en la riqueza semántica que presenta esa palabra.[46] El mismo Vanhoye, en un trabajo anterior, ve con claridad que este trabajo de dilucidación comienza en la exégesis, pero asumiendo la complejidad del caso ya que el Nuevo Testamento no ofrece "una base unívoca para establecer la noción teológica de carisma", aún más, el término "ha conocido una evolución en relación con la vida de la Iglesia y no sólo en la Escritura".[47]

---

[40] Cf. J. RATZINGER, "Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", 89.
[41] Cf. Ibid., 88.
[42] Cf. S. PIE NINOT, *Eclesiología : la sacramentalidad de la comunidad cristiana,* Salamanca, Sígueme, 2007, 274.
[43] Ibid. 276.
[44] "*Aujourd'hui on parle beaucoup de charismes. Mais, dès qu'on aborde l'immense littérature du sujet, on est frappé de l'imprécision du terme*" en: B. N. WAMBACQ, "Le mot charisme", *Nouvelle revue théologique* 97 (1975) 345.
[45] Cf. R. LAURENTIN, "Los carismas: precisiones terminológicas", *Concilium* 129 (1977) 281.
[46] Cf. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011, 29.
[47] A. VANHOYE, "El problema bíblico de los carismas", en: R. LATOURELLE, *Vaticano II: balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 295.

La palabra «*charisma*» (χάρισμα), aunque es de origen griego, fue muy raramente utilizada en el lenguaje profano y su formación es tardía. En el siglo I la palabra «carisma» era una palabra rara pero su sentido fundamental era fácilmente captado porque se trataba de un neologismo formado por una raíz muy conocida y con un sufijo corriente. En griego «*charisma»* es un sustantivo derivado del verbo «*charizomai*» (χαρίζομαι) que significa decir o hacer algo agradable, mostrarse gentil o generoso, regalar alguna cosa.[48] Por lo tanto para un griego era una palabra fácilmente comprensible que significaba en un sentido genérico una cosa dada gentilmente, un regalo y no se presentaba como un término técnico.[49]

Señala Vanhoye que en otros idiomas, tanto en italiano como en francés o en inglés, la situación semántica de la palabra «carisma» es diversa ya que el término «carisma» es un término aislado, sin referencia a una familia de palabras. Se trata de un neologismo, con una construcción distinta a la sucedida en la lengua griega, ya que es una palabra completamente nueva sin parentesco reconocible con otros términos existentes y que para su comprensión es indispensable realizar una explicación.[50] Así la palabra ―carisma" en otras lenguas no puede corresponder exactamente a la palabra «*charisma»* en griego, ya que en su lengua original el término posee un sentido general, y si bien puede contar con un sentido técnico siempre será en referencia a un sentido general. En cambio, en otras lenguas como el italiano, no puede existir un sentido general de «carisma» ya que se ha perdido el contexto lingüístico que le ha dado origen y forzadamente debe surgir un sentido técnico, diferenciado del lenguaje corriente, que no es percibido por todos y precisa de una explicación para comprenderlo.[51] Al ser una palabra aislada en las lenguas modernas no presenta relación directa con «gracia» o con «don» y por ello se convierte necesariamente en un término técnico.[52]

Por otra parte el término «carisma» ingresó tardíamente en el discurso teológico de la Iglesia latina,[53] ya que la Vulgata realiza traducciones aproximativas con términos como *gratia* en la mayoría de los textos, o por la familia de palabras de «don» –*donum, dórea, donatio*—y sólo en una oportunidad transcribe «carisma».[54]

---

[48] Cf. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 32.
[49] Cf. Ibid., 33.
[50] Cf. Ibid., 32.
[51] Cf. Ibid., 34.
[52] Cf. A. VANHOYE, ―El problema bíblico de los carismas", 296.
[53] Aclara Vanhoye que en las iglesias de la ortodoxia la palabra carisma tiene un sentido genérico, se puede aplicar al Espíritu Santo, al bautismo, al perdón de los pecados, a la eucaristía, etc. En Ibid., nota 3, 296.
[54] Cf. Ibid., 296.

El Diccionario de la Real Academia Española señala, para el término «carisma», dos acepciones: a) especial capacidad de algunas personas para atraer o fascinar; b) en el discurso religioso, don gratuito que Dios concede a algunas personas en beneficio de la comunidad.[55]

Laurentin reseña, en el año 1977, que la aparición del término en el vocabulario común ha sido reciente y sin notorio relieve en los diccionarios franceses, ingleses, italianos y alemanes; y se la presenta como perteneciente al vocabulario religioso y cristiano.[56]

El término «carisma» se comienza a utilizar en el lenguaje socio-político a partir de los trabajos de Max Weber (1864-1920) en su análisis de la sociología del poder y en su taxonomía de los tipos de poder.[57] Burgalassi indica que la aplicación del concepto de carisma introducido por Weber no es tan fácil de emplear en el campo católico, ya que ha sido desarrollado en el marco de la historia civil y de las religiones orientales. Se percibe así la diferencia de interpretaciones del carisma en el discurso teológico y sociológico, sin embargo, es posible aplicarlo al estudio del rol del fundador en la generación de la regla por medio de la cual camina una comunidad religiosa.[58]

1.1.6 Conclusiones de la clarificación terminológica

---

[55] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ―Carisma", en: *Diccionario de la Lengua Española,* [en línea] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid, 2001[22] <http://www.rae.es>[consulta: 16 de mayo de 2013].
En su decurso histórico el término ha sido presentado por el Diccionario con las siguientes acepciones: En la mística se llama así al don gratuito que concede Dios con abundancia a alguna criatura (año 1780); *Teol. D*on gratuito que concede Dios con abundancia a alguna criatura (año 1803); *Teol.* Don gratuito que concede Dios a algunas personas en beneficio de la comunidad. Por extensión se aplica a algunas personas que tienen el don de atraer o subyugar por su mera presencia o por su palabra (año 1983). Se puede ver cómo a partir del año 1983 el Diccionario incluye una acepción que deriva del discurso filosófico – político y que ha ingresado en el lenguaje común. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ―Carisma", en: *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española,* [en línea] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid < http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>[consulta: 16 de mayo de 2013].

[56] Cf. R. LAURENTIN, ―Los carismas: precisiones terminológicas", 281.

[57] Este autor analizó sistemáticamente los procesos de creación humana en el ámbito social y el modo en que surge, perduran en el tiempo, se transforman y se institucionalizan burocráticamente los diferentes tipos de organización social. Identifica en las organizaciones dos tipos de poderes, uno de tipo carismático con características irracionales, opuesto a otro burocrático o tradicional, que denomina racional. Weber entiende por carisma una cualidad considerada extraordinaria atribuida a una persona, por la cual se la considera dotada de fuerza o propiedades sobrenaturales, o al menos excepcionales en algún aspecto específico, que lo revisten de un valor ejemplar y lo colocan en una posición de liderazgo, dado el reconocimiento que recibe. El carisma presenta, en su teoría, ―características que interpelan de un modo insólito, espontáneo, creativo y a veces caprichoso el *status quo* de formas tradicionalista y conformista". Para Weber, las relaciones sociales y las estructuras organizativas son el sustrato en el cual obran la libertad, la creatividad y la responsabilidad personal y paradójicamente quienes limitan tal creatividad, creando así la posibilidad de enajenación en todas las esferas de las relaciones sociales en una permanente tensión entre elementos limitantes y elementos creadores de las instituciones. Cf. S. N. EISENSTADT, ―El carisma, la creación de instituciones y la transformación social", *Revista de estudios políticos* 187 (1973) 69.

[58] Cf. S. BURGALASSI, ―Carisma (aspetto sociológico)", 299.

Al analizar las diversas nociones que se utilizan para referirse al elemento estable a lo largo de la historia de la Iglesia, encontramos que expresan su forma social de organización, como organización grupal compleja, que ha configurado para sí misma un esquema de normas y un sistema de relaciones que le permiten su funcionamiento y el cumplimiento de su misión. Estos esquemas organizativos y sistemas de relaciones le conceden a la organización estabilidad en el tiempo y posibilidades lentas de modificación e indican unidad, uniformidad o visibilidad. De las cuatro nociones analizadas –institución, estructura, jerarquía y ministerio– las que más se identifican con esta concepción son las dos primeras y en menor grado la tercera.

La Iglesia, como forma social organizada, ha sido sustentada establemente a lo largo del tiempo por el ejercicio del rol de gobierno y administración llevado adelante por los obispos y presbíteros, es decir, por los «ministros». Así, considerado más profundamente este aspecto institucional supone en la Iglesia la mediación humana, o, en otras palabras, que la organización eclesial como estructura o institución se sustenta en el ministerio sacramental, como orden jerárquico, de los obispos, presbíteros y diáconos.

Por una parte, es el «ministerio» la noción que se encuentra como fundamento de los conceptos analizados, por esto parece razonable que nos apliquemos a descubrir su origen y a reconocer la evolución del ministerio en la comunidad eclesial que lo ha llevado a ocupar un lugar estructural, significando para muchos una tensión con la realidad carismática de la Iglesia.

Por otra parte, el término «carisma» es de una gran riqueza semántica, presentando por un lado raíces neotestamentarias que justifican un abordaje exegético del concepto, y el estudio de su notable evolución en el discurso sobre la Iglesia. Así, precisar el significado del término «carisma» supone primero abordar los textos del NT de donde proviene, sabiendo que allí será posible conocer su sentido semántico en el contexto de las primeras comunidades cristianas y la significación que se le ha dado en el discurso eclesiológico.

1.2 Raigambres neotestamentarias y evolución histórica de los conceptos «ministerio» y «carisma»

1.2.1 Raigambres neotestamentarias y evolución histórica del término «ministerio»

1.2.1.1 El término «ministerio» en el Nuevo Testamento

La palabra «ministerio» en el lenguaje neotestamentario traduce el termino griego «*diakonía*». El marco original de referencia para el empleo de todo el grupo de palabras de la raíz *diak-* en el griego profano era el del servicio prestado a la mesa. Por tanto, el significado fundamental del verbo «*diakonéo*» es el de «servir a la mesa».[59] De ahí se deriva el sentido más amplio de «preocuparse del sustento» y, finalmente, de «prestar servicio en general». El grupo de palabras se distingue de otros términos de significado afín porque tiene la especial cualidad de indicar muy personalmente el servicio prestado a otra persona. «*Diakonéo*» y su grupo de palabras son en determinados estratos del NT la expresión central para designar la actitud fundamental, que se orienta por las palabras y la conducta de Jesús, y para designar funciones específicamente cristianas e internas de la comunidad, a saber, la labor caritativa, la proclamación de la palabra y las tareas de liderazgo.[60]

La comprensión que Pablo tiene del apostolado y la variedad de «servicios» de las comunidades paulinas recibieron su forma esencial y su terminología de las palabras y de la conducta de Jesús y de la comprensión cristiana primitiva, que entendió la actividad y la muerte de Jesús como un «servicio». La imagen que la auto comprensión de Pablo refleja de manera más central es la del servidor de Jesucristo. Y, así, Pablo se ve a sí mismo en una doble relación de servicio con respecto a Cristo y a la Iglesia (2 Co 3-6; 11s). En el ejercicio del servicio (o ministerio) apostólico, Pablo considera principalmente la proclamación del evangelio como la actividad fundamental y central (por ejemplo, Rm 11, 13; 2 Co 3, 3; 4,1; 5, 18; 6, 3; 11, 8).[61]

---

[59] Con su significado fundamental de servir a la mesa, el grupo de palabras se emplea en el NT en: Mt 22, 13; Mc 1, 31 par.Mt/Lc; Lc 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22,26s; Jn 2, 5.9; 12, 2; Hech 6, 2. El sentido amplio de ayudar a alguien cuidando de él se encuentra en: Mt 25, 44; Mc 1, 13 par. Mt; Mc 15, 41 par. Mt; Flm 13. Toda la actividad de Jesús y su muerte se designan como un servicio: Mc 10, 45 par. Mt; Lc 22, 26s. Del servicio prestado por los discípulos se habla en sentido amplísimo en: Mt 23,11; Mc 9, 35; 10, 43 par. Mt; Lc 22, 26s; Jn 12, 26. El grupo de palabras designa el servicio apostólico y misionero de la proclamación: dícese de los Doce, Hech 1, 17.25; 6, 4; de Pablo, Hech 20, 24; 21, 19; Rm 11, 13; 1 Co 3, 5; 2 Co 3, 3.6.9; 4, 1; 5, 18; 6,3.4; 11, 8. (15.23: falsos apóstoles); Ef 3,7; Col 1, 23-25; 1 Tim 1, 12; de otros proclamadores y colaboradores, Hech 19,22; 1 Co 3, 5; Ef 6, 21; Col 1, 7; 4, 7; 1 Tes 3, 2; 2 Tim 4, 11; 1 Pe 1, 12.

Designa el servicio caritativo prestado en la comunidad, Hech 6, 1, Rom 12,7; 1 Pe 4, 11, y más allá de la propia comunidad, la colecta organizada en favor de Jerusalén, Hech 11, 29; 12, 25; Rm 15, 25.31; 2 Co 8, 4.19s; 9, 1.12s. Se habla en síntesis de todos los servicios de la comunidad en 1 Co 12,5; 2 Tim 1, 18; Heb 6,10; 1 Pe 4, 10; Ap 2, 19 hablan en general del servicio dentro de la comunidad. El servicio caritativo al que se hace referencia en Rm 16,1 tiene carácter parecido a un ministerio, y lo mismo se diga del ministerio de los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros en Ef 4,12. El grupo de palabras sirve para designar las tareas del ministerio de los dirigentes en la comunidad en: Ef 4, 17; Col 4, 17; 1 Tim 4,6; 2 Tim 4, 5 y especialmente del ministerio del diácono en Flp 1,1; 1 Tim 3, 8.10.12.13. Aparecen, además, aisladamente los siguientes significados: el poder estatal como servidor de Dios en Rm 13,4; Cristo, servidor de su pueblo en Rm 15, 8, y no servidor del pecado en Gál 2, 17; el servicio de los ángeles para la salvación de los hombres en Heb 1, 14. Cf. A. WEISER, διαχονία, en: DENT II 912-913.

[60] Cf. Ibid., 914.

[61] Cf. Ibid., 914-915.

En la vida de las comunidades paulinas, la *diakonía* es sobre todo la atención caritativa a los necesitados, bien dentro de la comunidad de cada uno (Rm 12, 7; 1 Co 16; 15) o bien sea en favor de la comunidad de Jerusalén, a la que se ayuda en forma de una colecta (Rm 15, 25.31; 2 Co 8, 4.19s; 9, 1.12s). Pero el término puede designar también en síntesis todos los servicios o ministerios que hay en la comunidad (1 Co 12, 5). Las circunstancias existentes en la comunidad con su terminología y su tendencia a expresar típicamente los oficios de servicio, condujo al origen del oficio (o ministerio) de diácono, que en el NT se menciona por vez primera en Flp 1, 1. Sus tareas principales fueron probablemente la proclamación del evangelio y del servicio de caridad (Cf. 1 Tim 3, 8-13). También el ministerio de servicio de la diaconisa, aparece ya en estado inicial en las comunidades paulinas.[62]

Este ministerio de servicio a la comunidad cristiana se presenta en el ministerio de los obispos-presbíteros y diáconos como una continuidad del ministerio apostólico. En la iglesia de Jerusalén, y en las nacientes comunidades cristianas de origen judío se utilizó el término presbítero (anciano, por su origen en la tradición veterotestamentaria) y en las comunidades helénicas fue asumido el término obispo (inspector, de origen profano) para denominar a quienes estaban al frente de la comunidad. Ambos términos, aunque de variado origen, tuvieron una significación común de raigambre cristológica y sirvieron para denominar a quienes estaban puestos por Dios al frente de las comunidades cristianas para regirlas y defenderlas.[63]

1.2.1.2 Evolución histórica del término «ministerio»

No existe una completa uniformidad en cuanto a la reconstrucción histórico-exegética de la transición histórica del ministerio apostólico al ministerio post-apostólico,[64] pero es posible afirmar

---

[62] Cf. Ibid.,915.

[63] Cf. R. ARNAU-GARCIA, *Orden y ministerios*, Madrid, BAC, 53-56; A. FAVALE, *El ministerio presbiteral: aspectos doctrinales, pastorales y espirituales*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989, 58-60; M. KEHL, *La iglesia: eclesiología católica*, 286-289; K. H. SCHELKLE, ―Servicio y ministerio en las iglesias de la época neotestamentaria", *Concilium* 43 (1969) 369.

[64] Greshake sostiene que desde el punto de vista puramente histórico podría hallarse en lo cierto la observación –enteramente escéptica- de W. Pesch: «En los escritos paulinos, y con mucha más razón aún en la totalidad del NT, no se encuentra una doctrina clara sobre el sacerdocio y sobre los elementos fundamentales del ministerio en una iglesia cristiana. No hay más que observaciones ocasionales que no siempre pueden armonizarse entre sí, más aún, que algunas veces se contradicen, de teólogos aislados en escritos aislados para comunidades aisladas». Aunque es cierto que Pablo delegó poderes apostólicos, sin embargo es más que cuestionable que con ello se diera también una delegación «sucesoria». Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca, Sígueme, 2003, 101.

que la estructura del ministerio es variada y fluida hasta comienzos del siglo II, y tan sólo a partir de este tiempo se va imponiendo paulatinamente el denominado triple ministerio (obispo, presbítero, diácono). Se puede reconocer que Jesús mismo no estableció detalladamente la estructura de la Iglesia sino que su vinculación con los apóstoles y discípulos desencadenó un movimiento de seguimiento y sucesión que con el transcurrir del tiempo se consolidó socialmente, consolidación lograda a través de distintos servicios y ministerios. Ministerios que desempeñaron un papel decisivo en garantizar la propuesta evangélica procedente de Jesús durante una lejanía temporal cada vez mayor que iba separando del acontecimiento creador de identidad.[65]

Así es como aparecen nuestros ministerios que se caracterizan por su función de *episkopé* en la Iglesia de Dios,[66] se trata de una *diakonía* de total atención a un grupo sobre el que se está encargado de velar. El ministro cristiano que ejerce la *episkopé* tiene que asegurar la referencia apostólica de lo que se vive en su Iglesia, preside la comunión eclesial, recepciona las iniciativas y los servicios de los demás miembros de la comunidad y coordina los carismas destinados a la construcción y el vigor de la comunión eclesial, siempre verificando y juzgando a la luz de la tradición apostólica. En la tradición de la Iglesia la presidencia de la sinaxis eucarística se muestra en dependencia de este ministerio, resultando normal que la presida quien preside cotidianamente la unidad y la caridad de la comunidad.[67]

En pocos años, y luego de una etapa de ensayo y tanteo en los primeros decenios post-apostólicos, en los que predominan el pluralismo y la amplitud de variaciones en las estructuras del ministerio, se presenta el ministerio post-apostólico como una entidad uniformemente perfilada, que se halla en continuidad obvia con el ministerio apostólico y que es aceptado como tal.[68] Así, ya desde la 1º Clementina (90 d.C.) y en toda la etapa patrística se sostiene la conservación de la Tradición eclesial en la sucesión de los apóstoles y de los presbíteros. La Iglesia naciente, luego de la etapa apostólica, debía asegurar la transmisión de la doctrina cristiana y el modo considerado adecuado por los Padres de la Iglesia era establecer un ejercicio legítimo de la autoridad que incluyera el

---

[65] Cf. Ibid., 102.
[66] En el NT el verbo *episkopeo* contiene siempre como armónico la idea de una visita gratuita a una persona con la que uno tiene cierta responsabilidad y a quien se va a ver. En J. M. R. TILLARD. *Iglesia de Iglesias: eclesiología de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1991, 200.
[67] Cf. Ibid., 200.
[68] Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, 102.

servicio de custodiar (*custoditur)* la Tradición (*parádosis)*. La manera de realizarlo era la sucesión *(diadojé)* legítima de los apóstoles y los presbíteros.[69]

Tillard sitúa la institución del ministerio en la Iglesia en relación con la tradición apostólica, y por tanto en la sucesión fiel en el depósito apostólico (*parathéke*). Serán los ministros los que recibirán la tradición de la comunidad, guardada por sus predecesores y deberán garantizar su arraigo en el testimonio apostólico. Esta tarea debe contar oficialmente con la garantía del Espíritu y la seguridad que lo acompaña su fuerza vivificadora.

> ―Se trata de introducir a unos «servidores» de la Iglesia de Dios en la comunión de los apóstoles para que la Iglesia continúe en el dinamismo de lo que el Espíritu «entregó» por medio de ellos (*parádosis)*, siempre fiel al depósito (*parathéke*) y obediente a lo que esto implica. De esta forma la vocación particular del grupo apostólico, parte integrante de la Iglesia en su nacimiento, se prolongará sin perder nada de lo que esos testigos tenían que realizar una-vez-por-todas: la constitución del depósito".[70]

Con posterioridad se producirán cambios históricos radicales en la comprensión del ministerio y en las relaciones entre el sacerdote y el laico, que generarán un proceso de institucionalización de la Iglesia en torno al ministerio de los apóstoles y los presbíteros, donde se pasa de una colaboración entre los poseedores del ministerio y los laicos en la vida de la comunidad durante el siglo II, a que el ministerio eclesiástico se convierta esencialmente en ministerio de dirección en el siglo III, con la consecuencia de la centralización en el clero del desarrollo o supervisión de todas las tareas

---

[69] Hemos profundizado nuestra investigación sobre el tema tomando como referencia a Ireneo de Lyon, quien presenta en su obra la certeza de la misión eclesial de prolongar el anuncio de los apóstoles. Este anuncio no es un anuncio de una doctrina desarrollada personalmente sino el anuncio de la doctrina enseñada por los Apóstoles, la Tradición (*parádosis)*. Consecuentemente la Iglesia está llamada a conservar y custodiar (*custoditur)* la Verdad que ha recibido como don a través del Espíritu Santo operante en la comunidad cristiana. Frente a los que se han apartado de la unidad en la Gran Iglesia y sostienen sus propias doctrinas colaborando a la dispersión de los creyentes es necesario afirmar el servicio de la unidad de los apóstoles. Así la sucesión (*diadojé)* apostólica de los apóstoles y los presbíteros se afirma como garantía y normativa de los contenidos fundamentales del cristianismo transmitidos por la Iglesia. Cf. A. MERKT, ―Ministerio de la Tradición y Carisma de la Verdad", *Communio (Argentina)* 1 (2012) 22-40; J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística siglos II y III*, Madrid, Cristiandad, 2002, 144-151 (Título original: *Message évangélique et culture hellénistique*, 1961); IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies (Adversus haereses)*, Sources Chretiennes *I* (263-264) 1979, *II* (293-294) 1982, *III* (210-211) 1974; *IV* (100-101) 1965; *V* (152-153), 1969; A. ORBE, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del Libro IV del "Adversus haereses"*, Madrid, BAC, 1996, 376-378; R. F. POLANCO, "«La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios» (Adv. haer. III, 24, 1). Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon", *Teología y Vida* 2-3 (2007) 189-205; E. ROMERO POSE, *Scripta Collecta II. La siembra de los Padres*, en: J. J. AYÁN CALVO (ed.), Madrid, Facultad de Teología «San Dámaso», 2008, 32; G. SFAMENI GASPARRO, ―Commnunio Gnostica y salvación. Aspectos de la experiencia comunitaria en el Gnosticismo (siglo II a IV)", en: J. A. GIL-TAMAYO, J.I. RUIZ ALDAZ (ed.), *La "communio" en los Padres de la Iglesia*, Pamplona, Eunsa, 2010, 293-328, R. TREVIJANO, ―Sucesión", en: *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, A. DI BERARDINO (ed.), Salamanca, Sígueme, II, 1998[2], 2046-2048.

[70] J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, 199.

importantes.[71] Esta posición especial del clero coincidió con su profesionalización, donde los diáconos primero y luego los presbíteros y obispos renunciaban a su profesión habitual, reclamaban su sustento a la comunidad y se dedicaban enteramente a su servicio.[72] La «profesionalización» del ministerio eclesiástico contribuyó a construir una «autoconciencia» de los ministros eclesiásticos de ser, en contraste con el laico, el centro decisivo de la vida eclesial; sumado a esto a partir del año 381 la jerarquía eclesiástica se desarrolló en analogía a los ministerios jerárquicos civiles.[73] El concepto de «*laikos»*, como perteneciente al pueblo, enlaza con el concepto helenista que identifica *«laikos»* con «profano» e implica ya desde muy pronto cierta valoración y jerarquización; generando a partir del siglo III distinción de órdenes, *ordo sacerdotalis* y *plebs* y el abandono de dirigirse a los fieles llamándolos «hermanos».[74]

Otros tres factores ahondaron la distancia entre el sacerdote y el laico: a) la diferencia cultural producida por el empeño puesto a partir de la era carolingia en la formación del clero; b) la comprensión del carácter *indelebilis* como una distinción y un encumbramiento personal de la persona consagrada; c) la presencia universal del cristiano produce que la fe no se experimente como una vocación especial, la fe se reduce a una vida moral «normal» y se procura hallar «sujetos» que realicen efectivamente el espíritu de Cristo y su evangelio. Como el monacato y el sacerdocio se habían acercado entre sí (p. ej. en el celibato) ahora se considera al estado sacerdotal como «estado de perfección» en contraste con el «imperfecto estado secular» del laico.[75]

La marcada diferencia que se fue creando fue acentuada por el Concilio de Trento, que defendió el ministerio ante las afirmaciones de la Reforma protestante, que propugnaba el «sacerdocio universal» de todos los creyentes y quería sustituir la función y la potestad sacerdotales por el servicio de la predicación. El Concilio defendió el sacerdocio ejercido de hecho en la Iglesia y acentuó la peculiaridad jerárquica del ministerio eclesiástico.[76]

En este breve recorrido podemos ver cómo la Iglesia se fue organizando institucionalmente en torno al ministerio de los presbíteros y de los obispos. Es posible reconocer además cómo la evolución del ministerio ha generado a la larga una visión del mismo burocrática y funcional, que en determinadas circunstancias ha contribuido a la contraposición carisma-ministerio.

---

[71] Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, 25.
[72] Cf. Ibid., 26.
[73] Cf. Ibid., 27-28.
[74] Cf. Ibid., 26.
[75] Cf. Ibid., 40.
[76] Cf. Ibid., 35.

1.2.2 Raigambres neotestamentarias y evolución histórica del término «carisma»

1.2.2.1 El término «carisma» en el Nuevo Testamento

«Charisma» es un término específicamente cristiano, que surge en la literatura profana de después del cristianismo con el significado de don concedido por benevolencia.[77] El término es utilizado una sola vez en 1 Ped y luego exclusivamente en el corpus paulino, especialmente en Romanos, 1 y 2 Corintios, y las cartas pastorales, siempre en un contexto soteriológico.[78]

El término neotestamentario *«charisma»* es un sustantivo verbal de *«charizomai»* (dar gratuitamente, regalar), raro y tardío, que denota el resultado de la «*charis»* (gracia), como una acción y puede significar: prueba del favor, beneficio o don.[79]

En el griego secular «*charis»* es lo que deleita, como estado que causa la «*chará»* (alegría) o que la acompaña; ya sea para indicar la fuente de deleite o de lo hermoso, ya sea para señalar lo que hay de apreciable en el favor mostrado por la fortuna. Indica la simpatía con aquello que es fuente del placer y en Platón tiene los significados de «benevolencia», «buena voluntad», «favor», «placer», «lo que agrada» y «gracias».[80]

El verbo *«charizomai»* significa dispensar a alguien algo agradable; ser bueno, amable, benevolente; dar gusto a alguien; con sujeto divino y tardíamente designa regalar por gracia. En el discurso ético-jurídico se usa con el sentido de donar como absolver, condonar, perdonar. En las cartas paulinas significa principalmente, lo mismo que el sustantivo, el decisivo don gratuito de Dios y secundariamente perdonar.[81]

Los términos de la raíz griega *«char»* indican lo que produce agrado, la «*chará»* (alegría) es consecuencia de ese encontrarse bien y de allí se derivan los distintos significados de «*charis»:* merced, favor, inclinación, benevolencia, agrado, muestra de afecto, caridad, beneficio; en plural quiere decir favor mutuo, reconocimiento, recompensa, agradecimiento.[82]

---

[77] Cf. H.-H ESSER, "Gracia", en: DTNT II 237.
[78] Cf. H. CONZELMANN; W. ZIMMERLI, "χάρισ / χάρισμα", en: TWNT IX 403.
[79] Cf. Ibid., 402.
[80] Cf. H. CONZELMANN; W. ZIMMERLI, " χάρισ / χάρισμα", en: TWNT IX 373.
[81] Cf. H.-H ESSER, "Gracia", en: DTNT II 237, 242.
[82] Cf. H.-H ESSER, "Gracia", en: DTNT II 236.

En el AT la acepción más utilizada indica favor, benevolencia y raramente gracia, belleza, atractivo.[83] En el NT el concepto «*charis*» es utilizado ampliamente en las cartas paulinas. En Lucas, el concepto puesto en boca de Jesús, significa recompensa escatológica, mérito por algo que se cae por su peso (Cf. Lc 6, 32-34). En otras ocasiones utiliza la acepción veterotestamentaria para expresar el favor, el ser grato de María o del niño Jesús ante Dios (1,30; 2,40) y de los hombres (2,52). El saludo angélico a María indica un favor especial de Dios, único en la historia de la salvación, que en ella se realiza. En Hechos, gracia es la fuerza que proviene de Dios y de Cristo Resucitado que acompaña la actividad de los apóstoles y el éxito de la misión evangelizadora.[84]

En las cartas paulinas «*charis*» es la gracia de Cristo que contiene en sí la acción salvadora de Dios en Jesucristo y se presenta antitéticamente a la justificación por las obras. [85] La concepción paulina del acontecimiento de la salvación se vertebra en torno al concepto de «*charis*», ya que la salvación se da gratuitamente por la gracia sola, es otorgada a los pecadores (Rm 2,23-24) y es la totalidad de la salvación (Rm 4,16). Para Pablo la gracia es, en cierto sentido, un estado (5,2), aunque uno siempre es llamado a ella (Gal 1,6), y es siempre un don sobre el cual uno no tiene derecho a reclamo.[86]

En el NT la palabra *«charisma»* es utilizada en 17 oportunidades, y en sólo una fuera del corpus paulino (1 P 4,10); se trata entonces de una expresión propia del vocabulario paulino pero de relativa poca frecuencia.[87]

Esser señala que en Pablo el término carisma es utilizado en dos acepciones: a) con el sentido de gracia; en Rm 5, 15 al decir «no hay proporción entre el delito y el *charisma* que se otorga», se utiliza la expresión carisma para indicar el don de la vida que como fuerza arrolladora de la gracia ha venido como regalo de Dios en Jesucristo;[88] b) con el sentido de capacidad gratuita personal, que actúa de forma variada en cada cristiano por el único espíritu. Este segundo empleo se diferencia de

---

[83] Se utiliza la expresión para indicar la superación de la distancia existente entre poderosos y débiles, distancia esencial en el caso de relación con lo divino y condicionada a la situación en los demás casos, donde la decisión libre en la iniciativa parte del fuerte pero motivada por un pedido del más débil. Raramente designa la actuación de Dios, pero casi siempre en el sentido de elegir a alguien sin que él lo merezca. También se utiliza para señalar que el retraso histórico del castigo es una acción graciosa de Dios. Cf. Ibid., 237.

[84] Cf. Ibid., 238-239.

[85] En Cristo se ha dado la gracia de Dios en abundancia, independientemente de él no puede hallarse gracia y por eso no puede disponerse de ella a voluntad. Por la acción definitiva de Jesucristo, que salva de la condenación al hombre, Pablo va a señalar que el movimiento total de la vida cristiana es todo gracia y que la debilidad humana es su campo de acción. El hombre nunca podrá independizarse de la gracia y por eso el hombre nuevo debe permanecer vinculado a ella. Cf. Ibid., 240-241.

[86] Cf. H. CONZELMANN; W. ZIMMERLI, " χάρισ / χάρισμα", en: TWNT II 394-396.

[87] Cf. IC 35.

[88] Cf. H.-H ESSER, "Gracia", en: DTNT II 240.

la primera acepción, sinonímica de gracia, para indicar específicamente la capacitación para el servicio hacia dentro y hacia fuera de la comunidad cristiana presentado tanto en Rm 12 como en 1 Co 12.[89]

Por otra parte, Conzelmann indica que *«charisma»* se relaciona con *«charis»* por un lado y con *«pneuma»* por otro en la medida en que las manifestaciones espirituales son denominadas carismas. Para este autor es necesario resaltar el sentido general con que se usa el término en Romanos y 1 y 2 Corintios.[90] Así la totalidad del don conferido para la salvación es *«charisma»* en 2 Co 1,11 y en Rm 5,15; es el resultado de acción de la supremacía de la gracia en el ser humano y todos sus efectos.[91]

Vanhoye, quién realiza también un recorrido de los 17 momentos del NT en que se utiliza el término carisma como paso inicial y parcial de su trabajo, señala que se puede observar en esta primera mirada que –carisma no es un término técnico, sino que simplemente expresa el sentido general que corresponde a su etimología, es decir «don generoso», «efecto de un acto de benevolencia»: como en Rm 5,15.16; 6,23; 11,29; 2 Co 1,11".[92] Dada su utilización en este sentido amplio es que puede ser aplicada a gran diversidad de situaciones (como la liberación de un peligro en 2 Co 1, 11; el don de la vida eterna a todos los creyentes en Rm 6,23 o para referirse al don de Dios en forma genérica como en Rm 11, 29). Pero sí puede señalarse que el término ha sufrido una transformación, ya que ha dejado de utilizarse para referirse al don de un hombre a otro para referirse siempre a una acción divina, tanto de Dios, como de Cristo y finalmente del Espíritu Santo.

1.2.2.2 Los carismas en 1 Co 12-14

La indagación sobre el uso del término carisma en el NT ha mostrado que el texto más instructivo a este propósito es 1 Co 12. Tomaremos como referencia el trabajo de Albert Vanhoye, quien profundiza la exégesis de este texto en su obra *I carismi nel Nuovo Testamento*.[93] El término se utiliza en plural en 5 oportunidades, dos de ellas al inicio (vv.4-9) y tres al final del capítulo (vv.

---

[89] Cf. Ibid., 241.
[90] Cf. H. CONZELMANN; W. ZIMMERLI, " χάρισ / χάρισμα", en: TWNT II 394-396.
[91] Cf. Ibid., 404.
[92] —.*charisma* non é un termine tecnico, ma esprime semplicemente il concetto generale che corresponde alla sua etimología, cioè «dono generoso», «effetto di un atto di benevolenza»: cosi in Rm 5,15.16; 6,23; 11,29; 2 Co 1,11." En IC 42.
[93] Cf. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011.

28.30.31). En ningún otro lugar del NT se observa una frecuencia similar. En otros capítulos el término se utiliza sólo una vez, o dos en Rm 5,15.16, pero en singular y en un sentido muy general.[94]

En la 1 Co Pablo da instrucciones sobre diversos problemas que agitaban la comunidad y responde a ciertas cuestiones que consultan los Corintios en una carta. Varias veces, para pasar de un problema a otro, Pablo adopta la expresión «*peri de*» «...en cuanto a…». Al inicio del cap. 12, encontramos una expresión similar: «*peri de tôn pneumatikôn… » (12,1);* «En cuanto a los dones espirituales…». Esta expresión indica el inicio y da el tema de una nueva explicación. Pablo desea hablar de las cosas espirituales, no de los carismas, o quizás de las personas espirituales, igualmente la diferencia de sentido no es importante ya que en Pablo las personas espirituales son aquellas que poseen dones espirituales.[95]

El propósito de esta perícopa tiene un aspecto de formación general, como una lección teórica de doctrina: ―En cuanto a los dones espirituales, no quiero, hermanos, que estéis en la ignorancia". Mas si miramos toda la estructura podremos ver que la última sección, la más larga, no se interesa tanto del problema general en todos sus aspectos, sino que se concentra en dos casos particulares, de la glosolalia y de la profecía.[96] Pablo tiene en mente la situación de la asamblea cristiana, no se preocupa tanto por la vida personal de los cristianos, por su conducta en el mundo, o por la oración personal sino que se preocupa más bien de las reuniones de la comunidad. Pablo sabe que en Corinto "cada uno" de los cristianos quiere hacer una intervención personal en la asamblea, sugiere que algunos miembros de la comunidad ponen por encima sus propias capacidades, creando así una atmósfera de competencia; ―yo tengo un canto inspirado" dice uno; ―yo una revelación secreta que comunicar" dice otro; ―yo poseo el don de lenguas" dice todavía otro; ―yo poseo la capacidad de interpretarlo".[97]

Existía una dificultad. La competencia ponía en peligro el buen orden de la asamblea, la armonía del trato entre los cristianos, la capacidad constructiva de la comunidad, por el contrario favorecía la confusión, las fricciones y los conflictos, las divisiones y el decaimiento de la comunidad.[98]

El examen del fragmento final (14,26-33.39) muestra que Pablo define reglas precisas para dos dones: la glosolalia (14,27-28) y la profecía (14, 29-33). Por lo tanto podemos concluir con buena

---

[94] Cf. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 49.
[95] Cf. Ibid., 50.
[96] Cf. Ibid., 53.
[97] Cf. Ibid., 54.
[98] Cf. Ibid.

probabilidad que exclusivamente este par de dones son los que producían serias dificultades en la asamblea de la comunidad. Esta es la situación que permite una precisa valoración del discurso de Pablo sobre los hechos espirituales y sobre los carismas.[99]

El concepto ―carisma" tiene un rol secundario en este discurso y no ocupa el centro de atención. La palabra se utiliza únicamente en la primera sección (12, 1-31), y con el objetivo de ampliar la perspectiva y ya no se la encuentra más. Por eso Vanhoye va a discutir la relevancia que dan algunos teólogos, como E.-B. Allo o la misma Biblia de Jerusalén, a la palabra carisma en referencia a este texto, especialmente en su relación con el término «*pneumatika*».[100]

La opinión más simple consiste en sostener que los dos términos son prácticamente sinónimos (E.-B. Allo, Biblia de Jerusalén). En cambio, E. Käsemann[101] diferencia los conceptos «*pneumatika*» y «*charismata*». El primero es un término técnico del helenismo y pertenece al vocabulario de los Corintios, indica la fuerza del milagro y del éxtasis, es decir la capacidad del «*theios anthôpos*», objeto de ambición y de orgullo.[102] Pablo lo sustituye por el concepto de «*charismata*», realizando una crítica teológica al expresar un contraste entre los términos. Para Pablo lo que distingue los carismas de los «*pneumatika*» paganos no es el hecho de ser sobrenaturales sino el modo concreto en que son utilizados, ya que sólo la edificación de la comunidad y el servicio es el que legitima las manifestaciones del Espíritu. Una tercera posición es la de M.-A. Chevallier, quien niega que «*charismata*» pueda haber tenido para Pablo un sentido técnico; considera que conserva siempre el sentido general de ―don de la gracia" y que «*pneumatika*», en cambio, sería para los Corintios un término técnico, con un sentido muy restringido, que designaba sólo dos manifestaciones del Espíritu en toda esta parte de la carta (12,1-14,40): la profecía y la glosolalia. La intención de Pablo sería polémica, queriendo recordar a los Corintios que estos dos ―hechos espirituales" muy

---

[99] Cf. Ibid., 54-55.
[100] Cf. Ibid., 56-57.
[101] Albert Vanhoye realiza una crítica sistemática a los trabajos de Ernst Käsemann en sus obras donde aborda el tema de los carismas y se coloca en una posición antitética. Käsemman, protestante y discípulo de Bultmann, entiende que el término carisma tiene un sentido técnico en San Pablo, el cual designaría la esencia y el cometido de todos los servicios y de todas las funciones de la Iglesia. Sostiene la inexistencia de un ministerio institucional y rechaza que el concepto sea neotestamentario y define el carisma como «la participación específica de una persona en el poder y la gloria de Cristo, participación que se manifiesta en un servicio específico y en una vocación específica». Cf. R. PELLITERO, ―Carisma", en DGDC I, 874; R. PELLITERO, ―El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad", en: P. RODRÍGUEZ (y col.) *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, UNAV, 1999, 513.
La tesis de este autor fue publicada en E. KÄSEMANN, ―Amt und Gemeinde im Neuen Testament" *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1960, T I 109-134.
[102] Cf. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 57.

admirados deben ser considerados antes que nada en su aspecto de ―dones de la gracia" (*charismata),* cualidad que comparten con otras numerosas realidades de la vida cristiana.[103]

Vanhoye discute las tres interpretaciones referidas indicando que no corresponden a una afirmación explicita del texto; afirma que Pablo sólo dice que *charismata* y *pneumatika* son equivalentes, pero no expresa un contraste entre estos dos términos y concluye que una indagación sobre el uso de *pneumatika* y de *charismata* no ofrece resultados favorables a la posición de Käsemann y mucho menos a la de Chevallier.[104]

Al analizar las diversas connotaciones de *pneumatikos-pneuma* en el texto, Vanhoye encuentra muy iluminador el hecho de que sorprendentemente después del anuncio del tema Pablo habla de *pneuma Theou* y de *pneuma hagion (12,3),* expresando así una relación entre las cosas espirituales (o sea las personas espirituales) y el ―Espíritu de Dios", ―el ―Espíritu Santo"; se trata de diversos modos de ―manifestaciones del Espíritu", nueve en total, insistiendo siempre en su relación con el mismo Espíritu y que no corresponde sólo a fenómenos de glosolalia o de profecía, porque incluye la aclamación ―Jesús es Señor", perfectamente inteligible o una afirmación común de la fe no profética.[105]

El orden adoptado en esta lista sugiere una intención crítica de Pablo en su confrontación con los Corintios, mas esta crítica no es respecto al número de los ―hechos espirituales", sino a la importancia atribuida a la profecía y a la glosolalia. El cap. 14 entonces nos permite comprender que los Corintios valoraban en primer lugar la glosolalia sobre la profecía. Pablo reacciona poniendo estos dos hechos espirituales en el final de la lista y señalando la preeminencia de la profecía, dado que une la acción del Espíritu con la inteligencia y contribuye mayormente a la edificación de la comunidad, a la glosolalia, que no une la acción del *pneuma* con el *nous*.[106] Sin embargo Pablo valora la glosolalia como manifestación del Espíritu Santo, la reconoce como un carisma, un don del Espíritu Santo, útil para la edificación personal, porque es un hablarle a Dios, un modo de orar, de bendecir a Dios y de darle gracias.[107]

Frente al problema de la relación entre *charismata* y *pneumatika* concluye Vanhoye que todos los *charismata* son ―espirituales", en el sentido de que están en relación con el Espíritu Santo, pero no

---

[103] Cf. Ibid., 58-59.
[104] Cf. Ibid., 59-60.
[105] Cf. Ibid., 60.
[106] Cf. Ibid., 61.
[107] Cf. Ibid., 68-69.

en el sentido de ser fenómenos impresionantes.[108] No es posible encontrar diferencias contrastantes entre los conceptos pero sí una distinción interna del concepto de *pneumatika*, donde Pablo resalta la preeminencia del criterio de discernimiento que pone en primer lugar la edificación de la comunidad.

1.2.2.2.1 Variedad de términos utilizados por Pablo para referirse a los dones del Espíritu Santo: problemas exegéticos.

El sentido general con que se utiliza el término carisma en las cartas paulinas es acompañado por la utilización de otros conceptos para hablar de los regalos o dones ofrecidos por el Espíritu Santo a los creyentes. Esto genera otra dificultad para clarificar el significado del término carisma y por ello presentaremos las distintas resoluciones presentadas por los exégetas.

a) Conzelmann señala una estructura triádica en Pablo, quien divide los dones en *charismata* (carismas), *diakonías (*ministerios) y *energímata (*obras, operaciones). Se trata de una estructura retórica para indicar la multiplicidad de fenómenos como manifestaciones de una única divinidad; no señala diferentes grupos de operaciones, sino diferentes modos de describir el único obrar de un mismo Espíritu por medio de acciones sobrenaturales, no mágicas ni mecánicas, por las cuales el creyente puede cultivar los dones recibidos.[109]

b) Schürmann en su clásico trabajo denominado ―Los dones espirituales de la gracia" presenta cuatro términos distintos, utilizados por Pablo, para describir, y no con el objetivo de definir, la acción del Espíritu Santo en la comunidad: *pneumatika* (dones del Espíritu) o simplemente *pneumata* (espíritus), *charismata* (dones de la gracia), *diakonías* (servicios) y *energímata* (operaciones de prodigios).[110] Pablo toma cuatro expresiones tradicionales para describir la gran variedad de acciones del Espíritu Santo y cuando describe alguno de los fenómenos lo hace con el objetivo de presentar la totalidad de la obra del Espíritu.

> ―Se trata de hechos que, por razón de su origen y de su modo de manifestarse, son todos ellos «pneumáticos». Tienen también de común el que la virtud omnipotente de Dios obra en ellos; sirven a la edificación de la

---

[108] Cf. Ibid., 68.
[109] Cf. H. CONZELMANN; W. ZIMMERLI, " χάρισ / χάρισμα", en: TWNT II 405.
[110] Cf. H. SCHÜRMANN, ―Los dones espirituales de la gracia", en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II: estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona, Juan Flors, 1968[3], 580.

> comunidad; y, en conjunto, constituyen un gran don de la gracia divina. Sin duda, bajo las cuatro expresiones y el contenido en ellas designado, Pablo ve un punto de unidad por el cual muestran un origen y un fin comunes"[111]

Pablo identifica un origen trino para los dones, obra preferente del Espíritu Santo que se ofrecen como servicio al Kyrios y edificación de su presencia como cuerpo en la Iglesia. Se trata de una visión de conjunto de la novedosa manifestación escatológica del Espíritu Santo que no se conserva en Lucas ni en las cartas pastorales. Este deseo de Pablo de referirse al mismo fenómeno utilizando cuatro términos diferentes se ve con claridad, señala Schürmann, en 1 Co 12,1.4-6:

> —Hermanos!, no quiero dejaros en la ignorancia acerca de los dones del Espíritu (πνευματιχά). […] Hay diversidad en los dones de la gracia (χάρισματα), pero uno mismo es el Espíritu; hay diversidad de ministerios (διακονίαι), sin embargo, proceden de un único Señor; hay también diversidad de operaciones (ένεργὴματα) y, con todo, es el mismo Dios el que lo obra todo en todos".[112]

c) A. Rodenas identifica tres términos utilizados por Pablo para referirse a los dones recibidos de Dios en la comunidad: carismas, ministerios y operaciones. Para este autor se trata de sinónimos que presentan los carismas como acciones trinitarias donde a Cristo como Señor se le atribuye la fundación de la Iglesia con sus diversos ministerios, al Padre las operaciones como principio de toda vida y actividad y al Espíritu Santo los carismas por ser el don o gracia por excelencia.[113]

d) Vanhoye aprecia distintos sentidos en la utilización de la palabra «*charisma*» por Pablo: en sentido general para designar gracia, don, donación o don generoso de Dios; en sentido particular para indicar una acción de Dios, pero muy vaga y que no permite definir *charisma* (en Rm 1,11 al referirse a algún don espiritual con el sentido de consuelo espiritual); con el significado de gracia especial, concedida a un determinado cristiano que la requiere y no a otro. Será esta última acepción la que de origen a la elaboración del concepto actual de «carisma».[114] Aunque de este último sentido no es posible identificar un sentido técnico para la palabra «carisma» en Pablo, ya que el origen de las gracias especiales no es precisado siempre de la misma manera en el NT y no puede establecerse una correlación directa entre carisma y acción del Espíritu Santo;[115] excepto

---

[111] Ibid., 584.
[112] Ibid., 581.
[113] A. RODENAS, —La actuación carismática del Espíritu en la Biblia", en: N. SILANES SANZ, *Los carismas en la Iglesia,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1976, 28.
[114] Cf. A. VANHOYE, —El problema bíblico de los carismas", 306.
[115] Cf. Ibid., 307.

en 1 Co 12 donde por el carácter incompleto del elenco dado de carismas y la variación de denominaciones, Vanhoye confirma que «carisma» en Pablo no tiene un sentido técnico preciso y no puede extrapolarse tampoco un concepto de ―carisma".[116] Pellitero acompaña la postura de este autor señalando que puede afirmarse que no existía aún una noción totalmente determinada de «carisma» y que las nociones hoy utilizadas en la teología se abren paso con el Concilio Vaticano II.[117]

e) Sánchez Bosch también señala que ni antes de Pablo, ni en los mismos escritos paulinos, el término *charisma* ha tenido un sentido técnico y la utilización que hacen los escritos neotestamentarios del mismo no permiten definir su significado concreto.[118]

En síntesis, el trabajo realizado por los exegétas nos permite afirmar que la expresión carisma en el NT forma parte de un conjunto de términos que indican la multiplicidad de fenómenos producidos por el único obrar sobrenatural de un mismo Espíritu. Este conjunto de términos no son sinónimos entre sí, pero en el conjunto son utilizados para describir la totalidad de la obra del Espíritu como don de la gracia divina que edifica la comunidad. *Charisma* es entonces uno de los modos genéricos utilizados por Pablo para indicar los dones generosos de Dios a la comunidad.

De la lectura de 1 Co 12, tomando el texto y aislándolo de los otros momentos donde el corpus paulino utiliza el término ―carisma", se extrapola un concepto de *charisma* como gracia especial que se concede a un miembro de la comunidad en beneficio de la asamblea, y que será el fundamento bíblico para la teología posterior de los carismas.

En este sentido, los ministerios serán también un don de la gracia para Pablo. Para Schürmann Pablo comprendió que los ministerios del NT son «capacidades» ofrecidas gratuitamente por el Espíritu de Dios al servicio de la Nueva Alianza (Cf. 2 Co 3) y en esto basó su concepción del ministerio, en que no hay ministerio que no sea un carisma, o vaya unido a esos carismas como manifestaciones sobrenaturales del poder de la gracia.[119] La revelación experimentada en Damasco generó una nueva conciencia del servicio neotestamentario, donde la «gracia» recibida es una capacitación y una misión, y hace del apostolado ―todo ese conjunto que en la Nueva Alianza se llama misión y gracia".[120] Su conciencia de apóstol no le permitía reducir los «dones espirituales de

---

[116] Cf. Ibid., 308.
[117] R. PELLITERO, ―Carisma", en: DGDC I, 874.
[118] Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, ―La primera lista de carismas (1 Cor 12,8-10)", en: AA.VV., *El ministerio de la Palabra. Homenaje a L. Alonso Schökel*, Madrid, Cristiandad, 1983, 328.
[119] Cf. H. SCHÜRMANN, ―Los dones espirituales de la gracia", 585.
[120] Cf. Ibid., 587.

la gracia» a las manifestaciones extraordinarias del Espíritu, como les deja saber a los Corintios que daban el primer lugar a la glosolalia y la profecía y reconoció su propio apostolado y otras funciones permanentes de servicio como manifestaciones y operaciones del Espíritu.[121]

> ―El Señor que confiere los carismas, no es un Dios del desorden, sino de la paz y de los dones como un todo ordenado. De ahí se desprende la siguiente norma para la vida comunitaria: «que todo suceda ordenada y decorosamente» (1Co 14,40). Sólo una perfecta coordinación de todos los dones espirituales, sólo un «cuerpo» ordenado, puede manifestar al «único Espíritu»; y, de otro modo, no se manifiesta el Espíritu de Dios; Cf. Ef. 4,4: «un cuerpo y un espíritu», de donde nace la exigencia de «conservar la unidad del espíritu» (Ef 4,3). En las cartas del Apóstol, aparece un doble principio ordenador: la «autorregulación» por el amor del mismo orden carismático, y el servicio de dirección apostólica."[122]

Vanhoye concluye uno de sus trabajos más clásicos sobre el tema distinguiendo dos constataciones de la exégesis cuidadosa de los textos del NT: una negativa y otra positiva. La negativa afirma que es imposible definir con claridad desde los textos paulinos, como a veces se fuerza a hacerlo, lo que hoy llamamos carismas y es imposible ―definir con claridad a través de estos textos las relaciones entre *charismata* y ministerios, entre *charismata* y jerarquía".[123] La constatación positiva es que los textos neotestamentarios testimonian la existencia de diversidad de dones de Dios que, en perícopas significativas, se indican con el término *charisma*, particularmente para indicar que los dones varían según las personas.[124] Y concluye:

> ―Teniendo esto presente, es posible elaborar una noción de «carisma». Es un desarrollo teológico posible y legítimo. Pero conviene tener presente que se trata de un desarrollo, de una especificación ulterior, la cual estará más o menos en relación con los datos que nos da el nuevo testamento, según los diversos casos. El nuevo testamento justifica directamente la distinción entre carismas «extraordinarios» (glosolalia, milagros de diversos tipos) y carismas «más comunes y difundidos» (el don de la enseñanza, diversos géneros de consagraciones). No habla, y con razón, del carisma de un fundador de una orden religiosa, ni de los carismas de los diferentes institutos religiosos. Es la historia de la Iglesia la que lleva al concilio a aplicar a éstos últimos el texto de Rm 12,5-8 y de 1 Co 12,4. El recurso al nuevo testamento es siempre normativo, no en el sentido de un obstáculo al progreso, sino como inspiración siempre dinámica acompañada de discernimiento."[125]

1.2.2.3 Teología de los carismas en la historia de la Iglesia

---

[121] Cf. Ibid., 587.
[122] Ibid., 598.
[123] A. VANHOYE, ―El problema bíblico de los carismas", 312.
[124] Cf. Ibid., 312.
[125] A. VANHOYE, ―El problema bíblico de los carismas", 312.

El uso de la palabra «carisma» en el período post-apostólico comenzará a ser rara y se reservará el término para referirse a la acción extraordinaria del Espíritu Santo.[126] Los Padres utilizan el término en sentido muy general y al final del siglo II, la ―Ascensión de Isaías" (*Ascensio Isaiae* o *Apocryphum Isaiae*) se lamenta de la disminución de la profecía; Orígenes también dará cuenta de la disminución de la acción extraordinaria del Espíritu Santo en los carismas.[127] Más tardíamente, entre los siglos IV y VI, se presenta en la reflexión de los Padres la cuestión por la vigencia de los dones extraordinarios o si estos fueron una acción del Espíritu reservada a la Iglesia primitiva. Basilio de Cesarea tendrá presente los carismas y su distribución; Juan Crisóstomo lamenta la falta de carismas y realiza una elaboración para explicarlo, señalando que dada la madurez de la Iglesia ya no son estrictamente necesarios, posteriormente esta postura será frecuentemente repetida por otros autores.[128] Ulteriormente, Gregorio Magno fundamentará este desvanecimiento de los carismas comparando con el riego cuidadoso de que se beneficia una planta cuando todavía es joven, y que no es necesario cuando ésta crece.[129] La reacción contra la gnosis, el montanismo y luego el priscilianismo generaran un clima de sospecha y rechazo a los fenómenos extraordinarios que contribuirá a este eclipse de los carismas.

A pesar de esta experiencia de los carismas en la etapa patrística el monaquismo primitivo, surgido en la segunda mitad del siglo II, será un ambiente de intensa y diversificada acción carismática. Casiano distingue en los fenómenos carismáticos extraordinarios tres aspectos principales: una irradiación de santidad que el Evangelio nos obliga a considerar normales; son instrumentos que Dios usa para construir la Iglesia; pueden ser maravillas ilusorias con las que el diablo confunde a los falsos profetas y los que se dejan deslumbrar por los fenómenos extraordinarios. Por este último aspecto se vuelve imprescindible el discernimiento en el Espíritu Santo.[130]

Santo Tomás, y la teología escolástica en general, hablan de los carismas bajo el nombre de «gracias gratuitamente concedidas» o *«gratiae gratis datae»* y quedan comprendidos dentro de las llamadas gracias extraordinarias o personales en contraposición a la gracia santificante. La única fuente de la gracia, el Espíritu Santo, actúa gratuitamente siempre, mediante la gracia santificante

---

[126] Cf. A. ROMANO, ―Carisma" en: A. APARICIO RODRÍGUEZ; J.Mª. CANALS CASAS (dirs.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada,* España, Claretianas, 1992, 144.
[127] Cf. R. REGAMEY, ―Carismi", en: G. PELLICCIA; G. ROCCA (dirs.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, 303.
[128] Cf. A. ROMANO, ―Carisma", 145.
[129] Cf. R. REGAMEY, ―Carismi", 303.
[130] Cf. Ibid., 304.

justifica al cristiano y le une a Dios y por medio de la gracia carismática coopera y prepara a los demás para la unión con Dios. [131]

> —Así pues, como la gracia tiene por objeto conducir los hombres a Dios, ha de hacerlo de acuerdo con ese orden, de modo que unos sean conducidos a Dios mediante otros. En consecuencia, hay que distinguir dos suertes de gracia: aquella por la cual el hombre se une a Dios, que es la que nos hace gratos; y aquella merced a la cual un hombre coopera con otro para que se convierta a Dios. Esta segunda es la que se dice «gratis data», porque sobrepasa la capacidad natural y los méritos personales de quien la recibe. Y como no se da para la justificación del propio depositario, sino más bien para que éste coopere a la justificación de otro, por eso no recibe el nombre de gracia que hace grato. De ella dice el Apóstol en 1 Cor 12,7: A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para que sea útil, es decir, para que ayude a los demás". [132]

En la concepción de Santo Tomás las gracias *gratis data* están fuera de las posibilidades naturales, se encuentran por encima de todo mérito personal de quien las recibe y sirven para la edificación de la Iglesia.[133] Así expresa Santo Tomás que —bajo el concepto de gracia *gratis data*, se comprende todo aquello que el hombre necesita para instruir a otros en las verdades divinas que sobrepasan la razón".[134] Esta concepción de gracias *gratis data* identificada con los carismas será mantenida por el Concilio Vaticano II en *LG* 12.

A la luz de los trabajos exegéticos realizados, Vanhoye va a discutir esta interpretación meramente instrumental de los carismas, donde el sentido de los dones carismáticos gratuitos del Espíritu Santo estará puesto en la utilidad. En sus análisis de los textos paulinos este autor señala que no puede indicarse solamente un sentido instrumental comunitario para los carismas, sino que en Pablo es posible encontrar un sentido de don personal, de don recibido para el bien de la misma persona. En la teología de los carismas paulinos no hay una identificación restringida entre carisma y *diakonía* – ministerio, por lo que recomienda Vanhoye no realizar una identificación de los carismas con la utilidad de otros, sin ningún provecho personal. [135] Será la teología escolástica con Santo Tomás, retomada por el Concilio, la que distinga —entre los múltiples dones de la gracia, una serie de dones caracterizados por su utilidad eclesial, cuya denominación es «carismas»".[136]

Entre los autores escolásticos no hay un desarrollo del tema de los carismas, pero es distinguible la posición de Francisco Suárez, quien explica que los carismas son dones que están permanentemente

---

[131] Cf. P. FERNÁNDEZ, —Teología de los carismas", *Ciencia Tomista* 343 (1978) 178-179.
[132] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 111,1. Citamos el texto de acuerdo con la siguiente edición: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica,* Madrid, BAC, 1993[2].
[133] Cf. P. FERNÁNDEZ, —Teología de los carismas", 187.
[134] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, 111, a.4.
[135] Cf. A. VANHOYE, —Eproblema bíblico de los carismas", 309.
[136] Ibid., 309.

ofrecidos a la Iglesia, aunque no se expresen habitualmente y que pueden ser activados con prontitud frente a la necesidad del bien de la Iglesia.[137]

Una de las razones para la pérdida de vigencia de la noción de carisma en la Edad Media fue el surgimiento de grupos espirituales y diversas sectas de corte místico espiritualista como los ―Hermanos del libre espíritu" y los ―Iluminados", y el desarrollo durante el siglo XIV de una serie de movimientos espirituales con tendencias heterodoxas: los franciscanos espirituales, los begardos y beguinas y los flagelantes. Se genera así un temor a que el surgimiento de este tipo de carismas pusiera en peligro a la Iglesia y por ello se desconfía de toda manifestación carismática.[138]

En los años que preceden al Concilio Vaticano I se consideraba a los carismas como ―dones sólo extraordinarios, vistosos y transitorios, ofrecidos principalmente a la Iglesia de los orígenes y comunicados a través de la imposición de las manos de los apóstoles".[139] Así también Pío XII en la encíclica *Mystici corporis* (1943) considera aún los carismas como dones extraordinarios, pero presenta una eclesiología en la cual son considerados con un gran equilibrio entre dimensión jerárquica y carismática de la Iglesia.[140]

> ―Más en manera alguna se ha de pensar que esta estructura ordenada u orgánica del Cuerpo de la Iglesia, se limita o reduce solamente a los grados de la jerarquía; o que, como dice la sentencia contraria, consta solamente de los carismáticos, los cuales, dotados de dones prodigiosos, nunca han de faltar en la Iglesia." [141]

Regamey sintetiza los modos en que se hablaba de los carismas antes del Concilio Vaticano II: a) como manifestaciones extraordinarias del espíritu, que San Pablo llama «*pneumatika*»; b) como manifestaciones necesarias en los primeros tiempos de la Iglesia, que no se produjeron posteriormente, al menos en modo genuino, y si se produjeron fue en casos excepcionales que dieron lugar a reservas muy grandes; c) en referencia a los presuntos signos de la actividad del Espíritu en que las sectas heréticas reconocieron la preeminencia en contraposición a las decisiones de la autoridad en el gobierno de la Iglesia; d) como la asistencia concedida por Dios a quienes

---

[137] Cf. A. ROMANO, ―Carisma", 146.
[138] Cf. R. LAURENTIN, ―Los carismas: precisiones terminológicas", 284.
[139] Ibid., 146.
[140] Cf. Ibid., 147.
[141] ―*Minime autem reputandum est hanc ordine digestam, seu ce « organicam », ut aiunt, Ecclesiae Corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri; vel, ut opposita sententia tenet, unice ex charismaticis constare; qui quidem donis prodigialibus instructi, numquam sunt in Ecclesia defuturi*". En: PÍO XII, Encíclica *Mystici Corporis Christi, AAS* 35 (1943) 200.

tienen el servicio de la autoridad, particularmente aquella asistencia que asegura la infalibilidad de ciertas definiciones de fe pronunciadas por el Sumo Pontífice.[142]

1.3 Recapitulación

Nos hemos propuesto en este primer capítulo profundizar en el significado de los términos carisma – institución, especialmente al ser utilizados en el discurso sobre la Iglesia.

Como resultado de nuestro recorrido podemos afirmar que el concepto «institución» denomina la forma básica permanente de la vida eclesial, aunque no es el único término utilizado para significar este aspecto de la organización eclesial, ya que también se utilizan los conceptos «estructura», «ministerio» o «jerarquía». Estos conceptos indican la realidad institucional de la Iglesia expresada en sus estructuras doctrinales, sacramentales y de gobierno, que han sido encomendadas históricamente al ministerio ordenado en sus diversos grados, especialmente en el episcopado. Es decir que, considerado este aspecto más profundamente, supone en la Iglesia la mediación humana.

Al establecerse la Iglesia como una organización social sólida a lo largo de la historia genera y determina un sistema de normas y relaciones sociales que la estructuran y consolidan; conformando un sistema orgánico, unido y coherente, que adopta un modo de funcionamiento adecuado para cumplir sus propios objetivos.

El proceso de institucionalización ha conformado a la Iglesia como un cuerpo orgánico, unido y coherente; estable en el tiempo y con capacidad de sostenerse en medio de condiciones cambiantes; capaz de crecer en número de miembros dispersos en las culturas y en las geografías sin perder la identidad que le dio origen. En este proceso de institucionalización ha cumplido un rol preponderante como oficio u ocupación de sostener la comunidad eclesial el ministerio ordenado, dado que la misma comunidad eclesial en su desarrollo histórico ha conferido a algunos de sus miembros el encargo de ocuparse de gobernar y conservar en la Iglesia la identidad original. Así la Iglesia ha destinado ciertos creyentes al servicio de la propia comunidad con la misión de sustentarla en su desarrollo histórico y en la misión recibida en sus orígenes; de este modo el ministerio ordenado se constituye como autoridad y como vínculo de comunión o jerárquico en la

---

[142] Cf. R. REGAMEY, ―Carismi”, 300.

Iglesia. Estos servicios institucionalizados son el ministerio sacramental en sus diversos grados y se expresan en una organización territorial, la parroquia y la diócesis.

El término «ministerio» presenta raíces neotestamentarias, traduce el término griego «*diakonía*», que significa «servicio»; y encuentra su fundamento en el testimonio del mismo Jesús, que transmite a los cristianos la actitud fundamental de servicio expresada luego en funciones específicamente cristianas e internas de la comunidad: la labor caritativa, la proclamación de la palabra y las tareas de liderazgo. Pablo entiende la actividad y la muerte de Jesús como un «servicio» y el mismo se comprende como servidor de Jesucristo y de la Iglesia, considerando la proclamación del evangelio como la actividad fundamental y central del servidor. La *diakonía* en la vida de las comunidades paulinas designa sintéticamente todos los servicios o ministerios que hay en la comunidad e indica el servicio de quienes estaban puestos por Dios al frente de las comunidades cristianas para regirlas y defenderlas como una continuidad del ministerio apostólico: diáconos, presbíteros y obispos. Ministerios que desempeñaron un papel decisivo en garantizar la propuesta evangélica procedente de Jesús, asegurando la referencia apostólica de la vida de la comunidad, liderando y coordinando las iniciativas de servicio que construyen y vigorizan a la comunidad, discerniendo a la luz de la tradición apostólica, presidiendo la comunión eclesial en la unidad y en la caridad y consecuentemente, en la eucaristía. La Iglesia naciente establece un ejercicio legítimo de la autoridad, serán los ministros los que conservarán la tradición de la comunidad, y deberán garantizar su arraigo en el testimonio apostólico, tarea que debe ser acompañada por la fuerza vivificadora del Espíritu Santo.

Posteriormente, y a partir del siglo III, la profesionalización del ministerio eclesiástico, el desarrollo de una autoconciencia de los ministros eclesiásticos en contraposición con el laicado, el desarrollo de la jerarquía eclesiástica en analogía a los ministerios jerárquicos civiles, la concentración de la actividad presbiteral y episcopal en el culto (eucaristía y administración de sacramentos), y el ejercicio de funciones administrativas y sociales públicas por parte del clero conllevó como consecuencia cambios radicales en la comprensión del ministerio, generando un proceso de institucionalización de la Iglesia en torno al ministerio de dirección, centralizando en el clero el desarrollo o supervisión de todas las tareas importantes. Esta tendencia se sostiene en el desarrollo histórico y aún se acentúa en la confrontación con la Reforma.

Por otra parte, *«charisma»* es un término específicamente cristiano, sustantivo verbal de *«charizomai»* (dar gratuitamente, regalar), raro y tardío, que denota el resultado de la «*charis»* (gracia), como una acción y puede significar: prueba del favor, beneficio o don.

La palabra «carisma» presenta una gran riqueza semántica, con origen en los textos neotestamentarios, y una notable evolución en su significado en relación con la vida de la Iglesia. Al tratarse de un neologismo, sin parentesco reconocible con otros términos existentes en las lenguas modernas, presenta un sentido técnico, diferenciado del lenguaje corriente, que no es percibido por todos y precisa de una explicación para comprenderlo. El término pertenece al discurso religioso cristiano y en sentido general significa el don gratuito que Dios concede a algunas personas en beneficio de la comunidad.

En los escritos paulinos el término carisma es utilizado con el sentido de gracia, indicando un don generoso o el efecto de un acto de benevolencia de Dios y es utilizado en sentido amplio en diversidad de situaciones. La expresión carisma en el NT forma parte de un conjunto de términos — *pneumatika* (dones del Espíritu), *pneumata* (espíritus), *charismata* (dones de la gracia), *diakonías* (servicios) y *energímata* (operaciones de prodigios) — que indican la multiplicidad de fenómenos producidos por el único obrar sobrenatural de un mismo Espíritu. Este conjunto de términos no son sinónimos entre sí, pero en el conjunto son utilizados para describir la totalidad de la obra del Espíritu como don de la gracia divina que edifica la comunidad y la vida personal del creyente.

Ese es el único sentido general que puede encontrarse del estudio integral del corpus neotestamentario. Pero de la lectura de 1 Co 12, tomando el texto y aislándolo de los otros momentos donde el corpus paulino utiliza el término «carisma», se extrapola un concepto de *charisma* como gracia especial que se concede a un miembro de la comunidad en beneficio de la asamblea, y que será el fundamento bíblico de la noción de «carisma» que surgirá con posterioridad en la teología a partir del Concilio Vaticano II. Esta concepción específica de «carisma» es un desarrollo teológico posterior, posible y legítimo, que se inspira en los datos del NT pero cuya evolución no podremos correlacionar directamente con los datos de la Escritura.

Será también, en este segundo sentido, que en Pablo los ministerios son «carismas», como manifestaciones sobrenaturales del poder de la gracia, capacidades ofrecidas gratuitamente por el Espíritu de Dios al servicio de la Nueva Alianza.

Con posterioridad al período post-apostólico se utiliza el término «carisma» para referirse a la acción extraordinaria del Espíritu Santo y se produce un fenómeno generalizado en la Gran Iglesia que es la disminución de la acción extraordinaria del Espíritu Santo en los carismas extraordinarios. Por un lado, algunos Padres de la Iglesia reflexionan sobre el tema y explican que dada la madurez de la Iglesia ya no son estrictamente necesarios; por otro, se asocian los fenómenos carismáticos a

las sectas heréticas lo que genera un clima de sospecha y rechazo a los fenómenos extraordinarios que contribuirá a este eclipse de los carismas.

Santo Tomás, y la teología escolástica en general, hablan de los carismas bajo el nombre de «gracias gratuitamente concedidas» o *«gratiae gratis datae»* como las gracias extraordinarias o personales en contraposición a la gracia santificante que están fuera de las posibilidades naturales, se encuentran por encima de todo mérito personal de quien las recibe y sirven para la edificación de la Iglesia.

En síntesis en la teología previa al Concilio Vaticano II se señalaban los carismas: a) como manifestaciones extraordinarias del espíritu, que San Pablo llama «*pneumatika»*; b) como manifestaciones necesarias en los primeros tiempos de la Iglesia, que no se produjeron posteriormente, al menos en modo genuino, y si se produjeron fue en casos excepcionales que dieron lugar a reservas muy grandes; c) en referencia a los presuntos signos de la actividad del Espíritu en que las sectas heréticas reconocieron la preeminencia en contraposición a las decisiones de la autoridad en el gobierno de la Iglesia; d) como la asistencia concedida por Dios a quienes tienen el servicio de la autoridad, particularmente aquella asistencia que asegura la infalibilidad de ciertas definiciones de fe pronunciadas por el Sumo Pontífice.

Será el desarrollo teológico posterior al Concilio Vaticano II el que presente novedades en la visión eclesial sobre el ministerio y los carismas y por ello nos abocaremos en el siguiente apartado en reconocer cómo este suceso eclesial impactó en los conceptos en estudio.

Capítulo II
La nueva mirada sobre la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II supuso un cambio de paradigma especialmente en su visión sobre la Iglesia. Dado que nos encontramos abocados a analizar cuál es el modo de relacionarse los elementos estables de la comunidad eclesial con aquellas realidades carismáticas que surgen a lo largo de la historia, es insoslayable profundizar en la mirada sobre la Iglesia que propuso la asamblea conciliar. Partiremos de la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, para luego presentar la realidad del ministerio especialmente configurada por el Concilio, al establecer el único sacramento del orden con su plenitud en el ministerio episcopal. La reflexión sobre la acentuación de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia realizada por los padres conciliares será oportunidad de profundizar en el cambio de concepción sobre los carismas y en la novedad que significó considerar la vida religiosa como realidad carismática.

Finalizaremos presentando la mirada de Pablo VI en los años inmediatos a la finalización del Concilio sobre la relación carisma-institución y la repercusión cercana de los Decretos *Christus Dominus* y *Perfectae caritatis*, promulgados el 28 de octubre de 1965, sobre la mutua relación entre obispos y religiosos plasmado en las orientaciones del documento *Mutuae relationes.*

2.1 La Iglesia, Pueblo de Dios

Uno de los más importantes textos promulgados en el Concilio es la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. La elaboración de este texto fue compleja y objeto de controversia durante el desarrollo de los trabajos conciliares; desde el inicio del Concilio se esperaba que la Constitución completara el trabajo interrumpido del Concilio Vaticano I, logrando ampliar la reflexión que entonces quedara acotada al tema del papado a una mirada global sobre la Iglesia.[143]
Los aportes fundamentales del Vaticano I determinaron la imagen teórica y práctica sobre la Iglesia en la primera mitad del siglo XX: a) la autoridad como aspecto decisivo y central; b) la prioridad dada a la institución y al aspecto social de la Iglesia; c) una orientación papalista; d) prioridad teórica y práctica dada a las estructuras jerárquicas de la Iglesia con el peligro inevitable de presentar una imagen clericalizada; e) una opción metodológica por una eclesiología de tipo apologético y de carácter jurídico.[144]
En palabras de Gerard Philips, redactor principal de la Constitución, "no ha sido casualidad que la Constitución Dogmática sobre la naturaleza de la Iglesia fuera tomando poco a poco proporciones de clave de bóveda del Vaticano II: todo lo demás, en efecto, está determinado por ella".[145]
Uno de los cambios fundamentales presentados por el Concilio Vaticano II ha sido proponer una nueva mirada sobre la vida de la Iglesia partiendo no desde sus aspectos visibles sino desde su aspecto más profundo, es decir, desde el misterio mismo de la fe. El camino eclesiológico planteado por el Concilio parte de la imagen de Dios como misterio comunitario para dar cuenta de la realidad misma de la Iglesia.
Al mismo tiempo la Constitución sobre la Iglesia asume una perspectiva cristocéntrica, explícita desde el inicio de su texto, al indicar que es Cristo la luz de las naciones, luz que el Concilio con la ayuda del Espíritu desea presentar a todos los hombres por medio del anuncio del Evangelio (Cf. *LG* 1).[146] La Iglesia asume así un carácter de signo, de instrumento, que remite a Cristo como fuente de toda claridad, y por esta razón los padres conciliares asumen la categoría de «sacramento» para referirse a la acción de Cristo mismo a través de la Iglesia: [147] –La Iglesia es en Cristo en algún modo un sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano...” (*LG* 1).

---

[143] Para una profundización del tema puede consultarse J. A. KOMONCHAK, "Hacia una eclesiología de comunión", en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II* , T IV, Salamanca, Sígueme-Leuven: Peeters, 2008, 17-98.
[144] Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, Madrid, BAC, II, 1987, 394-423.
[145] G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II : Historia, texto y comentario de la Constitución Lumen Gentium,* I, Barcelona, Herder, 1968, 96.
[146] Cf. Ibid., 91.
[147] Cf. Ibid., 92-93.

El Concilio aplica el concepto de sacramento a la Iglesia sustentado en la concepción de «misterio» como expresión del plan salvador de Dios revelado en Cristo y en la Iglesia; por vez primera lo aplica en un discurso cristológico y no litúrgico sacramental matizando su utilización con el agregado del adverbio «como» para señalar su relatividad frente a la absolutez de Cristo como sacramento del Padre.[148] La acuñación por parte del Concilio de esta categoría de Iglesia sacramento comporta la posibilidad de una eclesiología relacional como articulador de la doble dimensión de la Iglesia: humana y divina, visible e invisible; [149] de este modo intentó desligarse de una eclesiología de la sustancia y esbozó las líneas maestras de una eclesiología relacional donde la Iglesia existe como pueblo de Dios, sobre todo, en y desde las diversas relaciones (hacia dentro y hacia fuera) que la constituyen como sujeto social de la fe.[150]

La mirada eclesiológica de los padres conciliares nos presenta una Iglesia - comunión, donde todos somos miembros del Pueblo de Dios, porque todos somos hijos de Dios, creyentes con la misma dignidad recibida en el don bautismal. La categoría central de «comunión» en la eclesiología del Concilio Vaticano II queda significativamente plasmada al referirse a la Iglesia como «Pueblo de Dios», concepto sintético que es utilizado para titular el segundo capítulo de la Constitución.[151] La Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, establecido por Cristo que unifica en un mismo Espíritu a judíos y gentiles:

> –Pues quienes creen en Cristo, renacidos no de un germen corruptible, sino de uno incorruptible, mediante la palabra de Dios vivo (Cf. 1 P 1,23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (Cf. Jn 3,5-6), pasan,

---

[148] Cf. S. PIE NINOT, *Eclesiología : la sacramentalidad de la comunidad cristiana,* 175-176.
[149] Cf. Ibid., 184.
[150] M. KEHL, *La Iglesia, eclesiología católica*, 83.
[151] El concepto de «Pueblo de Dos» surge del Nuevo Testamento y a lo largo de la época patrística formó parte de la auto-conciencia de la Iglesia. En la edad media se utiliza escasamente ya que esta noción plantea dos aspectos, que acentúan la historicidad de la Iglesia, poco afines a la teología escolástica: situar a la Iglesia en la última fase del devenir histórico en la acción de Dios con su pueblo y como pueblo que peregrina en la historia hacia la patria celeste. Asimismo, en la edad moderna, se insiste teológicamente en los aspectos institucionales de la Iglesia como reacción a las tendencias espiritualistas y a las críticas reformistas; se prefieren los conceptos de «cuerpo» y de «sociedad» para afirmar la realidad jurídico-institucional de la Iglesia. Posteriormente se impusieron las categorías de «cuerpo místico» y de «sociedad perfecta» en una visión corporativa y organológica y el concepto de «pueblo» se restringe a la idea de pueblo fiel contrapuesto a la jerarquía de la Iglesia. Consecuentemente, la noción de «pueblo de Dios» no es utilizada en los tratados eclesiológicos ni se utiliza en los documentos de trabajo del Vaticano I, prefiriéndose los conceptos filosófico-jurídicos sobre la Iglesia como «*societas visibilis perfecta inaequalis»* y quedando el término pueblo para designar a los simples fieles subordinados a la jerarquía.
La idea de «pueblo de Dios» se fue abriendo camino en la teología con anterioridad a la Encíclica *Mystici Corporis* de 1943 y surge en la eclesiología veinte años antes del inicio del Concilio Vaticano II. Se produce una reacción buscando nuevas categorías frente al monopolio de la noción de «cuerpo místico», desarrollándose una teología de la historia de la salvación que redescubre la dimensión histórica de la salvación y como protagonista de esta historia a la Iglesia como nuevo Pueblo de Dios, continuador del Israel veterotestamentario. Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 677-729.

> finalmente, a constituir «un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición..., que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios» (1 P 2, 9-10). (*LG* 9)

La Iglesia se constituye Pueblo de Dios porque sus miembros escuchan la llamada de Dios y se congregan respondiendo a la convocatoria del Padre, esta respuesta los hace hermanos y expresión de la fraternidad humana. La Iglesia así entendida es comunidad que peregrina en la historia hacia la consumación de todas las cosas en Dios, es comunidad de hermanos al servicio de la fraternidad universal, que vive en sí misma la paradoja de la unidad que reúne una pluriformidad de carismas, comunes y jerárquicos, como señala el Concilio:

> —...existe una auténtica igualdad en todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo. La diferencia, en efecto, que estableció el Señor entre los ministros sagrados y el resto del pueblo de Dios lleva consigo la unión, pues los pastores y los demás fieles están unidos entre sí porque se necesitan mutuamente [...] Así, dentro de la diversidad, todos dan testimonio de la maravillosa unidad en el cuerpo de Cristo..” (*LG* 32)

La utilización de la categoría Pueblo de Dios para predicar sobre la Iglesia es la que produce el giro copernicano en la eclesiología del Vaticano II pues significó —reconocer teórica y prácticamente la prioridad de la igualdad fundamental de todos los miembros de este pueblo sobre toda otra distinción entre las varias categorías de personas”.[152] Al abordar primero la realidad de todo el pueblo y describir, en un segundo paso, las distintas categorías que lo componen, los padres conciliares reconocieron la precedencia de la misión común de todo el pueblo creyente; lo que supone un equilibrio más estable entre las estructuras jerárquicas y comunitarias ya que el pueblo entra en la categoría de fin y el servicio de la jerarquía en la categoría de medio.[153]

Al presentar G. Philips la materia, estructura y justificación de este capítulo de la *Lumen Gentium* se explaya en demostrar que era necesario partir de comprender al Pueblo de Dios en su conjunto, comenzar por lo común describiendo inicialmente a la comunidad antes de detallar las especialidades o categorías que lo componen. El nuevo modo de concebir la Iglesia consiste en contemplar la perspectiva del edificio total para luego dar el adecuado lugar a cada una de las partes, categorías y grupos.[154] La realidad de la comunidad precede a la existencia de diversidad de miembros, más aún cuando la diferenciación de estos miembros corresponde a la función de medios, de servicios, de caminos para el desarrollo del propio pueblo como fin.

---

[152] Ibid., 742.
[153] Cf. Ibid., 741-742.
[154] Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 1964.

> —Además, para ser justos con el *universalismo* inherente a la esencia de la Iglesia, una eclesiología bien proporcionada debe asegurar en el seno de la unidad un sitio a la legítima diversidad, y no afrontar primero las divergencias para tratar a continuación de amalgamarlas con más o menos aciertos".[155]

Este Pueblo de Dios, presentado por el Concilio, es un pueblo mesiánico que recapitula toda su existencia en Cristo: tiene por cabeza a Cristo, que reina gloriosamente en los cielos; vive de acuerdo a la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; regido por el mandato del amor mutuo; y, finalmente, su meta es Cristo en la consumación del reino de Dios (Cf. *LG* 9). Al ser constituido por Cristo comunión de vida, de caridad y de verdad tiene como vocación ser, en medio de la humanidad, semilla de unidad, de esperanza y de salvación.[156]

Esta vocación es, en un sentido profundo, una consagración a Dios de toda la vida del cristiano —por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (Cf. 1 P 2,4-10)" (*LG* 10). El Pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal (Cf. Ap 1,6; Cf. 5,9-10) que ofrece sacrificios espirituales y anuncia con su testimonio la salvación alcanzada por Cristo. Este sacerdocio, del que todos los fieles participan por la unción bautismal, ha sido fundamentado reiteradamente en la exhortación que presenta la primera carta de San Pedro:

> —También vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo. Pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz, vosotros que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el Pueblo de Dios, de los que antes no se tuvo compasión, pero ahora son compadecidos (1 Ped 2,5.9-10)."

Se trata de un «sacerdocio de comunión» del pueblo de Dios, que es «común», «universal» y «bautismal», ya que todos los bautizados por la unción participan de él.[157] Y este sacerdocio común se ejerce en una multitud de «sacrificios espirituales» a través de las obras de la vida cristiana y la participación en los sacramentos, sobre todo en la celebración de la Eucaristía.

El Pueblo de Dios, que reúne en sí a miembros de todas las geografías y de todas las culturas, a imagen de la unidad trinitaria, es también uno y es realizado en la unidad por el —Espíritu de su

---

[155] Ibid.

[156] Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 171.

[157] Señala Blazquez, citando a Tillard, que la expresión «sacerdocio común», sería mejor substituirla por «sacerdocio de comunión», comunión en el sacerdocio de Cristo, comunión de todos en el único sacerdocio bautismal». Cf. R. BLÁZQUEZ, —Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia", *Ius Canonicum* 84 (2002) 475.

Hijo, Señor y Vivificador, quien es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de asociación y unidad en la doctrina de los Apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones (Cf. Hch 2,42 gr.)" (*LG* 13). La catolicidad de la Iglesia refleja que el reino de Dios, que no respeta fronteras humanas, se comienza a establecer en el mundo y produce que –todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo, y así, «quien habita en Roma sabe que los de la India son miembros suyos»" (*LG* 13).
Esta diversidad humana que es integrada en el cuerpo eclesial se complementa con la variedad de miembros que componen el Pueblo de Dios, conformado como una estructura compleja de diversos órdenes y roles.

> –En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo reúne a personas de pueblos diversos, sino que en sí mismo está integrado por diversos órdenes. Hay, en efecto, entre sus miembros una diversidad, sea en cuanto a los oficios, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos, sea en razón de la condición y estado de vida, pues muchos en el estado religioso estimulan con su ejemplo a los hermanos al tender a la santidad por un camino más estrecho." (*LG 13)*

2.2 El servicio de los apóstoles en el seno del Pueblo de Dios

El tercer capítulo de la Constitución *Lumen Gentium* aborda la organización jerárquica del Pueblo de Dios, presentando una definición sobre el lugar y el papel del episcopado largamente esperada.[158] Se señala claramente que existe un único sacramento del orden, que encuentra su plenitud en el ministerio episcopal y se desarrolla en tres grados: en el grado del obispo, del presbítero y del diácono. De este modo el ministerio episcopal, que es la plenitud del sacramento ministerial, hace partícipes –en diferente manera– de su misión y encargo a los otros dos grados ministeriales.[159] En el ministerio sacerdotal «se pluraliza» el ministerio de dirección del obispo, que se hace presente por medio del sacerdote en multitud de comunidades locales.

> –Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (Cf. Jn 10,36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus Apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los Obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia. Así,

---

[158] Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 277.
[159] Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, 209.

> el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose Obispos, presbíteros y diáconos." (*LG* 28)

En este paradigma de Iglesia Pueblo de Dios, puesto que la Iglesia es comunión, los ministerios tendrán una estructura comunional donde el ministerio episcopal, es una *diakonía*. Así lo señala *Lumen Gentium*: ~~"e~~ste encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se llama con toda propiedad diaconía, o sea ministerio" (*LG* 24).

Señala Tillard que el Nuevo Testamento presenta dos registros distintos en la misión del colegio apostólico: la función intransferible de los testigos (Cf. *LG 25)*, que corresponde a los doce como tales y la función de juzgar en orden a la *koinonia* (Cf. *LG 26)*, donde tiene como objeto un veredicto sobre los comportamientos o enseñanzas que hay que evaluar a la luz de la salvación para salvaguardar la *koinonia.* Esta comunión de ministerios y servicios, anudada por el obispo está llamada a desempeñar una función esencial en la reconstitución de la unidad visible logrando que lo que el Espíritu le da y lo que ella proclama en la celebración eucarística pasen realmente a su ser y obrar. Esta unidad es identidad visible que permite que las iglesias locales reunidas por una verdadera eucaristía puedan reconocerse entre ellas; entendiendo por reconocimiento la actitud por la que la Iglesia discierna bajo la diversidad de expresiones o de ritos y bajo la pluralidad de tradiciones la fe y la práctica evangélicas que son las suyas propias (Cf. *LG 26)*.[160] De este modo los ministerios se han dado a la Iglesia para que sea comunión de comuniones reunida por el Espíritu actuando de dos maneras: por el ministerio del apóstol o predicador que anuncia la palabra que provoca la adhesión a la fe y por el ministerio de conservación y mantenimiento en la fidelidad, de *episkopé.*

El único sacramento del orden da continuidad al ministerio apostólico y del cual participan, cada uno a su modo, el episcopado y el presbiterado. Los presbíteros participan del ministerio del obispo como lo señala el Concilio en el decreto *Presbyterorum ordinis:*

> «Así, pues, enviados los apóstoles, como Él había sido enviado por el Padre, Cristo hizo partícipes de su consagración y de su misión, por medio de los mismos apóstoles, a los sucesores de éstos, los obispos, cuya función ministerial fue confiada a los presbíteros, en grado subordinado, con el fin de que, constituidos en el Orden del presbiterado, fueran cooperadores del Orden episcopal, para el puntual cumplimiento de la misión apostólica que Cristo les confió.» (*PO* 2)

---

[160] Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, 217-218.

Consecuentemente, el presbítero dirige a parte del pueblo de Dios (el pueblo confiado al obispo) y predica y administra los sacramentos; al integrarse al presbiterio de una diócesis, cuyo principio de unidad lo constituye el obispo, la comunidad dirigida por el sacerdote está vinculada con el obispo y con otras comunidades.[161]

La vocación de comunión hacia dentro de la iglesia local de los obispos es también un llamado a la unicidad del episcopado en la comunión visible de las iglesias, que como solidaridad colegial en la responsabilidad de pastorear al Pueblo de Dios encuentra su acto específico y pleno en el concilio, donde el servicio de los primados es en orden a la unidad y la cohesión, en el respeto a la diversidad de las regiones.

> **"**La comunión profunda que la eucaristía –y sólo ella – consigue realizar no aparece de forma visible más que cuando los que presiden la sinaxis actualmente por todo el mundo y quienes la presidieron desde Pentecostés, como icono de Cristo, reuniendo en la unidad al pueblo de Dios, están ellos mismos vinculados entre sí en un solo cuerpo ministerial. […] son un colegio, que tienen como nudo de unión el ministerio de unidad […] confiado al obispo de Roma"[162]

En esta tarea de la comunión visible de las iglesias tiene una tarea primordial el siervo de los siervos de Dios. El ministerio del obispo de Roma se inscribe en el ministerio confiado a todo el cuerpo episcopal, el Papa es entonces un obispo entre los obispos y su misión debe comprenderse en la misión del episcopado. El obispo de cada iglesia local tiene entre los elementos esenciales de su cargo la responsabilidad de velar por la apertura de la misma a todas la iglesias y la función del obispo de Roma no es más que una forma particular de esta responsabilidad, es un servicio en la misión global del colegio episcopal, la función del «siervo de los siervos de Dios». Su responsabilidad especial es a favor de la comunión de todas las iglesias en la fe, en el testimonio y en el servicio por medio de la cohesión de los obispos en la unidad de la fe. No hay nada en su función ni en su poder que se escape de la gracia episcopal, pero como obispo de la Iglesia de Roma es una presencia que se hace sentir dentro mismo del compromiso del obispo local evangelizándolo para que sea lo que tiene que ser, en una especie de *synergia* en la función del obispo de Roma, en la de todo el colegio episcopal y en la de cada obispo.[163]

---

[161] Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, 210.
[162] Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, 277.
[163] La autoridad de Pedro es de servicio en y para el colegio, es de *ministerium* y no de *dominium*. El obispo de Roma tiene el poder y el deber de actuar por el bien de toda la Iglesia cuando una iglesia local compromete el bien de la comunión. Sus documentos son una "palabra pastoral" ordenada a la comunión de fe y de praxis evangélica de todas las iglesias. Y como responsable de la comunión por un título especial puede provocar el encuentro conciliar, convocando un concilio. El poder propio del primado romano es un poder de servicio, de promoción y de apoyo del ministerio de

—El cargo confiado al obispo de Roma es un servicio a la Iglesia [que] consiste en guardar en la preocupación por lo universal (por la *cathólica*) el ministerio de cada obispo y mantenerlo a toda costa dentro de las exigencias de la solidaridad inquebrantable de la comunión"[164]

2.3 La acción del Espíritu Santo en la Iglesia

Uno de los rasgos particulares de la mirada sobre la Iglesia ofrecido por el Concilio ha sido acentuar la acción del Espíritu Santo en la comunidad eclesial.[165] Acción que está presente en los Evangelios ya desde el bautismo de Jesús, impulso que recibe el Salvador para iniciar su misión y que comunicará a sus seguidores. Desde los comienzos la Iglesia primitiva tuvo conciencia de la acción del Espíritu Santo en ella. En Pentecostés se cumple la promesa de la efusión universal del Espíritu (Hch. 2, 4.17 ss.) que Jesús Resucitado recibe del Padre y transmite a la Iglesia; el mismo Espíritu se despliega en los creyentes por el bautismo y por la predicación misionera. El Espíritu obra en la Iglesia de diversos modos, p. ej. en la institución de los ministerios, manifestándose con poder en hechos extraordinarios, por medio de la predicción profética, instruyendo e indicando a la comunidad como llevar adelante su misión, dando fuerzas para dar testimonio en la persecución, etc.[166] En el libro de los Hechos —*pneuma* implica siempre una intervención definitiva de Dios que se realiza en la Iglesia por mediación de Jesús y que, sin embargo, no aparece claramente definida

---

sus hermanos obispos y no de suplantar la autoridad del colegio episcopal sobre el conjunto de las iglesias y la de cada obispo sobre su iglesia local.
El primado y la autoridad que se le reconoce al obispo de Roma están ligados esencialmente al lugar de la iglesia local de Roma entre las sedes episcopales, basada sobre el testimonio martirial en la misma Roma de Pedro y Pablo, por esto la iglesia de Roma es la primera servidora de la comunión eclesial. Su primacía en el testimonio se prolonga de esta manera en una primacía en el servicio de la comunión. En el seno del colegio episcopal que posee como tal la *episkopé* de la Iglesia universal, el obispo de Roma tiene la misión propia de velar por el testimonio apostólico fundamental, el de Pedro y Pablo sellado en su iglesia.
Es indudable que unos decenios después de la muerte de Jesús la comunidad cristiana tenía, en el Espíritu, la firme convicción de que el papel representado por Pedro procede de un designio del mismo Jesús, que había llamado a Pedro. La piedra de fundación de la Iglesia es menos el Cristo confesado por Pedro que la fe en Cristo en cuanto confesada por Pedro y que es la de todos los apóstoles. La fe apostólica confesada por Pedro abre la entrada en el Reino, tiene en sus manos las llaves del Reino con la autoridad para declarar lo que hay que creer y lo que hay que hacer para entre en él.
Por ello la primacía del obispo de Roma es un principio de unidad en la economía divina mirando a la constitución misma de la Iglesia y la conservación de la comunión de fe, de testimonio y de misión de todas las iglesias dispersas por el mundo entero y diversas en su expresión, su terreno cultural e histórico, su mentalidad, su tradición propia, sus necesidades específicas. Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, 304-326.

[164] Cf.Ibid., 287

[165] Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 922.

[166] Cf. E. KAMLAH, —Espíritu", en: DTNT II 141.

en su modo de manifestarse; éste puede ser extático, y también puede realizarse sin un tan gran lujo de circunstancias; pero su influjo rebasa siempre los límites de lo común y ordinario".[167]

Los documentos conciliares se sostienen en una clara referencia cristológica, dando vida a una pneumatología saludable y no a un pneumatocentrismo. "El Espíritu es el Espíritu de Cristo; realiza la obra de Cristo, la construcción del cuerpo de Cristo. Se nombra incesantemente al Espíritu Santo como principio de la vida de este cuerpo que es la Iglesia".[168]

Es el Espíritu el que infunde vida a las estructuras de salvación que Cristo ha instituido para que la Iglesia desarrolle: el anuncio del evangelio, la celebración de los sacramentos, los ministerios en orden a la misión. La Iglesia se pone en marcha porque Cristo "envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación" (*LG* 48) y es el mismo Espíritu Santo el que impulsa a la Iglesia a colaborar para que se cumpla el querer de Dios, así "predicando el Evangelio, la Iglesia atrae a los oyentes a la fe y a la confesión de la fe, los prepara al bautismo, los libra de la servidumbre del error y los incorpora a Cristo para que por la caridad crezcan en El hasta la plenitud" (*LG* 17).[169]

En ese sentido *Lumen Gentium* atribuye al Espíritu Santo una función de animación del cuerpo eclesial: "la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (Cf. Ef 4,16)" (*LG* 8). Se presenta así a la Iglesia, siguiendo la Carta a los Efesios y la teología de Ireneo, participando en la unción de Cristo por el Espíritu llamada a la santidad y a santificar el mundo.[170]

> "Y para que nos renováramos incesantemente en El (Cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano." (*LG* 8)

Será la acción del Espíritu Santo la que realice la institución y la revelación de la Iglesia fundando así el tiempo de la Iglesia que es tiempo del Espíritu.[171] El Espíritu es entonces fuente de vida, de novedad de Dios que anima y moviliza a los creyentes:

---

[167] Ibid., 141-142

[168] Y. M-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 196.

[169] Cf. Y. M-J. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1976, 50-51.

[170] Cf. Y. M-J. CONGAR, *El Espíritu Santo,* 196.

[171] "El tiempo de la Iglesia se llama también, con toda razón, tiempo del Espíritu. Este tiempo no es un dato ilusorio sino una corriente concreta y progresiva. Los términos usados por el concilio corresponden plenamente a este realismo

> "El Espíritu, lejos de desmantelar la institución, está para animar el cuerpo institucional. Al igual que el ser humano que es cuerpo, y no espíritu encerrado en la materia, la Iglesia es realmente una organización, pero una organización viva y vivificadora. Privada de su influjo vital y de su cohesión interna, la estructura está condenada a anquilosarse y finalmente a desaparecer".[172]

Será Pablo VI quien explicite esta dimensión pneumatocéntrica planteada en los documentos del Concilio al relacionar al Espíritu Santo con la misión evangelizadora de la Iglesia.[173] En la exhortación *Evangelii nuntiandi* describe al Espíritu Santo, alma de la Iglesia, como el ―agente principal de la evangelización" – ya que ―no habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo" que impulsa a anunciar el Evangelio y hace aceptar y comprender la Palabra de salvación– y como ―término de la evangelización" pues ―solamente El suscita la nueva creación, la humanidad nueva a la que la evangelización debe conducir" (*EN* 75).

2.3.1 Los carismas a partir del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II provocó ―en la Iglesia una reflexión sistemática sobre la acción del Espíritu Santo"[174] y produjo que la reflexión teológica diera al término «carisma» un significado más pleno, no limitado a los hechos extraordinarios, sino también a la acción del Espíritu Santo más habitual en la vida del creyente.[175]

En los textos conciliares el término es utilizado en 14 oportunidades, para señalar que el Espíritu Santo guía a la Iglesia y le provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos (Cf. *LG* 4), distribuye gracias especiales en los bautizados, dones que hacen aptos a los creyentes para construir la Iglesia y que necesitan de un discernimiento apostólico en su ejercicio (Cf. *LG* 12); la recepción de los carismas genera el derecho y la obligación de ejercitarlos para bien de los hombres y edificación de la Iglesia (Cf. *AA* 3); siempre buscando la unidad y la comunión (Cf. *AG* 28).

---

histórico de la venida de Cristo y del Espíritu Santo a este mundo y al dinamismo de su acción en la Iglesia". En: G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 105.

[172] Ibid., II, 423.

[173] Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 923.

[174] R. PELLITERO, ―Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia", en: J. R. VILLAR (ed.), «*Communio et sacramentum» En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, 535.

[175] Cf. A. ROMANO, ―Carisma", 147.

Durante el Concilio se produjo una discusión entre dos modos de comprender cuál es el papel de los carismas en la Iglesia. Estas dos posturas fueron presentadas por el Cardenal Ruffini y por el Cardenal Suenens. Ruffini representaba un conjunto de padres conciliares que consideraban los carismas como un don extraordinario, milagroso, concedido por Dios en modo excepcional y destinado a confirmar su presencia y su poder. Suenens, por otro lado, afirmaba que los carismas no son un fenómeno secundario de la vida de la Iglesia, sino que cada cristiano es un receptor de la acción carismática del Espíritu Santo en su vida; en esta concepción los carismas son dones emparentados con la gracia, que Dios regala habitualmente para el despliegue de la labor evangelizadora de la Iglesia.[176]

En su intervención sobre el tema, en la discusión del esquema *De Ecclesia,* señaló el Card. Suenens, que en el aula conciliar se habló poco de los carismas de los fieles laicos, lo que podría dar la impresión de que el asunto es considerado un fenómeno periférico y accidental en la vida de la Iglesia. Y por eso él realizó un aporte al tema partiendo de la idea de que de ninguna manera debe considerarse la estructura jerárquica de la Iglesia un aparato administrativo sin una íntima conexión con los dones carismáticos del Espíritu Santo.[177] En esa misma intervención invitó a los padres conciliares a reconocer la existencia de numerosos cristianos que reciben del Espíritu Santo distintos carismas, enriquecedores del ministerio eclesiástico, y propuso que el Concilio describa de modo positivo y constructivo la existencia de los carismas, tanto en los pastores como en el pueblo fiel.

> *"Nonne cognoscimus omnes, singuli pro uniuscuiusque dioecesi, laicos viros vel féminas, qui vere a Domino quasi vocantur et charismatibus variis a Spiritu donantur, in re catequética, in opere evangelizationis, in campo actionis catholicae cuiuscumque formae, in actione sociali et caritativa? Nonne ex experientia quotidiana scimus et perspicimus actionem Spiritus Sancti non ese extinctam in Ecclesia?"*[178]

La segunda visión, presentada por el Card. Suenens, prevaleció y fue plasmada en *LG* 12, el parágrafo más importante sobre los carismas en los textos conciliares, y que junto con *LG* 4 son los textos más significativos para comprender el significado que ha dado el Concilio a los carismas.

En efecto, se presenta al Espíritu Santo habitando la Iglesia y el corazón de los hombres en quienes ora y da testimonio de su condición de hijos adoptivos del Padre, como dador de vida —por quien el

---

[176] Cf. R. PELLITERO, —Carisma", en DGDC I, 874-875; R. PELLITERO, —El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad", 516; A. VANHOYE, —El problema bíblico de los carismas", 297; A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento,* 15.

[177] Cf. *Acta Synodalia Vaticani II*, 1972, vol II-III, 175-177.

[178] Ibid., nota 39, 178.

Padre vivifica a los hombres", como guía de la Iglesia y fuente de unidad y comunión de los diversos dones jerárquicos y carismáticos (Cf. *LG* 4). Se muestra así una imagen dinámica de la obra de salvación donde el influjo vital brota de la fuente, que es el Padre, hacia el Hijo y por él obrando la alianza entre el Padre y el Hijo que desborda en don de vida hacia las criaturas. Es el Espíritu quién unifica la Iglesia «en comunión y ministerio» (*LG* 4), donde ―la prioridad corresponde a la comunión, puesto que el ministerio fue instituido para su servicio".[179]

Habiendo presentado en el parágrafo 11 de la Constitución el carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal que se actualiza por los sacramentos y por las virtudes (Cf. *LG* 11*)*, en el siguiente se desarrolla el aspecto profético del Pueblo de Dios: ―El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza" (*LG* 12). La experiencia de la fe, la apertura a la fe es un don que se derrama sobre la totalidad de los fieles y se manifiesta desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos cuando prestan su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. El Concilio remarca entonces la fe como un don universal, no «especial», sino más bien general, contrastando con el desarrollo posterior de los carismas como gracias especiales o más particulares.

En la segunda parte del parágrafo 12 el texto conciliar remarca que la acción del Espíritu Santo no sólo se realiza mediante los sacramentos y las virtudes, sino que existe un modo distinto, sumativo, de su acción por medio de gracias especiales, «*gratias quoque speciales*», que se distribuyen en fieles de cualquier condición. Estas gracias especiales, también denominadas dones o carismas, se distinguen de las gracias concedidas universalmente por medio de los sacramentos y los ministerios, como pueden ser ―las gracias de santificación, de dirección o gobierno y de crecimiento en la virtud".[180]

> ―Además, el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: «A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad» (1 Co 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más comunes y difundidos, deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque son muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia." *(LG* 12)

---

[179] G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 114.
[180] A. VANHOYE, ―El problema bíblico de los carismas", 298.

Según *LG* 12 estos carismas, «*quae charismata*», conceden a los fieles aptitudes que los hacen diligentes en el desarrollo de las obras y necesidades que presenta la Iglesia especialmente para construirla y renovarla. Se trata de gracias variadas, algunas extraordinarias pero otras sencillas y comunes en la comunidad eclesial, adecuadas y útiles para la actividad de la Iglesia.

La obra del Espíritu Santo se realiza a través de sus dones que buscan llenar de vida a los creyentes, hacerlos un pueblo unido y embellecer, rejuvenecer y renovar incesantemente a la Iglesia. Evidentemente se trata de un lenguaje muy positivo que busca resaltar la acción del Espíritu a través de sus carismas, señalando que su aporte de juventud, belleza y renovación debe ser recibido como un descanso y un alivio del que la Iglesia debe estar agradecida.

Hay un acento puesto en el aporte de renovación y de construcción de los carismas en la estructura eclesial, *«pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua»*, que no puede soslayarse. Los documentos conciliares han recuperado el valor de los carismas, indicando así que la Iglesia no se construye solamente a través de los medios instituidos –el ministerio y los sacramentos–, sino también porque el Espíritu Santo derrama dones distintivos a los fieles para que ~~s~~ean también ellos «administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4,10), para edificación de todo el cuerpo en la caridad (Cf. Ef 4,16)" (*AA 3).*

Queda resaltado en varios pasajes de la doctrina conciliar la libertad del Espíritu Santo que obra según quiere distribuyendo los carismas (Cf. *AA3, AG* 4. 23), que son numerosos y diversos (Cf. *AG* 28) y que se ofrecen para la utilidad de la comunidad (Cf. *AA* 3).

Asimismo *LG* 12 enseña que ~~l~~os dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos del trabajo apostólico", es decir, que los carismas extraordinarios (como el don de lenguas, las profecías, etc.) deben recibirse como don gratuito sin pretensiones de basar en ellos el desarrollo pastoral de la Iglesia. El Concilio recomienda saber distinguir cuándo estos dones extraordinarios se utilizan para la vanagloria personal o para presentar hechos extraordinarios que puedan derivar en un fanatismo falaz.[181]

El decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem* continúa enseñando que los creyentes poseen el derecho y la obligación de ejercitar los carismas recibidos en bien de la Iglesia y del mundo. Esta puesta en práctica de los carismas recibidos debe concretarse en la libertad del Espíritu Santo y siempre, en unidad con la comunidad eclesial, especialmente con los pastores ~~a~~

[181] Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 224.

quienes pertenece el juzgar su genuina naturaleza y su debida aplicación, no por cierto para que apaguen el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno" (*AA 3).*[182]

Es clara la enseñanza de *LG* 12 indicando que el juicio de la autenticidad y del ejercicio razonable de los carismas es una responsabilidad del ministerio apostólico, a quien pertenece la autoridad en la Iglesia para juzgar y ―pronunciarse sobre la verdad de tales fenómenos, para que nadie sea víctima del error y que todos se pongan con interés en emplear eficazmente los dones recibidos".[183]

El Concilio distingue las gracias carismáticas de la acción de la gracia en los sacramentos y en los ministerios que sirven para la santificación, la dirección y el crecimiento en la virtud, y en quienes está asentado la posibilidad del discernimiento prudente sobre los dones y carismas. Como señala Vanhoye ―los carismas son situados en una perspectiva de utilidad eclesial, otorgan una aptitud y una disponibilidad para desarrollar diversas actividades útiles a la Iglesia".[184]

El decreto *Ad Gentes* resalta cómo el Espíritu Santo genera la unidad de la Iglesia en la comunión y en el servicio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos vivificando las instituciones eclesiásticas y lo hace algunas veces tomando la delantera a la acción apostólica, indicando así como el Espíritu acompaña y dirige a la Iglesia por medio del ministerio apostólico pero en oportunidades se anticipa a éste en suscitar respuestas a las necesidades de la comunidad eclesial (Cf. *AG* 4).

A partir de estas expresiones del Concilio podemos delinear una distinción entre la institución y los carismas, entre los «sacramentos y ministerios» y los «carismas» o «gracias especiales», entre los «dones jerárquicos» y «dones carismáticos».[185] De entre los diversos dones que el Espíritu Santo derrama en la Iglesia encontramos los dones carismáticos subordinados a la gracia de los Apóstoles (Cf. *LG* 7). Como bien señala Vanhoye se trata de una distinción de no-oposición, ya que ambos aspectos provienen de un mismo origen, que es el Espíritu Santo y son dados para la construcción de una misma Iglesia. Y aunque no opuestos si disímiles, podríamos decir que cuentan con un origen y una finalidad común pero modos de desplegarse distintivos. Los carismas, como gracias especiales, dependen de la libre iniciativa del Espíritu y no pueden ser controlados o planificados en su surgimiento por la institución. Los dones jerárquicos son universales y comunes, administran ordinariamente la gracia por medio de los ministerios, los sacramentos y el crecimiento en las

---

[182] Cf. Y. M-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 199.
[183] G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 225.
[184] A. VANHOYE, ―El problema bíblico de los carismas", 299.
[185] Ibid., 298.

virtudes y así ―todos los fieles, cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre" (*LG 11)*. Aun así, ―las fronteras entre el ministerio y los dones pasajeros son difíciles de fijar, ya que el ministerio, como don del Espíritu, presenta también por su parte un aspecto carismático. Sin este rasgo el gobierno, la dirección o la enseñanza se convertirían en una pura administración".[186]

Dada la especial autoridad del comentario de Gerard Philips sobre la *LG,* es interesante señalar cómo el autor analizando el parágrafo 12 afirma que los servicios jerárquicos y los dones carismáticos se complementan y a la vez se protegen mutuamente de la deformación de su cometido. Ya que si el ejercicio del ministerio pierde la vitalidad del Espíritu se ve amenazado por el endurecimiento, más aún por la esterilidad; si el carisma se rebela frente a la autoridad reinará el desorden y la confusión. Estos son los dos peligros que se desprenden de la doctrina conciliar sobre los carismas. En el plano de los carismas el descontrol que haga perder la unidad de la comunidad eclesial. En el plano de la institución una visión demasiado restrictiva de las manifestaciones del Espíritu, que siempre están en el orden del acontecimiento y que llega «de arriba», sorpresivamente.

> ―Es más importante incluso captar las manifestaciones del Espíritu que analizar los signos de los tiempos, dispuestos a reconocer que el Espíritu puede irrumpir gracias al testimonio y a la obra de los simples fieles y a través de las circunstancias. Siempre habrá carismas en la Iglesia, aunque sea a un ritmo regularmente irregular. Son suficientemente visibles para conducirnos a la reflexión y a la conversión. Con este artículo ha contribuido el Concilio a explicitar la doctrina del Espíritu Santo, y también a aumentar la flexibilidad y la receptividad de los fieles para con Él en favor del desenvolvimiento vital de la Iglesia"[187]

Del aporte del Concilio a la reflexión sobre los carismas se pueden extraer principios más generales o fundamentales. Rovira Belloso señala un elenco de principios establecidos en referencia a los carismas: a) principio de la institución carismática, donde la Iglesia es una institución[188] en la que lo dado, lo instituido, es el don del Espíritu Santo por Cristo y esto ―hace que la Iglesia-institución sea una institución carismática sometida a la orientación de fondo, a la fuerza de interiorización y al clima del Espíritu"; b) principio de la multiplicidad de carismas, que indica la existencia de diversidad de carismas, entre ellos el carisma jerárquico; c) principio del discernimiento pastoral y

---

[186] G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio,* I, 223.
[187] Ibid., 225.
[188] Rovira Belloso aclara que ―institución quiere decir o bien el acto de fundar -«de instituir»-algo; o bien la misma cosa fundada". En: J. M. ROVIRA BELLOSO, ―Los carismas según el Concilio Vaticano II. Visión católica", en: X. PIKAZA, N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 411.

de la subordinación de los carismas, que responsabiliza a los pastores a descubrir, reconocer, fomentar y ordenar los carismas en orden a la edificación de la comunidad; d) principio de la finalidad de los carismas: la edificación ordenada de la comunidad con la misión de ser testimonio evangelizador.[189] Pellitero subraya las siguientes adquisiciones fundamentales en la reflexión sobre los carismas: a) la unidad de misión y diversidad de tareas en la Iglesia, es decir, modos distintos de llevar adelante la única misión; b) una renovada noción de carisma,[190] que permite comprender que los carismas son gracias especiales concedidas por el Espíritu Santo, sin una vinculación necesaria con la administración de los sacramentos, con los ministerios sagrados o con la virtudes; c) el reconocimiento progresivo de la relevancia de carismas más sencillos, comunes o habituales como los vinculados al matrimonio, a los fundadores de familias espirituales o instituciones, al celibato o la virginidad y que tienen un papel fundamental en el apostolado cristiano; d) la conciencia de la característica esencial de los carismas en la Iglesia y; e) la necesidad del discernimiento como gracia suscitada en los pastores para reconocer los dones de la iniciativa del Espíritu.[191]

Concluyendo este desarrollo sobre los carismas a partir de la teología propuesta por el Concilio, podemos aportar un ensayo de clasificación de los carismas planteado por Laurentin: a) los carismas designan primeramente a los dones con que el Espíritu Santo estructura a la Iglesia suscitando los servicios y funciones que la comunidad necesita, así un ministerio expresa normalmente un carisma y un carisma necesario permanentemente se estructura como un servicio o ministerio; b) la noción de carisma identifica también a los caracteres sacramentales recibidos en el bautismo, confirmación y orden sagrado que definen la inserción en la comunidad eclesial y capacitan para sus funciones orgánicas fundamentales; c) por último, como los carismas son gracias concedidas para la edificación eclesial designa también a los dones que suponen la elección de un estado de vida en respuesta a un llamado vocacional en el matrimonio y en el celibato y a los modos de configurarse las diversas formas de vida.[192]

---

[189] Ibid., 411-415.

[190] De la teología de los carismas desarrollada en torno a los textos conciliares Pellitero extrae la siguiente tesis: ―el carisma en su sentido típico (carisma libre) viene a ser la «marca» o «señal típica» o el testimonio de la unción del Espíritu Santo en la Iglesia que posibilita la acción del Verbo encarnado en ella". Así busca precisar que de todas las acciones del Espíritu Santo la más característica es la acción carismática. Cf. R. PELLITERO, ―El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad", 519.

[191] Cf. R. PELLITERO, ―Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia", 536-539; R. PELLITERO, ―Carisma" en: DGDC I 875-876.

[192] Cf. R. LAURENTIN, ―Los carismas: precisiones terminológicas", 290.

2.3.2 Los carismas en la vida consagrada y en el fenómeno asociativo de los fieles

2.3.2.1 Una nueva mirada sobre la vida religiosa como carisma en el Concilio

La conciencia renovada sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia presentada por el Concilio Vaticano II influyó en la mirada sobre la vida religiosa. Esta nueva conciencia surge de la disconformidad expresada en la fase preparatoria del Concilio con el modo tradicional de presentar la vida religiosa como «estado de perfección» por considerar que la fundamentación del uso de esta categoría no era profundamente bíblica, predominaba una visión ascética y poco teológica, implicaba una desvalorización de otros estados de vida y presentaba un conflicto con la doctrina sobre el bautismo.[193] El trabajo conciliar llevó a considerar la vida consagrada como parte del misterio de la Iglesia y del Pueblo de Dios, e integrar la temática de la vida religiosa dentro de los capítulos de la *Lumen Gentium* que hablan sobre la finalidad de la Iglesia, que es la santificación de todos los hombres.[194]

Se comienza a distinguir el estado religioso principalmente como un carisma, como un don concedido por Dios a su Iglesia en orden al bien común, a su desarrollo y su renovación. Esto está atestiguado en *LG* 44, donde se afirma que el estado religioso cumple la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo y muestra la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia (Cf. *LG* 44).[195]

En este mismo parágrafo de la Constitución se especifica que ―el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo de manera indiscutible, a su vida y santidad" (*LG* 44), indicando así que la vida consagrada es un don divino especial, que como signo de la acción de Dios pertenece a la naturaleza sacramental más profunda originada en la libre iniciativa del Espíritu Santo.[196]

2.3.2.2 Carisma de la vida religiosa en el magisterio de Pablo VI

---

[193] Cf. J.C. REY GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa,* Madrid, BAC, 2000, 88.
[194] Cf. Ibid., 89.
[195] Cf. R. REGAMEY, ―Carismi", 307.
[196] Cf. A. ROMANO, ―Carisma", 150.

Será Pablo VI quién primero utilice la expresión «carisma de la vida religiosa» (*charisma vitae religiosae*) en la Exhortación Apostólica *Evangelica testificatio* del 29 de junio de 1971, indicando que –el carisma de la vida religiosa lejos de ser un impulso nacido «de la carne y de la sangre», u originado por una mentalidad que «se conforma al mundo presente», es el fruto del Espíritu Santo que actúa siempre en la Iglesia" (*ET* 11).[197] Y durante su pontificado también el documento *Mutuae Relationes* afirmará que existen en la Iglesia diversos Institutos religiosos –cada uno con su propia índole; pero todos aportan su propia vocación, cual don hecho por el Espíritu, por medio de hombres y mujeres insignes y aprobado auténticamente por la sagrada Jerarquía" (*MR* 11).[198]

> –…la consagración se vive según un esquema específico que pone de manifiesto y profundiza la propia identidad. Esa identidad proviene de la acción del Espíritu Santo, que constituye el don fundacional del instituto y crea un tipo particular de espiritualidad, de vida, de apostolado y de tradición (Cf. *MR* 11). Cuando se contemplan las numerosas familias religiosas, queda uno asombrado ante la riqueza de dones fundacionales. El Concilio insiste en la necesidad de fomentarlos como dones que son de Dios (Cf. *PC* 2b). Ellos determinan la naturaleza, espíritu, fin y carácter, que forman el patrimonio espiritual de cada instituto y constituyen el fundamento del sentido de identidad, que es un elemento clave en la fidelidad de cada religioso (Cf. *ET* 51)."[199]

Contemporáneamente comienza también a utilizarse la expresión «carisma de los fundadores». Pablo VI empezará a utilizar esta terminología al dirigirse a un capítulo de religiosos en el año 1969 y en la Exhortación Apostólica *Evangelica testificatio.*[200] El Santo Padre exhorta a los religiosos a despertar de nuevo los corazones a la verdad y al amor según el carisma de sus fundadores que ha suscitado Dios en su Iglesia y recuerda que el Concilio insistió en la obligación de ser fieles al espíritu, a las intenciones evangélicas y al ejemplo de santidad de los fundadores (Cf. *ET* 11).[201]

---

[197] *"Re enim vera charisma vitae religiosae, nedum impulsus quidam sit exortus ex sanguinibus vel ex voluntate carnis (Cf Io 1,13) aut ex habitu mentis qui huic saeculo conformatur (Cf Rom 12, 2), fructus est Spiritus Sancti, in Ecclesia semper operantis."* (*ET* 11)

[198] La vida consagrada se realiza habitualmente dentro de un instituto de vida consagrada, donde la profesión de los consejos evangélicos se inserta en un proyecto de vida evangélico según la variedad de los dones del Espíritu. Este proyecto de vida evangélico, originado en Dios, constituye un carisma, o en lenguaje canónico un patrimonio, que presenta características propias: su originalidad derivada del Espíritu, finalidad, índole y espiritualidad, estilo de vida, de apostolado y de santificación. Cf. V. DE PAOLIS, *La vida consagrada en la Iglesia,* Madrid, BAC, 2011, 465. El CDC en lugar de carisma prefiere hablar de patrimonio y lo define de la siguiente manera: –Todos han de observar con fidelidad la mente y propósitos de los fundadores, corroborados por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza, fin, espíritu y carácter de cada instituto, así como también sus sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio del instituto" (CDC 578).

[199] SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, *Elementos esenciales de la doctrina de la iglesia sobre la vida religiosa,* 1983, 11.

[200] Cf. A. ROMANO, –Carisma", 151.

[201] *"Solum hoc modo animos hominum ad veritatem amoremque divinum amplectendum erigere poteritis secundum charisma Fundatorum vestrorum, quos Deus in Ecclesia sua excitavit. Concilium non aliter religiosis utriusque sexus officium iure merito inculcat fideliter servandi spiritum eorum Conditorum horumque propositi evangelica et exempla sanctitatis; quod unum principiis agnoscere debent renovationis nunc perficiendae atque unam e rationibus certissimis*

> —La expresión «carisma de los fundadores» designa, en su significado general, aquel don del Espíritu ofrecido benévolamente por Dios a algunos fundadores, hombres o mujeres, para producir en ellos determinadas capacidades que les hacen aptos para alumbrar nuevas comunidades de vida consagrada en la Iglesia"[202]

Aparejado a la expresión «carisma de los fundadores» se utiliza el enunciado «carisma de fundación» para indicar el don concedido a los seguidores del fundador para el desarrollo de la comunidad o familia espiritual de acuerdo al modo original proveniente del fundador; y se acuñan las nociones de «carisma del instituto» o «carisma de la fundación» para indicar las cualidades particulares de la nueva familia espiritual en el seno de la Iglesia.[203]

2.3.2.3 El surgimiento de nuevas formas asociativas carismáticas

Una de las características de los años post-conciliares fue la difusión de nuevas formas agregativas de fieles, con una gran variedad en sus fisonomías y finalidades que dificulta su conceptualización,[204] las cuales incluyen a los nuevos movimientos eclesiales y a las nuevas comunidades o nuevas formas de vida consagrada.

Estas nuevas realidades fueron reconocidas por Juan Pablo II como fenómenos asociativos propios de la dimensión carismática, que es parte constitutiva de la esencia de la Iglesia, ubicando estas nuevas realidades en el marco de los carismas que fecundan la Iglesia.[205]

Así estos carismas, como obra del Espíritu Santo, generan formas nuevas de vivir el Evangelio, modos propios de vivir la fe (una pedagogía propia de la fe) que se plasman en comunidades concretas con un fuerte impulso misionero.[206] Se trata de realidades asociativas carismáticas, que en esta etapa del desarrollo de la Iglesia incluyen muchas veces mayoritariamente a los laicos, y que generan un compromiso existencial en vista de la realización de la vocación cristiana.[207] Tal como

---

operis, quod unumquodque Institutum aggrediatur oporteat (Cf CONG. VAT. II, Const. dogm. Lumen gentium, 45: AAS 57 (1965), pp. 51-52; Decr. Perfectae caritatis, 2b: AAS 58 (1966), p. 703). Re enim vera charisma vitae religiosae, nedum impulsus quidam sit exortus ex sanguinibus vel ex voluntate carnis (Cf Io 1,13) aut ex habitu mentis qui huic saeculo conformatur (Cf Rom 12, 2), fructus est Spiritus Sancti, in Ecclesia semper operantis." ET 11

[202] A. ROMANO, "Carisma", 151.

[203] Cf. A. ROMANO, "Carisma", 153.

[204] Cf. Notas al pie en pág. 3.

[205] Cf. JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II durante el Encuentro con los Movimientos Eclesiales*.

[206] Cf. M. DELGADO GALINDO, *La primavera de la Iglesia. Movimientos eclesiales, fieles laicos y nueva evangelización,* Buenos Aires, De la Palabra de Dios, 2013, 14.

[207] J. RATZINGER, "Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", *Communio* 20 (1999) 105.

ocurrió en la historia de la Iglesia con las congregaciones religiosas u otras instituciones carismáticas los movimientos y nuevas comunidades tienen su origen casi siempre en un líder y ―se plasman en comunidades concretas que, nutriéndose del carisma originante, viven de forma nueva el Evangelio y no dudan en considerar a la Iglesia como su humus vital sin el que ellas no podrían existir".[208]

2.4 La relación entre la institución y los carismas en el magisterio del inmediato post-concilio

2.4.1 La Iglesia como sociedad orgánica en el pensamiento de Pablo VI

Será Pablo VI quién conduzca a la Iglesia en sus primeros pasos tras la gran novedad impuesta por el Concilio Vaticano II. Si bien no contamos con referencias directas y específicas en el magisterio de Pablo VI sobre la relación entre la institución y los carismas señalaremos algunos aportes realizados por este Papa que pueden aplicarse a nuestra temática.

Ya en los años inmediatamente posteriores a la asamblea conciliar, el Papa Montini se refirió en numerosas audiencias a la necesidad del cuidado de la unidad de la Iglesia. Esta unidad está expresada en la comunión orgánica que constituye la Iglesia; así como son diversos los órganos del único cuerpo místico, así son diversas las funciones dentro de la Iglesia, donde se distingue la función jerárquica como dirección pastoral.[209] Esta función presenta una organización propia con fines de orden y obediencia, gobernada por ministros que reciben una potestad derivada de Cristo y no de la base; se trata de un aspecto esencial de la Iglesia aunque controvertido.[210] El mismo Dios le ha dado al mundo la Iglesia como una sociedad orgánica, una comunidad articulada que cuenta con el trabajo de algunos por la salvación de todos, el sacerdocio y la jerarquía.[211] Es importante no ―disociar al Espíritu, de la jerarquía, de la trabazón institucional de la Iglesia, como si fueran dos

---

[208] M. DELGADO GALINDO, *La primavera de la Iglesia*, 14.

[209] Cf. PABLO VI, ―Audiencia General del 6 de octubre de 1971", en: PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, T III, 1971, 156-159.

[210] Cf. PABLO VI, ―Audiencia General del 4 de agosto de 1976", en: PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, T VIII, 1976, 87.

[211] PABLO VI, ―Homilía del Papa a los seminaristas el 4 de noviembre de 1963", en: PABLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, Ciudad del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, T I, 1963, 286-291.

expresiones antagónicas del cristianismo",[212] ni pensar que pueda conseguirse el Espíritu sin el servicio brindado por la Iglesia, ya que el encuentro con el Espíritu Santo está normal y autorizadamente condicionado a la Iglesia jerárquica y al ministerio eclesiástico.[213]

Esta comunión orgánica se encuentra en peligro por las divisiones en el seno de la Iglesia, especialmente por aquellas que se oponen a la sagrada jerarquía por considerarla guardiana de un sistema o aparato eclesiástico contrario a la institución de Cristo (Cf. *PB* 3).

En este sentido, observa Pablo VI, se ha producido una disgregación de las hermosas y florecientes asociaciones que agrupaban orgánicamente las filas del Pueblo de Dios y una disminución de los vínculos tradicionales en las parroquias por motivos sociológicos, que han atomizado la cordial unidad. Dos son los motivos de esta disgregación: la crítica a la consistencia orgánica y jerárquica de la Iglesia católica y una excesiva e inexacta concepción del pluralismo.[214]

A esta dificultad producida por la multiplicación de las posturas críticas a la estructura institucional parece dirigirse la indicación realizada en *Ecclesiam suam* con respecto al sentido en que debe comprenderse la reforma de la Iglesia donde señala que la renovación de la estructura eclesial no se realiza por vía carismática.

> "No nos engañe el criterio de reducir el edificio de la Iglesia, que se ha hecho amplio y majestuoso para la gloria de Dios, como magnífico templo suyo, a sus proporciones iniciales mínimas, como si aquellas fuesen las únicas verdaderas, las únicas buenas; ni nos fascine el deseo de renovar la estructura de la Iglesia por vía carismática, como si fuese nueva y verdadera aquella expresión eclesial que naciese de ideas particulares, -fervorosas sin duda y tal vez persuadidas de que gozan de la divina inspiración-, introduciendo así sueños arbitrarios de renovaciones artificiosas en el diseño constitutivo de la Iglesia". (*ES* 49)

Frente a estos peligros propone "dar a las relaciones interiores de la Iglesia el tono de espíritu propio de un diálogo entre miembros de una comunidad, cuyo principio constitutivo es la caridad" (*ES* 118), este tono supone asumir la necesidad de la constitución jerárquica de la Iglesia y de la sumisión a ella.

Esta propuesta queda reflejada al presentar la realidad de las comunidades eclesiales de base en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. Estas «pequeñas comunidades» o «comunidades de base» pueden desarrollarse en el interior de la Iglesia, "permaneciendo solidarias con su vida,

---

[212]PABLO VI, "Audiencia General del 26 de mayo de 1971", en: PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, T III, 1971,76.

[213]PABLO VI, "Audiencia General del 20 de mayo de 1964", en: PABLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, T II, 1964, 887-888.

[214]PABLO VI, "Audiencia General del 31 de marzo de 1976", en: PABLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI,* T XIV, 1976, 207-210.

alimentadas con sus enseñanzas y unidas a sus Pastores" o pueden reunirse –con un espíritu de crítica amarga hacia la Iglesia, que estigmatizan como «institucional» y a la que se oponen como comunidades carismáticas, libres de estructuras, inspiradas únicamente en el Evangelio" (*EN* 58). Es entonces donde se presenta como criterio de discernimiento de pertenencia eclesial para estas pequeñas comunidades que busquen alimentarse en la palabra de Dios sin polarizaciones políticas o ideologizaciones, que eviten posturas contestatarias e hipercríticas y que permanezcan firmemente unidas a sus iglesias locales y a la Iglesia universal guardando una sincera comunión con los Pastores (Cf. *EN* 58).

Si vemos en estas comunidades de base un ejemplo de desarrollo de la dimensión carismática de la Iglesia, podemos extrapolar entonces desde el pensamiento de Pablo VI que para una adecuada integración en la organicidad de la Iglesia de realidades carismáticas estas no deben nunca considerarse las únicas depositarias del Evangelio, sino que deben ser conscientes de la universalidad de la Iglesia que se encarna en formas que no son las de ellas; deben desarrollarse y crecer con responsabilidad, celo, compromiso e irradiación misioneros; y lo deben hacer siempre en unidad con la dimensión jerárquica de la Iglesia, expresada en el cuidado pastoral de los obispos.

Al dirigirse a los religiosos y religiosas, claramente miembros de la dimensión carismática de la Iglesia en el desarrollo conciliar, los exhorta a participar de la misión de la Iglesia colaborando en todas sus iniciativas en los múltiples campos de trabajo, respetando siempre el carácter propio de cada Instituto, pero recordando que la exención no dispensa a la vida religiosa de someterse al cuidado pastoral de los obispos responsables de esas tareas (*ET* 50). En el discurso a los superiores religiosos señala que el Concilio Vaticano II dejó claro el carácter carismático de la vida religiosa y es el Espíritu Santo el que hace que la inspiración carismática y la trabazón jurídica de la Iglesia se compaginen de forma adecuada gracias al servicio de discernimiento de los pastores.[215]

2.4.2 Las «relaciones mutuas» entre el servicio de los obispos y la vida religiosa

Al cumplirse diez años de la promulgación de los Decretos *Christus Dominus y Perfectae Caritatis* se celebró una Asamblea Plenaria Mixta entre la Sagrada Congregación para los Obispos y para los

---

[215] Cf. PABLO VI, —Audiencia General del 25 de mayo de 1973",en: PABLO VI, *Enseñanzas al Pueblo de Dios,* T5, 1973, 283.

Religiosos y los Institutos Seculares. Esta asamblea contó con la colaboración de las Conferencias nacionales de Obispos y de Religiosos, así como de las Uniones Internacionales de Superioras y Superiores generales y trató los siguientes temas: a) qué esperan los obispos de los religiosos; b) qué esperan los religiosos de los obispos; c) qué medios pueden ser utilizados para obtener una coordinación fecunda entre obispos y religiosos a nivel diocesano y a nivel nacional e internacional (Cf. *MR II*). El material elaborado fue publicado en un documento de carácter pastoral *Mutuae relationes* (14 de mayo de 1978) que presenta criterios sobre las relaciones entre los obispos y los religiosos en la Iglesia.

Como señala el documento, la innovación propuesta por el Concilio al presentar la Iglesia partiendo desde su aspecto más profundo, el misterio mismo de la fe, y no desde sus aspectos visibles, ha suscitado problemas delicados y complejos:

> —Las mutuas relaciones entre los diversos miembros del Pueblo de Dios están siendo objeto actualmente de una especial atención. Ha ocurrido que la doctrina conciliar acerca del misterio de la Iglesia, juntamente con las constantes innovaciones culturales, han llevado las cosas a una tal sazón que problemas completamente nuevos han empezado a surgir por doquier; problemas delicados y complejos que, sin embargo, han resultado indudablemente positivos, con frecuencia. Precisamente a este tipo de problemas pertenece el de las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos que ha sido motivo de especiales preocupaciones." (*MR I*)

Queda así en evidencia que en el inmediato post-concilio las relaciones mutuas entre obispos y religiosos eran un problema que suscitaba especial preocupación y por ello en esta Asamblea se buscó analizar estos vínculos de cualquier territorio o rito con el objetivo de facilitar el desarrollo de estas relaciones y presentar líneas orientadoras, tanto doctrinales como normativas, buscando aplicar mejor y más eficazmente los principios renovadores dados por el Concilio Ecuménico Vaticano II (Cf. *MR* III).

El documento se presenta como una búsqueda de responder a problemas que se habían hecho presentes en el Concilio, ya allí los episcopados norteamericano y africano habían expresado la dificultad que suponía para la unidad y colaboración la exención dada a algunos Institutos religiosos. Posteriormente al Concilio se produjeron diversos conflictos por una inadecuada comprensión del ministerio de los obispos por parte de los religiosos, traducidas en nuevas fundaciones o cierres de presencias con independencia del ordinario del lugar o en iniciativas pastorales o experiencias litúrgicas que quebraban la unidad en las diócesis. También en el modo de comprender la vida consagrada y su misión por parte de los obispos y los presbiterios locales hubo omisiones y confusiones. Esto generó un ambiente de imprecisión, ambigüedad e incoherencias que

el documento busca subsanar ofreciendo criterios orientativos y operativos para unas fecundas relaciones entre obispos y religiosos.[216]

Mutuae Relationes presenta la Iglesia como «pueblo nuevo» —que, vivificado por el Espíritu, se reúne en Cristo para llegar hasta el Padre (Cfr. Ef. 2, 18)" (*MR* 1) donde el Espíritu Santo es el elemento fundante y causa de comunión de las relaciones mutuas entre los diversos miembros de la Iglesia. Esta presencia del Espíritu Santo —produce en Cristo la cohesión orgánica" (*MR* 2) y es el origen de la inter-comunión de vida entre los miembros del Pueblo de Dios donde —los elementos que hacen diferentes entre sí a los diversos miembros, o sea, los dones, los oficios y los ministerios diversos, constituyen una especie de complemento recíproco" y son —manifestación de la unidad articulada de las junturas y funciones de un organismo vivo" (*MR* 2). Retomando los textos conciliares el documento señala que el Pueblo de Dios está llamado a ser en el mundo sacramento universal de salvación (*MR* 3) con una especial vocación a la santidad y al apostolado (*MR* 4).

Se puede apreciar cómo el documento se asienta sobre una concepción eclesiológica de Iglesia como sacramento, y si bien se avizora en potencia una teología de la Iglesia como comunión no es éste aún el fundamento del desarrollo de las orientaciones prácticas presentadas (Cf. *MR* 3, 6, 14a, 18 y Conclusión). En general se aprecia un énfasis en sostener la potestad del orden episcopal en su diócesis y se reitera en el plano formativo y pastoral la exigencia para los religiosos, exentos y no exentos, de someterse a la potestad de los ordinarios de lugar en lo concerniente al culto divino público, cura de almas, a la sagrada predicación, y a la instrucción catequética y formación litúrgica (Cf. *MR* 44)

Al reflexionar sobre el ministerio de los obispos dentro de la comunión eclesial el documento indica que —la comunión orgánica de la Iglesia no es solamente espiritual, en cuanto nacida del Espíritu Santo y anterior por naturaleza a las funciones eclesiales y creadora de las mismas, sino que es simultáneamente jerárquica al derivar por impulso vital de Cristo-Cabeza" (*MR* 5), quien constituye sacramentalmente vicarios suyos a los obispos ofreciéndoles los carismas necesarios para ejercer las funciones de magisterio, santificación y gobierno (Cf. *MR* 9a). De este modo al ministerio episcopal compete el servicio de discernir y armonizar de acuerdo al —carisma peculiar de ordenar las diversas funciones con íntima docilidad espiritual al único Espíritu vivificante" (*MR 6)*; también le ha sido confiado el cuidado de los carismas religiosos, los cuales deben promover y proteger según sus propias notas características (Cf. *MR* 9c).

---

[216] Cf. T. BAHÍLLO RUIZ, —Las relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia: realidad y perspectivas a los XXX años del *Mutuae Relationes", Estudios eclesiásticos* 83 (2008) 548.

Por otra parte el documento señala que la vida religiosa dentro de la comunión eclesial ~~no~~ es un intermedio entre la condición clerical y laical, sino que proviene de una y otra, siendo como un don especial hecho a toda la Iglesia" y ~~es~~ un modo especial de participar de la naturaleza sacramental del Pueblo de Dios" (*MR* 10). Así cada Instituto religioso aporta su propia vocación de acuerdo a su índole propia, recibida como carisma en el fundador y ~~transmitida~~ a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne" (*MR* 11). Dada la riqueza que supone la identidad de cada Instituto, la Iglesia, en el servicio de los obispos, asume la tarea de defender y sostener el estilo particular de santificación y apostolado de cada familia religiosa. Así los obispos también aceptan que la novedad que trae el carisma es genuina y es un aporte efectivo al crecimiento eclesial, aunque ~~puede~~ resultar tal vez incómoda e incluso crear situaciones difíciles, dado que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su proveniencia del Espíritu" (*MR* 12).

En relación a la misión eclesial y las nuevas circunstancias que presentan las sociedades actuales se hace necesaria ~~una~~ especie de solicitud apostólica que bajo el impulso del Espíritu Santo, que es de suyo creador, sea capaz de actuar con ingeniosidad y audacia los experimentos eclesiales oportunos" (*MR* 19); esta fecundidad de inventiva y búsqueda alegre de nuevos caminos concuerda ~~perfectamente~~ con la naturaleza carismática de la vida religiosa" (*MR* 19), que frecuentemente desarrolla iniciativas novedosas y atrevidas marcadas ~~por~~ una originalidad y una imaginación que suscitan admiración" (*EN* 69).

Uno de los campos que el documento señala como prioritarios es el de la formación, buscando que tanto los miembros de las iglesias locales como los provenientes de familias religiosas puedan acceder a una formación doctrinal y pastoral profunda y adecuada sobre el Concilio Vaticano II, el episcopado, la vida religiosa y las iglesias particulares, así como acerca de sus relaciones recíprocas (Cf. *MR* 29). Atendiendo al tema de nuestro estudio, la relación carisma-institución, el documento al presentar algunas exigencias en el campo de la formación indica como un error grave separar u oponer las estructuras eclesiales de la vida religiosa:

> ~~S~~ería un grave error independizar — mucho más grave aún el oponerlas — la vida religiosa y las estructuras eclesiales, como si se tratase de realidades distintas, una carismática, otra institucional, que pudieran subsistir separadas; siendo así que ambos elementos, es decir los dones espirituales y las estructuras eclesiales, forman una sola, aunque compleja realidad (Cfr. LG 8). Por lo tanto, los Religiosos y Religiosas, a la vez que manifiestan una peculiar efectividad y una clara visión del futuro (Cfr. Parte I, cap. III), sean fieles con valentía al objetivo y espíritu del Instituto, en perfecta obediencia y adhesión a la autoridad jerárquica (Cfr. PC 9; LG 12)." (*MR* 34)

Si bien la Iglesia no es una organización generadora de actividades sino una realidad viva, llamada a dar testimonio, es necesario que exista una coordinación de los múltiples ministerios y servicios, la cual es responsabilidad de la diócesis, la conferencia episcopal y la Santa Sede. También dentro del ámbito de la vida religiosa la Santa Sede erige instancias de coordinación a nivel local o universal, con el fin de promover la vida religiosa inserta en la misión eclesial (Cf. *MR* 21).

El documento aborda el tema de la exención señalando que ésta posee un significado pastoral, dado en orden a la utilidad de la Iglesia, y referido principalmente al orden interno de las familias religiosas con el objetivo de que estas expresen mejor su identidad y colaboren más amplia y generosamente al bien común (Cf. *MR 22*). Así la exención ~~no~~ pone obstáculo alguno ni a la coordinación pastoral, ni a las buenas relaciones entre los miembros del Pueblo de Dios" (*MR* 22) por lo que las orientaciones del documento impulsan a los religiosos a ~~re~~alizar dentro de la familia diocesana su testimonio específico y la auténtica misión de su Instituto; fomentando, finalmente, en todas las ocasiones, la sagacidad y laboriosidad apostólicas que son características de su consagración" (*MR* 22).

Del mismo modo que se señalan prioridades en el campo de la formación también se indican algunas obligaciones y responsabilidades en el plano operativo, presentándolas como exigencias de la misión pastoral: a) los religiosos y religiosas pertenecen también a la familia diocesana y colaboran con la jerarquía, así también los religiosos presbíteros ~~h~~an de considerarse pertenecientes al clero de la diócesis en cierto real modo" y colaborar en la unión de la vida religiosa con el clero y la jerarquía local (Cf. *MR* 36); b) se priorice favorecer la fraternidad y los vínculos de cooperación entre clero diocesano y comunidades religiosas, fomentando aunque sea de modo sencillo y no formal, la confianza recíproca, la solidaridad apostólica y la concordia fraterna (Cf. *MR* 37); c) el obispo y los superiores religiosos sostengan un diálogo concreto y completo sobre la realidad de las comunidades religiosas para que el personal religioso pueda ser distribuido de modo más equitativo y provechoso (Cf. *MR* 38); d) tanto obispos y religiosos se unan en una acción concorde de toda la comunidad cristiana en pro de todas las vocaciones, disciernan la necesidad de nuevas presencias apostólicas y sostengan otras formas aún válidas de apostolado (educación, hospitales, etc.) (Cf. *MR* 39-43).

2.5 Recapitulación

En este segundo capítulo nos hemos propuesto contemplar la Iglesia desde la perspectiva propuesta por los padres conciliares contenida en los documentos del Concilio Vaticano II para desde allí mirar la realidad del ministerio y los carismas en su desarrollo teológico posterior.

El Concilio aplica el concepto de sacramento a la Iglesia sustentado en la concepción de «misterio» como expresión del plan salvador de Dios revelado en Cristo y en la Iglesia; esbozando principios rectores de una eclesiología relacional donde la Iglesia existe como pueblo de Dios que inaugura el reino de Dios. Reino que es comunión, reunificación del universo, fraternidad universal y fermento de comunión.

Al reconocer el Concilio la prioridad de la *communio fidelium* se abre un camino de absoluta novedad y fecundidad que, partiendo de la base sacramental del bautismo en todos los fieles en vez del vértice ministerial en algunos, permite considerar la unidad de la Iglesia como Pueblo de Dios dentro de su diversidad y habilita una recta concepción de las relaciones existentes dentro de la comunión eclesial entre los simples fieles y los ministros sagrados. Así se realiza un equilibrio más estable entre las estructuras jerárquicas y comunitarias, ya que el pueblo entra en la categoría de fin y el servicio de la jerarquía en la categoría de medio, y la realidad de la comunidad precede a la existencia de diversidad de miembros. Todos los fieles participan por la unción bautismal del sacerdocio de Jesús, se trata de un «sacerdocio de comunión» del pueblo de Dios y lo ejercen en una multitud de «sacrificios espirituales» a través de las obras de la vida cristiana y la participación en los sacramentos, sobre todo en la celebración de la Eucaristía.

El Pueblo de Dios se conforma como una estructura compleja de diversos órdenes y roles. Asimismo, el servicio de los apóstoles se perpetúa en el ministerio de quienes reciben el único sacramento del orden, que encuentra su plenitud en el ministerio episcopal y se desarrolla en tres grados: en el grado del obispo, del presbítero y del diácono. En este paradigma de Iglesia Pueblo de Dios, puesto que la Iglesia es comunión, los ministerios tendrán una estructura comunional donde el ministerio es *diakonía,* servicio vicarial y fidelidad de la comunidad al depósito apostólico y busca asegurar la plena comunión de esta iglesia local. Esta comunión de ministerios y servicios, anudada por el obispo, desempeña una función esencial en la reconstitución de la unidad visible de la Iglesia, logrando que lo que el Espíritu le da y lo que ella proclama en la celebración eucarística pasen realmente a su ser y obrar. De este modo los ministerios se han dado a la Iglesia, para que sea comunión de comuniones reunida por el Espíritu, actuando de dos maneras: por el ministerio del apóstol o predicador que anuncia la palabra que provoca la adhesión a la fe y por el ministerio de conservación y mantenimiento en la fidelidad, es decir, de *episkopé.*

Uno de los rasgos particulares de la mirada sobre la Iglesia ofrecido por el Concilio ha sido acentuar la acción del Espíritu Santo en la comunidad eclesial, atribuyéndole una función de animación del cuerpo eclesial y señalando que Él es quien infunde vida a las estructuras de salvación que Cristo ha instituido. La Iglesia no es una estructura anquilosada, sino que –gracias a la acción vivificadora del Espíritu que anima y moviliza a los creyentes– es realmente una organización, pero una organización viva y vivificadora, es decir, un cuerpo vivo, un organismo eclesial.

Esta reflexión sistemática, que funda una sana pneumatología fuente de toda eclesiología, restituyó en la Iglesia una conciencia de la acción carismática habitual del Espíritu Santo en la comunidad eclesial y clarificó que esta acción del Espíritu Santo no sólo se realiza mediante los sacramentos y las virtudes, sino que existe un modo distinto, sumativo, de su acción por medio de gracias especiales, los dones o carismas que se distribuyen en fieles de cualquier condición. Estas se distinguen de las gracias concedidas universalmente por medio de los sacramentos y los ministerios de santificación, dirección o gobierno. Estas conceden a los fieles aptitudes que los hacen diligentes en el desarrollo de las obras y necesidades que presenta la Iglesia especialmente para construirla y renovarla.

Los creyentes poseen el derecho y la obligación de ejercitar los carismas recibidos en bien de la Iglesia y del mundo, en la libertad del Espíritu Santo y siempre, en unidad con la comunidad eclesial, especialmente con el ministerio apostólico, a quien compete el juicio de la autenticidad y del ejercicio razonable de los carismas. Así pues, la acción del Espíritu provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos vivificando las instituciones eclesiásticas y lo hace algunas veces tomando la delantera a la acción apostólica, anticipándose a ésta en suscitar respuestas a las necesidades de la comunidad eclesial.

A partir de estas expresiones del Concilio podemos delinear una distinción entre la institución y los carismas, entre los «sacramentos y ministerios» y los «carismas» o «gracias especiales», entre los «dones jerárquicos» y «dones carismáticos». Se trata de una distinción de no-oposición, ya que ambos aspectos provienen de un mismo origen, que es el Espíritu Santo y son dados para la construcción de una misma Iglesia. Y aunque no opuestos si disímiles, podríamos decir que cuentan con un origen y una finalidad común pero modos de desplegarse distintivos. Los carismas, como gracias especiales, dependen de la libre iniciativa del Espíritu y no pueden ser controlados o planificados en su surgimiento por la institución. Los dones jerárquicos son universales y comunes, administran ordinariamente la gracia por medio de los ministerios, los sacramentos y el crecimiento en las virtudes.

Los servicios jerárquicos y los dones carismáticos se complementan y a la vez se protegen mutuamente de la deformación de su cometido. Ya que si el ejercicio del ministerio pierde la vitalidad del Espíritu se ve amenazado por el endurecimiento, más aún por la esterilidad; si el carisma se rebela frente a la autoridad reinará el desorden y la confusión. Estos son los dos peligros que se desprenden de la doctrina conciliar sobre los carismas. En el plano de los carismas el descontrol que haga perder de la unidad a la comunidad eclesial. En el plano de la institución una visión demasiado restrictiva de las manifestaciones del Espíritu, que siempre están en el orden del acontecimiento y que llega «de arriba», sorpresivamente.

Luego de la investigación realizada podemos señalar que el término «carisma» ha evolucionado en su significación y ha tomado sentido particular luego de la apertura a la dimensión pneumatológica realizada por los padres conciliares.

Por un lado designa las gracias especiales derramadas por el Espíritu Santo, tanto sencillas como extraordinarias que reciben los fieles de cualquier condición – laicos, religiosos y sacerdotes– para el desarrollo de su propia experiencia de fe y para la construcción y renovación de la Iglesia. Así el Espíritu, que obra en la Iglesia como organismo vivo vivificándola y animándola, suscita los servicios y funciones que la comunidad necesita.

También identifica a los caracteres sacramentales recibidos en el bautismo, confirmación y orden sagrado, capacitando a los fieles para desempeñar las funciones orgánicas fundamentales que demanda la comunidad eclesial. En este sentido el carisma recibido puede anquilosarse, convertirse en una mera función sin vida, por ello, considerarlo un carisma supone vivir la gracia recibida en el sacramento abierto a la acción vivificadora del Espíritu Santo.

Por último, denomina a la acción del Espíritu que genera un nuevo modo de configurarse la respuesta a una vocación personal o comunitaria en el seno de la Iglesia. Así, el carisma es un don concedido por Dios a su Iglesia en orden al bien común, a su desarrollo y su renovación, por ejemplo, en el estado de vida religioso. Así el carisma, como obrar del Espíritu Santo, genera una forma nueva de vivir el Evangelio, un modo propio de vivir la fe.

En este último sentido podemos hablar de un carisma como la naturaleza, el espíritu, el fin y el carácter, que forman el patrimonio espiritual de cada institución surgida en la Iglesia.

Históricamente se han constituido así diversidad de familias religiosas, nucleados en institutos de vida consagrada, compuesto por miembros que profesan los consejos evangélicos. El modo de vivir de estos institutos se ha denominado «carisma del instituto» o «carisma de la fundación» para indicar las cualidades particulares de la nueva familia espiritual en el seno de la Iglesia; a aquel don

del Espíritu dado a los fundadores, hombres o mujeres, para producir en ellos determinadas capacidades, que les hacen aptos para generar nuevas comunidades de vida consagrada en la Iglesia, se lo ha llamado «carisma de los fundadores»; y, por último, aparejada a la expresión «carisma de los fundadores», se utiliza el enunciado «carisma de fundación» para indicar el don concedido a los seguidores del fundador para el desarrollo de la comunidad o familia espiritual de acuerdo al modo original proveniente del fundador.

La novedad de los años post-conciliares ha sido el surgimiento de nuevas formas de asociación de fieles en la Iglesia, reconocidas como acciones del Espíritu Santo que producen estupor y suscitan realidades nuevas, las cuales incluyen a los nuevos movimientos eclesiales y a las nuevas comunidades o nuevas formas de vida consagrada; se trata de nuevas formas agregativas de gran variedad en sus fisonomías y finalidades que han sido ubicadas dentro de la dimensión carismática de la Iglesia por el magisterio eclesial. Se trata de realidades asociativas carismáticas, que en esta etapa del desarrollo de la Iglesia incluyen mayoritariamente a los laicos, y que generan un compromiso existencial en vista de la realización de la vocación cristiana.

El acceso a los pronunciamientos de Pablo VI y a los criterios pastorales sobre las relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia ofrecidos por *Mutuae Relationes* nos ha permitido reconocer que en los años inmediatos a la finalización del Concilio prima una mirada sobre la Iglesia como sacramento universal de salvación y una preocupación por salvaguardar el rol de la dimensión jerárquica en la organicidad de la Iglesia.

Capítulo III
La relación entre la institución y los carismas en diversos autores contemporáneos

3.1 La relación entre la institución y los carismas

La relación entre la institución y los carismas es el tema central que buscamos abordar en este trabajo de investigación. Se trata de una tensión que es inherente al campo religioso,[217] y que en el ámbito católico, con una visión muy simplista y dialéctica, se ha desarrollado en dos polos: un polo progresista que ve en la romanización y helenización el comienzo de un proceso de institucionalización que pervirtió el genuino espíritu originario de la comunidad cristiana; un polo más tradicional o conservador que se presenta como defensor de la primacía de la institucionalidad.[218]

A esta contraposición ha contribuido el desarrollo sociológico que presenta a la institución como un poder cristalizado y al carisma como expresión de la novedad vital y de la libertad, que trasladado al campo religioso supone a las estructuras estables, y entre ellas a los ministerios instituidos, como fuente de la esclerotización de la comunidad eclesial y a los carismas libres como la posibilidad del surgimiento de la ruptura y la novedad.

El pensamiento teológico también concibe la relación carisma-institución como dos realidades distintas pero no enfrentadas, sino más bien como indispensables aspectos de una única realidad

---

[217] Cf. E. O'CONNOR, ―Charisme et institution", 3.
[218] Cf. J. A. ESTRADA DIAZ, ―Carisma e institución", 119-120.

orgánica y viva, donde si no hay una real integración entre estas dos dimensiones no se da verdadera Iglesia. Así se abandona la categoría de tensión para pensar esta relación, ya que no es posible sostener la acción de fuerzas opuestas, sino que más bien se abona la tesis de una relación orgánica que incluye ambos aspectos como inherentes a la Iglesia misma.

Abordaremos en este capítulo el pensamiento de cuatro teólogos católicos contemporáneos, receptores de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II, con el objetivo de estudiar cómo plantean en su eclesiología la relación entre la institución y los carismas en la Iglesia y verificar si ofrecen una evolución en la temática que luego se vea reflejada en las reflexiones magisteriales. Nuestra selección de autores supone una diversidad de contextos teológicos para el estudio del tema que los hacen, a nuestro modo de ver, significativos para alcanzar el objetivo planteado.[219]

3.2 Hans Küng

3.2.1 La estructura carismática de la Iglesia

Del vasto desarrollo del teólogo Hans Küng[220] nos ocuparemos en este apartado de sus aportes a la cuestión eclesiológica, trabajos iniciados en la década de 1960 y que se centraron en temas como el Concilio Vaticano II, la Iglesia y la infabilidad papal. Para nuestra investigación no resulta directamente relevante el tema de la infabilidad,[221] por lo cual analizaremos su eclesiología crítica a partir del Evangelio y bajo la inspiración del Concilio Vaticano II.

---

[219] Al seleccionar teólogos católicos quedan fuera de nuestro campo de investigación los teólogos de tradición reformada y ortodoxa. En el campo de la teología católica latinoamericana hemos descartado profundizar en los trabajos de Leonardo Boff por su dependencia del planteo de Hans Küng.

[220] Hans Küng (Sursee-Lucerna, 1928) obtiene las licenciaturas en Filosofía y Teología en la Universidad Gregoriana de Roma y el doctorado en Teología en la Sorbona y en el Instituto Católico de Paris. Su tesis doctoral sobre la doctrina de la justificación en Karl Barth busca demostrar la coincidencia entre esta doctrina y la del Concilio de Trento en sus elementos fundamentales. Se desempeñó como profesor en las universidades de Münster y Tubinga de 1959 a 1996, fecha de su jubilación, y continuó desempeñándose como emérito en temas de ecumenismo. En 1962 fue designado por Juan XXIII perito teológico del Concilio Vaticano II, participando de sus cuatro sesiones. En 1965 funda la revista *Concilium* junto con Rahner, Schillebeeckx, Congar y otros teólogos, y será uno de los directores durante más de 30 años. En 1979 el Vaticano suspendió su autorización eclesiástica para la enseñanza de la teología como teólogo católico en una polémica sobre el abordaje del tema de la infabilidad papal realizado por el autor; allí inicia una nueva etapa en su trayectoria intelectual y en su reflexión teológica al abrirse al «gran ecumenismo» a través de la propuesta del diálogo entre las religiones y de una ética mundial. En: J. J. TAMAYO, ―Küng, Hans" en: J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 582-591.

[221] Aunque no debemos dejar de tener en cuenta que la postura crítica del autor al dogma de la infabilidad papal se deriva de su concepción sobre la Iglesia y sobre su constitución, temas que si abordamos en nuestro trabajo.

La obra central a analizar es *La Iglesia* (a cont. KU),[222] cuya primera edición en alemán es de 1967, y que cuenta con dos trabajos preliminares: *Estructura de la Iglesia* editado en 1962,[223] considerado por el autor como prolegómeno; y el artículo publicado en *Concilium* en el año 1965, ―La estructura carismática de la Iglesia".[224]

Küng plantea en su obra que para enfrentarse a los desafíos que presenta el mundo de hoy la Iglesia debe ser cautiva de su Señor y no esclavizarse del concepto (como ideas, teorías, formas y leyes sobre sí misma) determinado por la forma que adopta la Iglesia en cada momento histórico (Cf. KU 14). Este concepto, conformado por característicos teólogos históricos, surge en medio de una situación histórica, vivida y configurada por determinada Iglesia histórica. En este concepto, variable a lo largo de la historia, es necesario identificar aquellos componentes y perspectivas fundamentales de la Iglesia que no provienen de sí misma, sino de su «esencia» primigenia y permanente. Hay en la historia de la Iglesia elementos constantes, pero que sólo se ponen de manifiesto en lo variable: ―En una palabra, hay una esencia de la Iglesia, pero no en inmovilidad metafísica, sino en una forma histórica, perpetuamente mudable" (KU 15).

Con los cambios en la forma de la Iglesia real cambia la forma de la eclesiología, que da expresión teológica al concepto de Iglesia. La eclesiología que quiera dar expresión a la idea que la Iglesia tiene de sí misma no debe caer en la tentación de identificarse con una situación histórica determinada, sino que debe empeñarse y determinarse como histórica por sus orígenes: la acción histórica de Dios mismo en Jesucristo entre los hombres (Cf. KU 25).

El primigenio testimonio de la fe lo encontramos en el NT, donde comienza la historia de la comprensión de la Iglesia, que no es lineal, sino compleja, ya que presenta múltiples testimonios que reflejan las distintas acentuaciones y perspectivas, tensiones y contrastes que luego comprobamos en la eclesiología de los siguientes siglos (Cf. KU 27-29).

> ―No cabe duda de que las concepciones de la Iglesia que en el curso de la historia han tenido un cuño predominantemente carismático (sea iluminista, protestante o católico), podían recurrir más a las grandes cartas paulinas, mientras que las concepciones, en que el ministerio aparece en primer plano –sea de forma católica, greco-ortodoxa, anglicana o protestante– podían apoyarse más en el libro de los Hechos y en las cartas pastorales. Y tampoco cabe duda de que el contraste entre la eclesiología paulina y la lucánica tardía representa uno de los más difíciles problemas eclesiológicos." (KU 30)

---

[222] H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1984[5].
[223] H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia,* Barcelona, Estela, 1965.
[224] H. KÜNG, ―La estructura carismática de la Iglesia", *Concilium* 4 (1965) 43-59.

Al reflexionar eclesiológicamente sobre el NT, hay que unir una tensa amplitud católica que sea capaz de oír el evangelio de Jesucristo aun en los testimonios derivados del canon neotestamentario, con una concentración evangélica (protestante), que no ponga los testimonios neotestamentarios derivados por encima de los más originales, ni constituya jamás lo periférico por el centro. Una triple originalidad debe tenerse en cuenta aquí: la de la cronología de los textos, la de la autenticidad del autor o la tradición, la de la proximidad objetiva (Cf. KU 31).

Hay que abrir en la eclesiología un camino crítico, por el que se pueda avanzar responsable y fidedignamente, para interpretar qué es la Iglesia vista desde el NT. Para el autor se halla, sobre el fondo de la expectación escatológica, un camino que va del mensaje del Reino de Dios a la Iglesia. Pero es una ilusión querer comprobar históricamente en el mensaje de Jesús mismo una constitución y ordenamiento de la Iglesia, partiendo de los cuales fuese posible reducir a sistema cerrado los elementos de constitución y orden que aparecen ya en el NT. Pero esto tampoco excluye que el mensaje de Jesús no contenga elementos, en los que la naciente Iglesia pueda reconocer, en su complejísimo proceso de evolución, factores primerísimos de ordenación (Cf. KU 98).

Es necesario demostrar la dependencia histórica de la Iglesia a sus orígenes, pero también es necesaria la relación existencial de la Iglesia real con el mensaje de Jesús. Esto es lo que hace real y creíble a la Iglesia (Cf. KU 98).

La idea que más expresa la experiencia de la Iglesia neotestamentaria es la de «Pueblo de Dios», ya que la Iglesia naciente se comprende como el nuevo pueblo de Dios escatológico en el que se cumplen las promesas de Dios a Israel. El Israel peregrinante es el arquetipo del pueblo de la nueva alianza, es «*laos»,* «pueblo» elegido de Dios, y será en la experiencia del Nuevo Testamento la comunidad de discípulos, la Iglesia de Jesucristo (Cf. KU 151).

Considerar a la Iglesia como «Pueblo de Dios», supone para Küng, que todos los creyentes son pueblo de Dios, quedando excluida toda posibilidad de diferenciación en clases o castas, en definitiva de clericalización.

> Iglesia será siempre y dondequiera todo el pueblo de Dios, toda la *ekklesia*, toda la comunidad de los creyentes. Todos son linaje escogido, real sacerdocio, pueblo santo. Todos los miembros de este pueblo de Dios han sido llamados por Dios, justificados por Cristo y santificados por el Espíritu Santo. En esto son todos iguales en la Iglesia, y todos los miembros de este pueblo de Dios son invitados por el mensaje de Jesucristo a la fe, a la obediencia, y a la entrega total al amor. También en esto son todos iguales en la Iglesia. Esta igualdad fundamental es mucho más importante que todas las diferencias que hay también en el Pueblo de Dios, y que en modo alguno deben negarse". (KU 152)

Esta realidad de la Iglesia impide la distinción entre la Iglesia y los laicos, en una errónea comprensión clericalista que supone que los laicos no fueran en sentido pleno *laos.* Comprensión que por otra parte no tiene fundamento en la Escritura, ya que en el Nuevo Testamento la palabra *laos* no establece distinciones dentro de la comunidad sino que ―expresa más bien la unión o nexo de todos dentro de una única comunidad popular" (KU 153) e indica una distinción hacia fuera señalando una separación del mundo, del no-pueblo de Dios. Las distinciones hacia dentro del pueblo de Dios, como los distintos carismas y ministerios, funciones y tareas, son de orden secundario frente a esta igualdad fundamental (Cf. KU 153).

Al ser la Iglesia realmente Pueblo de Dios no puede ser simplemente una libre asociación de individuos con las mismas ideas religiosas, no es el punto de partida una elección individual, en una errónea concepción exclusivista. Se trata de un llamado de Dios que antecede a toda acción personal, aún a la fe individual, y se dirige a todo el pueblo. Será en este sentido, para Hans Küng, que se puede hablar de la «fundación» o de la «creación» de la Iglesia, de una «institución», señalando así que la Iglesia no se fundamenta en la voluntad común de sus miembros, sino que actúa previamente el llamado de Dios, del que la Iglesia sigue dependiendo (Cf. KU 155-156).

Y si bien la Iglesia no surge por una libre decisión individual, la pertenencia a este Pueblo de Dios ocurre por una libre decisión humana: ―La Iglesia se funda siempre y dondequiera en el libre asentimiento humano" (KU 156). Queda excluida la posibilidad de mirar a la comunidad eclesial como una hipóstasis cuasi-divina entre Dios y los hombres; es un error considerar a la Iglesia como una institución supra-personal intermediaria entre Dios y los hombres. La Iglesia siempre será más que la suma de los individuos, pero es siempre la comunidad de los creyentes que Dios ha reunido sin los cuales no sería realidad.

> ―Existe siempre el peligro de atribuir realidad en sí a distinciones, de suyo rectas, de nuestro pensamiento, y separar lo que en realidad no puede separarse. Así cuando se distingue, de suyo rectamente, entre «estructura» y «vida» de la Iglesia, pero luego se entiende por «estructura» solamente la fe, los sacramentos y los ministerios, y se objetivan esos depósitos espirituales, y por «vida» la comunidad de los creyentes. Como si pudiera haber fe, sacramentos y ministerios ni nada «institucional» sin los hombres, antes o por encima de los hombres. Todo eso existe en realidad en la congregación de los creyentes, que son la Iglesia. Precisamente esta congregación de los creyentes, que se identifica con el nuevo Pueblo de Dios, constituye la *estructura fundamental* de la Iglesia". (KU 158)

Por lo tanto, la Iglesia como Pueblo de Dios no es de una magnitud estática y supra-histórica sino que es un pueblo histórico, un pueblo vivo congregado de entre las naciones y que camina a lo largo de los tiempos desplegando la grandiosa libertad de los hijos de Dios. Libertad que le viene como

don de Dios por la acción del Espíritu Santo, que se apodera del creyente y despierta la libertad: ―Donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad" (2 Co 3,17). En este sentido, para Küng, la Iglesia es ―la Iglesia del Espíritu" (KU 196), desarrollando una fundamentación pneumatológica de la realidad del Pueblo de Dios, que lo lleva a sostener la existencia de una estructura carismática permanente en la Iglesia.

Esta Iglesia del Espíritu se fundamenta en que:

a) El Espíritu Santo es don escatológico y presencia terrena del Señor glorificado, a través del cual actúa Cristo resucitado suscitando una nueva creación por la acción saludable de Dios en Cristo. Él incorpora al creyente al cuerpo de Cristo y crea la unidad de este cuerpo asegurando la existencia pneumática del creyente y afirmando la certeza de la resurrección de todos a la vida eterna. De este modo la Iglesia es el pueblo escatológico de Dios, el pueblo de Dios de los últimos tiempos (Cf. KU 203).
b) El Espíritu hace de la Iglesia un edificio espiritual, ya que ha devenido obra e instrumento, signo y testimonio del Espíritu de Dios que la llena. En este sentido, la iglesia particular es edificio espiritual, donde aún en la experiencia de la debilidad mora el espíritu de Dios. También la Iglesia universal lo es, contando como cimientos a los «apóstoles y profetas» y a todos los creyentes como piedras vivas. Es decir, que ―las autoridades apostólicas directamente encargadas y enviadas, y las autoridades proféticas carismáticas; todos los que fundamentalmente, trajeron la palabra de Cristo son cimiento del edificio espiritual que es la Iglesia" (KU 206). Y los creyentes, como piedras viva, son edificados y edifican ellos mismos el edificio espiritual.
c) La Iglesia está subordinada al Espíritu Santo; es debido a la divinidad y libertad del Espíritu que ella le está subordinada. El autor fundamenta esto en que el Espíritu no es la Iglesia: se trata del espíritu de Dios y no de la Iglesia, y aquí radica la fundamental libertad del Espíritu Santo. La Iglesia, como congregación de creyentes, es una estructura humana diferenciada del Espíritu divino y, como estructura humana, pecadora. Por el contrario el Espíritu es santo y por lo tanto, verdaderamente libre del pecado, de la culpa y de la muerte. Aquí radica la diferencia fundamental entre el Espíritu y la Iglesia, y que impide confundir Espíritu e Iglesia. Por la misma santidad y libertad que caracteriza al Espíritu Santo, éste precede a la Iglesia, obra donde y cuando quiere (Cf. KU 209-215).

Esta acción general del Espíritu Santo en la Iglesia se hace concreta en su obrar en el creyente individual, lo que fundamenta la realidad pneumática de la Iglesia en su estructura carismática. La

realidad de los carismas ha sido descuidada en la eclesiología, según Küng, por una lectura sesgada del libro de los Hechos y las cartas pastorales, que olvidó la eclesiología paulina, y fue utilizada para justificar una postura clericalista y juridicista en la Iglesia. Para el autor ―el redescubrimiento de los carismas es un redescubrimiento de la eclesiología específicamente paulina" (KU 219).

Este redescubrimiento ha permitido identificar tres concepciones erróneas sobre los carismas: los carismas son sobre todo fenómenos extraordinarios, milagrosos y sensacionales; sólo están ligados a una acción sacramental, como la ordenación; están limitados a un estado o clase de personas, como por ejemplo, los dirigentes de la comunidad (Cf. KU 219-224).

En un lenguaje positivo, entonces, podemos decir que los carismas son un fenómeno corriente, multiforme, universal, presente y actual que conforma ―una estructura carismática de la Iglesia, que comprende la estructura ministerial y va más allá de ella" (KU 227). Para Küng, carisma es ―el llamamiento de Dios dirigido a un particular para un determinado servicio en la Iglesia, que capacita para ese servicio" (KU 227) y es un término íntimamente vinculado con «servicio», «vocación» y «don de la gracia». Así cada cristiano tiene su carisma y por ende, cada creyente es un carismático (Cf. KU 226).[225]

Esta estructura carismática se debe organizar de acuerdo a los siguientes criterios: cada creyente individual debe asumir el carisma recibido y no buscar arrogarse otros; el carisma recibido es un bien para el conjunto de los creyentes y su primer fruto debe ser la caridad; debe ser puesto al servicio de acuerdo con la voluntad de Dios. Así se sintetiza el orden en el uso de los carismas: ―servicio mutuo por obediencia a un solo Señor en un solo Espíritu, con el carisma de cada uno en caridad" (KU 229). Si se toman en serio los carismas de los cristianos particulares y se fomentan, se dinamiza y llena de vida la comunidad cristiana (Cf. KU 230).

---

[225] Küng desarrolla un apartado para dar cuenta de la realidad de los movimientos iluministas en la Iglesia. Genéricamente utiliza la expresión «iluminados» (alumbrados o exaltados) para identificar todas las variantes desde el iluminismo espiritualista puro hasta el revolucionario social. Los describe como aquellos movimientos que, fundamentados en una lectura particular del Evangelio de Juan, deducen que el Espíritu les enseña una verdad que sobrepasa las mismas enseñanzas evangélicas, obrando en ellos y revelándoles personalmente la verdad directamente. La característica principal y diferenciadora es que se oponen a una revelación ligada esencialmente a la Sagrada Escritura y en oposición a una comunicación del Espíritu que tiene lugar a través de la mediación del ministerio en la Iglesia. En su discusión sobre la vigencia de los carismas el autor distingue, en oposición a los iluminados, que ciertamente el Espíritu Santo no hará nuevas revelaciones, pero afirmando la actividad carismática del Espíritu señala que su obra es manifestar con una luz siempre nueva mediante la predicación de los testigos el mensaje de Jesús: ―La revelación tiene que provocar constantemente al creyente, asirlo íntimamente, hallar fe no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios. Y esto precisamente sólo puede darse por el testimonio del Espíritu mismo, que no trae novedades sensacionales ni una revelación superior; no; con su poder soberano, el Espíritu «recuerda» las palabras de Jesús, para que sean asidas con fe siempre nueva. Así la revelación de Dios, como palabra de Jesús, sigue siendo siempre la misma; pero, aun siendo siempre la misma, el Espíritu la vivifica constantemente de nuevo para el oyente y el creyente" (KU 244). En KU 230-245.

La Iglesia, no sólo es «Pueblo de Dios», categoría que considera en primer plano las categorías históricas y terrenales, sino también «Cuerpo de Cristo», concepto que señala la unión de la Iglesia con su Señor glorioso como presencia o actualidad permanente. Ambas nociones expresan la unidad de la Iglesia con su Señor y de los creyentes en la comunidad (Cf. KU 271). A la Iglesia como cuerpo de Cristo se incorporan los creyentes por el bautismo (Cf. KU 246-255) y viven la *koinonia* celebrada en la cena del Señor donde obra Cristo por su especial presencia en la comida y bebida de su cuerpo y sangre (Cf. 255-270).

Cuerpo de Cristo son tanto la iglesia local como la Iglesia universal. Que la iglesia local es cuerpo de Cristo queda expresado al dirigirse Pablo a la iglesia de Corinto, que ha sido fundada y realizada como cuerpo de Cristo por el bautismo y la eucaristía; también, al dirigirse a la iglesia local de Roma en el pasaje clásico sobre el cuerpo de Cristo (Cf. Rm 12). Al dirigirse a las iglesias Pablo establece con claridad que todos los miembros del Cuerpo de Cristo son sujetos de carismas, donde todos los carismáticos están integrados en el cuerpo, que es la Iglesia. Al presentar la realidad de la Iglesia como cuerpo y la obra creadora del Espíritu, Pablo ~~ha~~ dado a entender claramente en todo caso que la Iglesia no puede ser nunca –como, evidentemente, se lo imaginaban algunos en Corinto– una colección de carismáticos, que mantienen y gozan de una relación particular y privada con Cristo independiente de la comunidad" (KU 274).

Que la Iglesia universal es cuerpo de Cristo queda de relieve en las cartas a los Efesios y a los Colosenses donde Cristo aparece como cabeza de la Iglesia, expresando su unión íntima e inseparable con la Iglesia e indicando que Él es principio y fin del crecimiento de la Iglesia (Cf. KU 279-280).

Al analizar las dimensiones de la Iglesia nuestro autor afirma que ~~la~~ Iglesia sólo es verdaderamente una, santa y católica, si en todo es apostólica. No se trata de una unidad, santidad y catolicidad cualquiera, sino de la que se refiere a los apóstoles y en este sentido es apostólica" (KU 411). Los apóstoles, como miembros de la primitiva Iglesia, constituidos mensajeros por el mismo Jesús, no pueden ser sustituidos o representados por ningún sucesor.

> —Así la predicación de los apóstoles, tal como está consignada en los escritos del Nuevo Testamento, es el testimonio primigenio, fundamental y normativo para todos los tiempos acerca de Jesucristo, que, por su unicidad, no puede ser sustituido por ningún otro testimonio posterior; ningún otro le puede suceder. Las posteriores generaciones de la Iglesia quedan ligadas a la palabra, al testimonio y servicio de la primera generación «apostólica». Los apóstoles son y serán los testigos primeros, su testimonio el primer testimonio, su misión la primera misión." (KU 423)

Al morir los apóstoles no hay nuevos apóstoles, pero continúa la misión apostólica –el servicio apostólico– que va más allá de las personas de los apóstoles. Y esta misión no se cumple por la idea de sucesión, de llamado a ocupar el lugar de los apóstoles, sino que se cumple como obediencia al llamado que recibieron los apóstoles como testigos primeros. –Por razón, pues, de la misión apostólica permanente, hay en el servicio apostólico una *sucesión* apostólica, una sucesión apostólica en la obediencia" (KU 423)

Desde esta concepción entonces la sucesora de los apóstoles es la Iglesia «entera», no algunos, sino todos los creyentes que conforman la Iglesia apostólica. Así la Iglesia «entera» es pueblo de Dios, templo del Espíritu, cuerpo de Cristo a la que se le confía –la misión con plenos poderes de los apóstoles" (Cf. KU 424). El nexo objetivo con los apóstoles queda expresado cuando en todos los miembros se conserva la armonía con el testimonio de los apóstoles en unidad con la misión apostólica. Esta unidad se realiza en la imitación viva del servicio de los apóstoles, y para ello cada cristiano cuenta con una misión y tarea de acuerdo al carisma recibido (Cf. KU 426).

Con esto queda claro que la apostolicidad, como las otras dimensiones de la Iglesia, no son atributos estáticos de la Iglesia, sino más bien dimensiones históricas que deben realizarse en el presente de la comunidad eclesial (Cf. KU 427).

En la obra que estamos abordando para conocer el pensamiento de Hans Küng, el autor deja para el final el análisis del ministerio, ya que considera que el ministro primero es cristiano y, por lo tanto, es necesario comenzar a hablar sobre la Iglesia como congregación de creyentes. Partiendo del NT, comunidad y ministerio, ministerio y comunidad no pueden verse como realidades competitivas entre sí por la primacía, dado que se trata de instancias penúltimas ante la primacía de Jesucristo, Señor de la Iglesia. El Señorio de Cristo sobre su Iglesia, operante por la acción del Espíritu Santo, ha generado que la realidad del servicio, del ministerio y del sacerdocio en medio del Pueblo de Dios se configure de un modo radicalmente diferenciado de la mentalidad judía y de la cultura pagana, y que es necesario comprender (Cf. KU 431).

Así, por la fe en Cristo todos los creyentes han de ofrecer sacrificios por medio del único sacerdote y mediador, asumiendo una función sacerdotal y ejerciendo el «sacerdocio general de todos los creyentes». Si se toma en serio que la Iglesia es «pueblo de Dios» (donde todos los creyentes en igualdad fundamental son miembros plenos), es «cuerpo de Cristo» (donde todos los miembros tienen importancia y co-determinan la vida del cuerpo, con una dignidad y función perfectamente determinadas), es «edificio del Espíritu» (en el cual todos los creyentes están llenos del Espíritu

Santo) entonces debe reconocerse que el pueblo «entero», lleno del Espíritu de Cristo es sacerdocio escogido (Cf. KU 441).

Este sacerdocio común o general de todos los creyentes posee poderes y obligaciones positivas fundadas a partir del NT: a) el acceso inmediato a Dios, ya que el cristiano creyente y bautizado no necesita–en sentido último– de un mediador humano para hallar y mantener la comunión con Dios en Cristo; b) la capacidad de ofrecer sacrificios espirituales; c) la predicación de la palabra, ya que al sacerdocio común pertenece no sólo el testimonio de la vida sino también el testimonio expreso de la palabra; d) el bautismo, la cena del Señor y el perdón de los pecados, ya que la Iglesia entera tiene poder de bautizar (todo cristiano está, en principio, autorizado a bautizar), toda la Iglesia tiene poder de perdonar los pecados (y todo cristiano tiene también, en principio, poder de cooperar activamente en el perdón de los pecados) y toda la Iglesia tiene poder para comer el cuerpo y la sangre del Señor (todo cristiano está en principio autorizado para tomar parte activa en este banquete escatológico de conmemoración, eucaristía y alianza); d) función de mediación, pues todos los creyentes son asumidos en la acción mediadora del único mediador (Cf. KU 442-452).

En este sentido Hans Küng discute el uso restringido o exclusivo de los términos sacerdotes, espirituales[226] o clero[227] para los dirigentes de la Iglesia en oposición al pueblo por considerar que

---

[226] El término «espirituales» se utiliza en algunas lenguas (p. ej. en alemán «*Geistliche*» o en holandés «*geestelijke*») para designar a los dirigentes de la Iglesia o a los religiosos. En los primeros siglos se comenzó a designar a los monjes como «pneumáticos» y en el siglo XV se comenzó a llamar «espirituales» al estamento clerical en general (tanto religiosos como seculares) en contraposición a laicos o legos. Caracterizaban así a quienes hacían una opción celibataria y elegían una vida de pobreza y de desprendimiento. Discute el autor el uso de esta expresión indicando que el Espíritu Santo ha sido derramado sobre todos los creyentes, de manera que todo cristiano debe ser un «pneumático», un espiritual, un hombre de Espíritu (Cf. KU 456-457).

[227] La tercera expresión que le resulta problemática al autor es «*clerus*», que en Hech 1,26 se utiliza en su sentido original para significar la suerte, que se toma como manifestación de la voluntad de Dios para designar a Matías como sucesor de Judas y que, partiendo de esta significación, recibe luego el sentido más general de parte que a uno le corresponde. Así se emplea en Hech 1,17 a propósito de Judas: ―Porque él era uno de los nuestros y obtuvo un puesto en este ministerio". Partiendo de aquí se comenzó a utilizar para significar la parte o participación en el *presbyterium* y, finalmente, para designar a todos los dignatarios de la Iglesia. En Orígenes pasó a ser la denominación fija de los ministros de la Iglesia por oposición al pueblo. Desde el siglo III, la expresión se hace corriente en la Iglesia y la tensión entre Iglesia y mundo se fue trasladando al seno mismo de la Iglesia y se convirtió en tensión entre el «clero» (sacerdotes seculares y monjes) y los laicos. Küng discute el uso de este término para la distinción entre un estado laical y otro clerical, ya que en el Nuevo Testamento, «clero» no puede por ningún caso identificarse con la participación en un cargo eclesiástico. En 1 Pe 5,2s parece referirse a las comunidades o miembros de ellas como la parte asignada a los ancianos. El término tiene un sentido mucho más amplio en el Nuevo Testamento, ya que no significa, como en el judaísmo tardío, «parte en Moisés», sino parte en la palabra de Dios (Felipe a Simón Mago: ―En este asunto no tienes tú parte ni herencia, pues tu corazón no es recto delante de Dios", Hech 8,21), y, parte en la salud escatológica: ―…para que reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí." (Hech 26,17s). Comprendida en sentido teológico, es la parte en la salud escatológica que Dios concede a cada creyente en la comunión con todos los creyentes. Esta parte se entiende no tanto como «suerte» cuanto como «bien» preparado por Dios. Siendo esto así, hay que invertir la definición de Jerónimo y decir que la «parte» especial (*clerus*) del Señor no es precisamente el clero, sino todo el pueblo de Dios; y Cristo es la parte (*clerus*) no sólo del clero, sino de todo el pueblo

no responde al mensaje del Nuevo Testamento. Repite así aquella reflexión en torno al término *ekklesia*, donde señalaba que la *ekklesia* no son sólo aquellos a quienes en la historia se llamó Iglesia, sino que Iglesia son todos los creyentes, de la misma manera que todos son sacerdotes, espirituales y clero. En cambio, en las comunidades primitivas el puesto y la definición particular de cada creyente se definió con el término *diakonía*, que no podía ser asociado a ningún tipo de autoridad, superioridad, dominio o posición de dignidad o poder (Cf. KU 463). Se trata de un servicio personal prestado a los hermanos como consecuencia de haberse convertido en discípulo de Jesús (Cf. KU 465). Así, la Iglesia naciente comprendió las exigencias evangélicas y configuró el discipulado en general y las obligaciones o necesidades de la misma comunidad como *diakonías,* donde toda actuación ordenada a la edificación de la comunidad es un servicio. Se configura así una «especial estructura diacónica» como un aspecto determinado de lo que Hans Küng ha denominado la «estructura carismática de la Iglesia» (Cf. KU 468).

Esta «especial estructura diacónica» es una comunión de servicios, de carismas, en cuanto toda *diakonía* supone un llamado de Dios, una vocación. El carisma cumple con su razón de ser en la medida en que se plasma en un servicio; y dado que la variedad de carismas es ilimitada, también lo son los servicios en la Iglesia. Existen carismas que son virtudes recibidas como don personal, puestas al servicio de la comunidad y utilizadas según la ocasión (exhortación, consuelo, discursos de sabiduría, discernimiento de espíritus) y otras que cumplen funciones públicas, responden a un llamado de Dios, y se ejercen continua y regularmente (apóstoles, profetas, maestros o doctores, diáconos, epíscopos, pastores). Estas últimas son las que componen la «especial estructura diacónica» y se configuran como estructura estable de servicios a la comunidad dentro de la estructura carismática general y fundamental de la Iglesia (Cf. KU 468-469).

Al estudiar en detalle la evolución de la estructura diacónica de la comunidad desde la Iglesia primitiva hasta los primeros siglos de la comunidad cristiana,[228] concluye el autor que –el distanciamiento de la Iglesia actual respecto de la constitución primigenia es espantosamente grande" (KU 491) y que para resolver los cuestionamientos que recibe la constitución actual de la Iglesia es imprescindible e ineludible acceder a la historia de sus orígenes (Cf. KU 491).

> —La Iglesia de la actualidad debe enfrentarse, aún en la cuestión de su constitución, con la historia de sus orígenes. Precisamente por razón de la continuidad debe mirar su distancia del origen, tranquilamente en principio, pero acaso también con rubor. Precisamente para subsistir tiene que dejar una y otra vez que sus

---

de Dios. Y esto quiere decir que también la palabra «clero» pertenece fundamentalmente no sólo a los ministros, sino a la Iglesia entera (Cf. KU 457-459).

[228] Tarea que el autor realiza profusamente en las páginas 468-490 de la obra.

> orígenes la interroguen. Tiene que dejarse interrogar por la historia de sus orígenes: qué es lo justificable, con miras a una mejor constitución, y qué no lo es. Una Iglesia que no confía en sí misma, sino en el Señor y su mensaje no tiene por qué temer ante esos interrogatorios". (KU 495)

En este análisis del devenir histórico del ministerio se encuentran diferencias en el modo de configurarse el ministerio en la comunidad paulina (específicamente Corinto),[229] y en la de Jerusalén.[230] En la primera el ministerio toma la forma de un «carisma libre» y en la segunda se trata de un ministerio para una «misión especial». Presentan puntos en común: a) suponen el testimonio y la misión encomendada a los apóstoles; b) suponen la fe en el evangelio y la recepción del bautismo, es decir, se fundan en el sacerdocio común de los fieles; c) ambos son un servicio carismático respondiendo a un llamado de Dios; c) están sometidos al examen de todos los creyentes, que han recibido el Espíritu Santo y la capacidad de discernir los espíritus (Cf. KU 499-500). Considerando al ministerio desde la realidad del «carisma libre» conocido en la comunidad de Corinto se pregunta Hans Küng:

> ...cómo se puede justificar en absoluto una misión especial por parte de los hombres, siendo así que cada uno recibe directamente de Dios su carisma y llamamiento. ¿Por qué no ha de bastar el impulso interno, el sentirse

---

[229] Una de las problemáticas en el análisis de la constitución de la estructura diacónica en las comunidades paulinas, como lo atestiguan las cartas paulinas reconocidas, es la imposibilidad de comprobar en las iglesias paulinas la existencia de un episcopado monárquico, la existencia de un presbiterado, ni la existencia de una ordenación. Esto queda más en evidencia al analizar la información con que contamos sobre la iglesia de Corinto. Pablo enumera la variedad de ministerios que había en Corinto (apóstoles, profetas, maestros) pero no menciona obispos, presbíteros ni diáconos. Tampoco cuando Pablo habla del restablecimiento del orden en la predicación, en la cena del Señor y en la disciplina, se dirige a un sujeto jerárquico concreto, responsable de todos, ni a un grupo de jerarcas o ministros responsables igualmente por todos sino que se dirige a toda la comunidad cristiana que se reúne en Corinto. Para Küng es claro que no se puede afirmar la existencia en tiempos de Pablo de un cargo u oficio directivo a la manera del presbiterado o del posterior episcopado monárquico. La iglesia a quien Pablo hablaba, era una comunión de cristianos carismáticos, en que cada uno tenía su responsabilidad, y, de acuerdo con su carisma, una responsabilidad específica, pero ninguno (fuera del apóstol) la exclusiva responsabilidad por todos (Cf. KU 478-490).

[230] El orden presbiteral presenta un origen judío o judeocristiano. Los *presbyteroi* (*zekerám*, ancianos) son la cabeza de toda comunidad judía conformando un colegio de ancianos con influencia variable, en las distintas localidades, como autoridades locales, y en la época postexílica en forma de aristocracia familiar. En Jerusalén, los ancianos, fueron admitidos, como grupo menos influyente, en el sanedrín; y en las colonias judías, la administración de la comunidad o, por lo menos, de la sinagoga, era incumbencia de los ancianos. Por ello resultó normal para la iglesia en Jerusalén organizarse en torno a sus propios ancianos como representantes de la tradición y guardianes del orden de la comunidad. Los presbíteros aparecen a la manera de un presidente de la sinagoga como representantes de la comunidad local jerosolimitana agrupados en torno a Santiago, y en parte junto con los apóstoles, a la manera del sanedrín, como instancia decisiva para toda la Iglesia. En contraposición en la primera generación no hay presbíteros ni ordenación en suelo helenístico, por lo menos en las iglesias paulinas de Grecia y Macedonia. El rito de la ordenación procede de tradición judía o judeocristiana significando el envío de determinados miembros, con poderes para un servicio particular previa la imposición de manos, que sirve para legitimar al ministro y dotarlo del carisma de su oficio o cargo, en relación con el servicio misionero de fundar y regir iglesias, así como con servicios auxiliares de los misioneros. Son los servicios que corresponden al ministerio apostólico; como los apóstoles fueron llamados por el Señor mismo, así son ahora llamados los presbíteros por los hombres. (Cf. KU 481-483)

> interiormente empujado a un servicio, en el que se expresa el llamamiento de Dios en la existencia de un hombre? ¿Por qué ha de añadirse aún un mandato humano, un llamamiento, una investidura, una autorización humana?" (KU 501)

Para el autor no se puede justificar la existencia de un ministerio para una misión especial desde la evolución que han sufrido los ministerios, aún en otras religiones, ni por la comprobación histórica del abuso en la libertad carismática. La razón, más bien, es la necesidad de conservar el testimonio apostólico a medida que se hacía más distante el evento original, designando un ministro que combine en sí mismo un carisma existente puesto al servicio de la Iglesia con el pedido por parte de la comunidad de un carisma para el ejercicio del ministerio concreto, en una dinámica misión-enviado-comunidad que envía (Cf. KU 505-506). Este ministerio es un ministerio pastoral, un servicio de gobierno de la comunidad en virtud de una misión especial (Cf KU 507).

Ahora, es preciso dejar en claro que la necesidad de la organización de la Iglesia y la delimitación de competencias queda subordinada a la realidad de que todos en la Iglesia –son movidos por el Espíritu de Dios, todos tienen en ella su carisma, su llamamiento, su personal servicio, y que, en todo caso, los servicios pastorales no son solos, ni son todo" (KU 511). Esto habría ocurrido históricamente cuando el proceso de organización sobrepasó el *modus videndi* carismático de las comunidades paulinas y llevó a olvidar la particular estructura diacónica de todos los servicios, y no sólo de los pastorales. Los servicios pastorales continúan el mandato apostólico con una autoridad particular para fundar y gobernar las comunidades, pero esta realidad no debe hacer olvidar que la Iglesia entera en cada uno de sus miembros es heredera del servicio apostólico y que no sólo hay una sucesión de los apóstoles, sino que hay una sucesión de todos los carismas, principalmente de los profetas y los maestros. En este sentido el carisma profético sería aquel que hace presente la obra del Espíritu en medio de la organización de la comunidad (Cf. KU 512-513) y el carisma de los maestros expresado en los teólogos y pensadores que traducen el mensaje de la Iglesia al mundo de hoy (Cf. KU 514-515).

Llegando al punto de la relación entre el servicio pastoral y la comunidad, entre la institución y los carismas, señala Hans Küng que el poder de la comunidad y del sacerdocio común de los fieles no puede derivarse simplemente de aquellos que detentan el servicio pastoral, pues se trataría de una clericalización antibíblica de la comunidad, que aislaría al servicio pastoral del sacerdocio común y le daría valor absoluto. Tampoco el poder del servicio ministerial puede simplemente derivarse del poder de la comunidad y del sacerdocio general, en una secularización antibíblica de la comunidad, que bajaría el servicio pastoral al nivel del sacerdocio general. –Lo importante es la correspondencia

y al tiempo la distinción del servicio pastoral y la comunidad con todos sus dones y servicios particulares" (KU 518). De la fundamentación del sacerdocio común de los fieles se desprende que los servicios pastorales y los poderes especiales que conlleva no permite justificar la existencia, de acuerdo al testimonio del Nuevo Testamento, de una casta aparte de sacerdotes consagrados; pero no excluye en modo alguno el ministerio pastoral especial ya que no hay comunidad que se gobierne a sí misma y por ello se produce el llamamiento especial a un servicio público de la comunidad por medio de la imposición de manos (Cf. KU 519).

El servicio de los pastores, igualmente carismático, está distinguido por una misión especial, que lo acredita ante la comunidad y lo legitima con poder para un especial servicio público a la Iglesia.

> ~~L~~a autoridad está sostenida por el carisma que en la vocación e imposición de manos se suplicó (por la oración) descendiera sobre el llamado; y es de notar que la vocación debe asirse una y otra vez de nuevo y una y otra vez de nuevo reavivarse la llama del carisma (2Tim 1,6). Precisamente el poder previamente dado en la misión, exige que diariamente se eche mano, con renovada obediencia, de ese poder." (KU 521)

Una de las conclusiones del planteo propuesto por el autor sobre la constitución paulina de la Iglesia señala que ~~e~~s posible una ordenación carismática de la comunidad sin particular institución en el ministerio (ordenación)" (KU 523) por lo que ~~l~~a constitución paulina de la Iglesia no debe ser excluida por principio por la Iglesia posterior" (KU 524); aunque no se busca con esto cambiar la actual constitución de la Iglesia y de retornar a Corinto, sin embargo puede ser importante para una situación extraordinaria de la vida de la Iglesia.[231]

3.2.2 Análisis del aporte de Hans Küng al tema

Partiendo del análisis realizado encontramos aspectos positivos y negativos en los desarrollos del autor.

Entre los aportes debemos resaltar la asunción de la categoría de «pueblo de Dios» para describir la Iglesia identificando la pertenencia a este pueblo como la seña de identidad de todos los bautizados

[231] El autor pone como ejemplo un campo de concentración o una cautividad remota, donde por la libertad del Espíritu surja el carisma del don de gobierno, como sucedió en Corinto y otras iglesias paulinas. O que un cristiano hallándose en una situación misional, en gracia de su sacerdocio común y por impulso del Espíritu Santo, reúna un pequeño grupo, una pequeña Iglesia por su personal testimonio cristiano y bautiza y con los bautizados celebre la cena del Señor. Se pregunta si este hombre, sin haber recibido una misión especial por la ordenación, no puede convertirse en un pastor carismático y celebrar válidamente la eucaristía, como la de los corintios en ausencia de Pablo (Cf. KU 524).

sin distinción. Esta unidad de todo el pueblo de Dios es primaria sobre toda otra distinción que deba hacerse hacia dentro del mismo pueblo, la cual siempre será secundaria frente a la igualdad fundamental de los miembros del pueblo de Dios. De aquí se deriva la imposibilidad de realizar una distinción entre clero y pueblo, entre clero y laicos, ya que no expresa la realidad de la comunidad eclesial como un único «pueblo» de Dios. Haciendo uso del recurso al modo de comportarse de las comunidades primitivas, Küng afirma que la definición particular, diferenciadora, de los creyentes se realizó utilizando el término *diakonía,* despegando así el criterio de distinción de toda idea de autoridad, superioridad, dominio o posición de dignidad.

También se presenta una eclesiología pneumatológicamente fundamentada y se realiza una fuerte valoración de los carismas en la construcción de la comunidad eclesial; se señala que la comunión de la comunidad eclesial es una comunión de servicios donde todos aportan el don recibido para la construcción de la comunidad. Si bien resulta auspiciosa la valoración de la actividad carismática del Espíritu en todos los miembros de la comunidad, paradójicamente el autor presenta una definición de carisma que se ve relativizada por aplicar el concepto de carisma a una amplia lista de actividades, que van desde la caridad, el celibato hasta comer y beber.[232] Así también al relativizarse el concepto de carisma por la amplitud indefinida que se le da se produce una relativización del ministerio, pues no se presenta una distinción clara entre carisma y ministerio.

En referencia a la relación entre los servicios pastorales, entre los cuales parece integrar los ministerios de dirección de la comunidad, resulta interesante destacar que se utilice el concepto de «correspondencia» para indicar la relación y al mismo tiempo la distinción entre el servicio pastoral y la comunidad.

Entre los aspectos negativos podemos resaltar que el autor realiza una fuerte relativización del concepto de sucesión apostólica, al punto de negar la continuidad apostólica, sosteniendo la pervivencia del «servicio» desarrollado por los apóstoles pero difuminado como responsabilidad de la comunidad toda, casi al estilo de un carisma libre concedido por acción del Espíritu Santo. La función de discernimiento de los carismas en la sucesión apostólica, afirmada por el Concilio, no es sostenida por el autor.[233]

---

[232] Cf. A. VANHOYE, ―El problema bíblico de los carismas", 304.

[233] Vanhoye señala que Hans Küng se abstiene de citar en su artículo ―La estructura carismática de la Iglesia" la frase conciliar que indica la función de los pastores en lo que respecta al discernimiento de los carismas anulando así la realidad mediadora de la autoridad apostólica. Cf. Ibid., 305.

Por otra parte Küng fundamenta la posibilidad de una Iglesia de estructura meramente carismática en una lectura sesgada de la Escritura, donde deja de lado el aporte del libro de los Hechos y las cartas pastorales, y se centra en las cartas paulinas, específicamente las dirigidas a los Corintos. Como bien señala Congar, se trata de un «paulinismo», que roza el «corintismo», en definitiva un reduccionismo de la eclesiología apostólica y de comunión propugnada por Pablo.[234]

3.3 Juan Antonio Estrada Díaz

3.3.1 La iglesia:¿institución o carisma?.

Nos proponemos analizar el pensamiento de Juan Antonio Estrada Díaz[235] plasmado especialmente en su obra *La iglesia:¿institución o carisma?*[236] (a cont. EST) publicada en el año 1984, donde el autor se propone estudiar el problema de la institucionalidad de la Iglesia y su relación con el elemento carismático con el objetivo de establecer los motivos y la significación de las instituciones en la Iglesia y preguntarse en qué sentido son compatibles con la afirmación de su carismaticidad. Sobre esta última relación se cuestiona si la Iglesia es institución o carisma, o si ambas lo son y en este caso como se da su compatibilidad (Cf. EST 10).

El autor utiliza los conceptos carisma e institución en un sentido sociológico y teológico. «Carisma» indica un don, gracia, o regalo de Dios gratuito y libre generado por la acción espontánea del Espíritu Santo; produce como fruto una capacidad personal, que acredita a una persona como dotada de fuerzas sobrenaturales, legitimándola como autoridad religiosa por fuera de toda transmisión institucional, reglamento y control. «Institución» refiere a lo que ha sido fundado,

---

[234] Cf. Y. M-J. CONGAR, ―Bulletin d`ecclésiologie. *L´Eglise* de Hans Küng", *RSPhTh* 4 (1969) 698.

[235] Juan Antonio Estrada Díaz (Madrid, 1945), sacerdote jesuita, presentó su doctorado en Teología en la Gregoriana de Roma sobre ―El elemento institucional de la Iglesia en la Teología de Karl Barth" y desde allí comienza a profundizar en temas eclesiológicos. A partir de una crítica al modelo eclesial tridentino, de una renovada investigación bíblica de los orígenes eclesiales y de los documentos del Concilio Vaticano II, y de la eclesiología propuesta por Y-M. J. Congar, propone una eclesiología sistemática más dinámica sostenida en una pneumatología. Este desarrollo teológico lo desarrolló a la par de su tarea docente en la Facultad de Teología de Granada (1976-1988), hasta su destitución a pedido de varios obispos españoles por parte del P. General de la Compañía. A partir de allí pasa a la Facultad de Filosofía en la Universidad civil de Granada donde comienza a trabajar profundamente en temas de filosofía de la religión. Cf. J. BOSCH NAVARRO, ―Estrada, Juan Antonio" en: J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 341-346.

[236] J. A. ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio, *La iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984.

establecido y normado en estructuras; supone una regulación jurídica que escapa a la subjetividad y libre albedrío de la gente (Cf. EST 11).

> ―Desde esta perspectiva cuando hablamos de si la iglesia es institución o carisma, nos planteamos el dilema de si la iglesia es esencialmente un grupo de personas dotadas de distintos dones del Espíritu; por tanto una colectividad donde normas, leyes, organizaciones y estructuras juegan un papel secundario y subordinado. O si por el contrario las instituciones constituyen una parte esencial de la iglesia. Al contraponer institución y carisma confrontamos la realidad más objetiva de la organización, a la subjetividad de sus miembros que se presentan como inspirados por el Espíritu. Una iglesia carismática equivale a una iglesia profética, en la que las funciones eclesiales de sus miembros se fundamentan en los dones personales, intransferibles y no controlables que estos han recibido. Mientras que al hablar de una iglesia institucional aludimos a una colectividad reglamentada, organizada y normatizada por un conjunto de leyes y estructuras que determinan la vida de sus miembros y que no están sometidas absolutamente a la libre discusión y albedrío de sus miembros. La mezcla de ambos componentes, institucional y carismático, en una colectividad es la que determina el campo de lo obligatorio y de lo espontáneo y no regulable. De ahí que la relación institución-carisma sea fundamental para comprender lo que es la iglesia." (EST 11)

Analizar la relación institución-carisma supone estudiar el fundamento bíblico de las estructuras eclesiales, su desarrollo histórico acompañado del juicio sobre su validez y la posibilidad de que estas estructuras se conviertan en dogma permanente de la fe cristiana (Cf. EST 19).[237] Estrada realizará esta tarea recorriendo la teología paulina, lucana, joánica y la eclesiología de las cartas pastorales.

---

[237] Este análisis ha sido desarrollado en la teología protestante a partir del trabajo de Rudolf Sohm (1841-1917), quien considera que la Iglesia de Cristo es una entidad religiosa y pneumática, invisible y sólo accesible por la fe, que no puede confundirse con la estructura jurídica y constitucional. Realiza así una crítica a la Iglesia católica pues ésta identifica su realidad sociológica con su esencia sólo accesible a la fe, divinizando a la Iglesia visible que se convierte en la sociedad perfecta regida por el poder de Cristo. Opone radicalmente institución y carisma sosteniendo que lo jurídico y lo institucional sustituyen la realidad pneumatológica y propugna una Iglesia de la fe, del amor y la fraternidad que no se basa en vinculaciones institucionales.
Adolf Harnack (1851-1930) critica esta teoría como individualista e idealista sosteniendo que la Iglesia es una comunidad que necesita adoptar una forma social y una norma que proteja la tradición recibida; pero no deja de criticar también al catolicismo por asumir normas mundanas y divinizarlas, sustituyendo estructuras y personalidades carismáticas por estructuras institucionales fundamentadas en la tradición y en la autoridad apostólica. Se trata de la «desviación católica» donde lo institucional, que es secundario, sustituye a lo esencial, el elemento carismático.
Karl Barth (1886-1968) criticará la postura de Sohm señalando que es necesaria una organización jurídica de la Iglesia pero el derecho que se establezca debe responder a la absoluta soberanía de Cristo y su Espíritu en la Iglesia. Crítica la teología católica, aún la plasmada en el Vaticano II, por presentar la Iglesia como una institución de derecho divino, mediadora entre Cristo y los hombres, dado que atenta contra la soberanía absoluta de Dios. Señala Estrada que Barth defiende un «cristo-pneumacentrismo» radical que relativiza cualquier estructura institucional, aun la que pueda entreverse parcialmente en el NT, y reinvindica la libertad carismática frente a las estructuras de la institución.
Si Sohm sostenía el inicio de la oposición carisma-institución en la institución del episcopado monárquico y en la transformación del derecho conciliar en una codificación del derecho como potestad personal del papa, Ernst Käsemann (1906-1998) afirma el origen de la contraposición cuando se abandona la praxis de las comunidades paulinas, laicas y carismáticas, donde todos son posibles ministros por obra del Espíritu Santo; para este teólogo protestante en el mismo Pablo es posible detectar el cambio de una conciencia escatológica cercana a una eclesiológica centrada en los sacramentos donde la comunidad carismática pasa a tener un papel pasivo y los ministerios instituidos ocupan el lugar central (Cf. EST 12-18).

A partir de la comprensión paulina de la Iglesia como acontecimiento del Espíritu podemos afirmar que la Iglesia es siempre experiencia del Espíritu, y no hay Iglesia donde no hay experiencia del Espíritu (Cf. EST 30).[238] Como consecuencia los carismas también son la vida misma de la Iglesia, nunca un fenómeno extraordinario, y por ello no resulta adecuado hablar de una «estructura carismática de la Iglesia» identificada con organización, distribución, armadura o esqueleto. Los carismas tienen que ver con la vida y con la praxis cristiana, y la vida nunca es una estructura. Aunque de la eclesiología paulina y de su descripción de los carismas se pueden derivar principios organizativos, la conciencia escatológica del apóstol no se preocupa de la organicidad sino de la vitalidad que la acción de los carismas provee a la comunidad, resaltado su aporte al bien común y resguardando de brotes entusiastas sólo centrados en los carismas extraordinarios, como el don de lenguas (Cf. EST 45).

Los datos que ofrecen los textos paulinos sobre la institucionalidad de la comunidad son fragmentarios, pero permiten avizorar que en Pablo hay indicios de los que serán las estructuras ministeriales de la Iglesia naciente y no existe una polémica anti-institucional, ni una incompatibilidad entre carismas y ministerios. Si existe una apelación al orden en el desarrollo de carismas y se presenta él mismo como norma de regulación para organizar y controlar la actividad carismática en la comunidad (Cf EST 45-46).

El apostolado de Pablo, su evangelio, es una norma del que la comunidad no puede disponer a su antojo, sino que conecta a la comunidad con la tradición apostólica; por eso debe ser respetado y no puede ser dejado de lado por una manifestación espiritual entusiasta. Aquí se puede hablar de un incipiente «pre-catolicismo» o «catolicismo primitivo» que crea y desarrolla ministerios e instituciones que conservan la tradición apostólica (Cf. EST 50).

Frente a este desarrollo institucional inicial, en la teología paulina se sostienen algunos criterios esenciales para la vida de la Iglesia, como la experiencia del Espíritu que no está monopolizada por ninguna institución, por lo que en la Iglesia siempre deben darse profetas, maestros, apóstoles y otros carismas, que deben ser respetados y motivados por los ministros institucionalizados. De la misma forma, es esencial considerar a todos los creyentes animados por el Espíritu y no es posible establecer estamentos de perfección que dividan a los creyentes según su actividad carismática (Cf. EST 51). Por eso, toda autoridad institucional surgida en el seno de la comunidad no puede

[238] Así, por ejemplo, una comunidad que contara con todas sus estructuras formales típicas (autoridades institucionales, derecho propio, liturgia y culto) pero no se diera experiencia del Espíritu, no podría decirse que fuera Iglesia (Cf. EST 30).

establecerse como ley externa que llame a la sumisión (Cf. EST 52), sino que debe ser diaconal y funcional a la comunidad, sin convertirse en un fin en sí misma (Cf. EST 53).

Por otra parte, en la teología lucana, observa Estrada un proceso de institucionalización como necesidad de encontrar caminos concretos de fidelidad al Señor, caminos que deben estar subordinados a la misión y a la acción libre del Espíritu Santo que inspira a la comunidad (Cf. EST 74-75). Será la teología del libro de los Hechos la que establezca una fuerte vinculación entre la actividad del Espíritu y el nacimiento de las estructuras institucionales como los doce apóstoles y los diáconos (Cf. EST 73).

En las cartas pastorales se observa un panorama diverso. La carta a los Efesios da cuenta del avance en el proceso de institucionalización con la conformación de algunos ministerios, sin que esto se vea como un proceso contrario a la tradición recibida de Pablo. –Apóstoles y profetas, ministros y carismáticos, instituciones y carismas constituyen la comunidad sin la menor alusión a una incompatibilidad entre ambos" (EST 83). En la primera carta de Pedro[239] se combina la conciencia escatológica que desvaloriza las estructuras mundanas con el mandato ético y se perfila el desarrollo institucional combinado armónicamente con la predominancia de una estructura carismática; surge un nuevo paso en la institucionalización al unirse la estructura carismática con una institución concreta, el presbítero (Cf. EST 86). En contraposición, las cartas pastorales indican el surgimiento de un «catolicismo temprano», donde se refuerza lo institucional y se controlan los carismas frente a las corrientes gnósticas y los carismáticos libres que propalaban doctrinas contrarias al depósito de la fe. El carisma comienza a ser controlado por presbíteros y profetas legitimados por la comunidad, y ya no es más un simple servicio como en las cartas paulinas, sino que se lo cosifica señalando que se tiene, que hay que conservarlo y reavivarlo (Cf. EST 97). Frente a la necesidad del discernimiento de espíritus se robustece el entramado institucional en torno a las tareas directivas y docentes que se concentran en la autoridad de los presbíteros y obispos.

> —La fidelidad a los orígenes les lleva a crear nuevas estructuras, les lleva a acentuar la importancia del reconocimiento del carisma por la comunidad, sometiendo al carismático al control de personas que tienen autoridad en ella. […] La mera estructura carismática no basta en la nueva situación, por eso, por fidelidad al mismo Pablo, se crean nuevas estructuras resultado de la transformación de ministerios, funciones y carismas anteriores". (EST 98)

---

[239] Estrada adopta el punto de vista de los especialistas que afirman el parentesco de la carta con la teología paulina, aunque no se correlacionen totalmente las temáticas abordadas y la terminología (Cf. EST 83).

Los escritos juánicos, por último, representan para Estrada una advertencia al cristianismo apostólico para que no olvide los fundamentos de su fe: Cristo y su Espíritu. Se trata de una exhortación a la búsqueda de una fe personal asentada en Cristo, a que sea el Espíritu el garante de la vida de la comunidad y por eso los textos presentan una concentración cristológica fuerte (Cf. EST 108-109).[240]

> —La teología simbolizada en el discípulo amado contiene un aviso importante para la iglesia apostólica: no marginar el Espíritu. Desde el momento en que se realzan los ministerios, cobra importancia la tradición apostólica y comienzan a ponerse las bases de la teología de la sucesión apostólica, la iglesia se enfrenta a un peligro: que la realidad eclesiológica acabe desplazando a la cristología y a la pneumatología. Es el peligro «católico» y por eso el testimonio juánico es providencial para la iglesia apostólica." (EST 110)

Los procesos de institucionalización revelados por el NT se completan con el desarrollo pleno de la sucesión apostólica hacia finales del siglo II, así la Iglesia se dota de estructuras ministeriales que le ofrecen la garantía de continuidad en comunión con la tradición apostólica. Las diversas iglesias locales se van unificando y dando unas mismas estructuras, documentos y ministerios y surge la Iglesia católica, es decir, la Iglesia universal (Cf. EST 130).[241] Se produce un proceso de transformación, donde primaba la dimensión carismática surge un cristianismo conformado por estructuras organizativas que ni traicionan ni se yuxtaponen a lo carismático, sino que es la forma de que la experiencia carismática se desarrolle y perviva en el tiempo. De este modo, las instituciones son constitutivas de las comunidades porque —allí donde hay comunidades hay instituciones" (EST 134). Considerar la existencia de comunidades puramente carismáticas, caracterizadas por los carismas y su regulación por el mismo Espíritu es un concepto idealista, que asume una perspectiva individualizante del hombre (Cf. EST 134).

> —En este sentido la antítesis institución-carisma es falsa. Es una disyuntiva que no existe más que en la teoría y que nunca se da en la práctica. La iglesia tiene ambas dimensiones y no puede reducirse a ninguna de ellas. La ausencia de instituciones implica la disgregación y la ausencia de comunidad, que se queda en un agrupamiento, una yuxtaposición de individuos. La reducción por el contrario a la mera institución lleva a la muerte del individuo, a la ausencia de libertad, de espontaneidad y de creatividad y a la patología propia de la hipostatización de las instituciones". (EST 135)

---

[240] Los escritos joánicos han sido siempre un foco de atracción para el pensamiento anti-institucional y carismático, y ha sido utilizado como fundamento del pensamiento heterodoxo desde los inicios del cristianismo: gnósticos, montanistas, donatistas, cátaros, espirituales franciscanos, sectas protestantes, etc. (Cf. EST 101)

[241] Estrada afirma que los procesos de institucionalización son fenómenos típicos y para eso se apoya en los trabajos sociológicos de Max Weber, en la antropología cultural de Gehlen y en la perspectiva sociológica del conocimiento de Berger y Luckmann. Del aporte de estos autores se concluye que los procesos de institucionalización son inherentes a cualquier grupo humano, por lo tanto necesarios para la vida humana a nivel individual y grupal (Cf. EST 131-133).

Estrada crítica así una teología que considera a los carismas una acción inmediata del Espíritu a los que deben subordinarse las instituciones, por ser obras humanas y por lo tanto, no constitutivas de la esencia de la Iglesia. Se trata de una visión eclesiológica que arrastra un defecto de la teología protestante que excluye la acción humana de la obra de la salvación; en esta concepción se valora el carisma por su origen divino, fuera de toda mediación humana, y se desconoce la necesidad del reconocimiento por parte de la comunidad (como en las comunidades paulinas) o en las instituciones o autoridades (como nos muestra el NT que evolucionó la organización de la Iglesia). Se desconoce también el elemento humano inherente a todo carisma, ya que la dimensión personal está presente tanto en el carisma ejercido espontáneamente como en el instituido ministerialmente (Cf. EST 136-138).[242]

> —La aceptación de la dimensión humana, y por tanto del papel que juega el hombre a nivel individual y colectivo en la acción salvífica, es una dimensión fundamental de la teología católica, siempre cuestionada en la teología protestante. Este apriorismo dogmático es el que juega el papel decisivo en la valoración de las instituciones y carismas dentro de la eclesiología. La creencia en la encarnación y asunción plena de lo humano por Dios, elevándolo de categoría y haciéndolo instrumento salvífico es la base del humanismo y la valoración del hombre en la tradición católica, y es lo que incide en la consideración teológica de la dimensión institucional como esencial, constitutiva y fundamental para la iglesia". (EST 138-139)

Por estos motivos podemos afirmar que la Iglesia posee una «institucionalidad» que refleja el carácter social del cristianismo, encarnada en unas estructuras concretas, cambiantes y transformables en un continuo proceso de evolución y de transformación (Cf. EST 141). Esta «institucionalidad» de la Iglesia permanece en medio del cambio de sus instituciones y estructuras, por lo que criticar una determinada forma institucional no implica criticar a la Iglesia institucional como tal (Cf. EST 142). Afirmar, en este sentido, la constitución divina de la Iglesia no supone sostener que ésta es inmutable e irreformable en sus estructuras, sino más bien que es la Iglesia, la que inspirada por el Espíritu hace sus opciones históricas, por medio de un proceso no lineal en una decisión coherente con el Nuevo Testamento, que es legítima y vinculante para los creyentes. Así se establece el canon de la Escritura, la estructura ministerial con base en la sucesión apostólica y la formación de una estructura sacramental (Cf. EST 146-147). Estas estructuras básicas de la Iglesia

---

[242] Estrada conoce profundamente la teología protestante sobre el tema, especialmente expresada en la teología de Karl Barth. Su eclesiología resalta lo vertical, lo carismático, lo dinámico expresando el dominio absoluto de la gracia en el ámbito de la Iglesia. De este modo el Espíritu y su actividad es lo primario al hablar de la Iglesia, y la eclesiología se estructura fundamentalmente sobre el primado divino y el actualismo del Espíritu, en una postura claramente carismática, pneumática e incluso funcional y utilitarista. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, —El elemento carismático de la Iglesia en la eclesiología de Karl Barth", *Estudios eclesiásticos* 59 (1984) 82-83.

son generadas por la misma Iglesia bajo la inspiración del Espíritu, que brinda a la comunidad eclesial los medios para conservar la doctrina apostólica y a través de ella conectar con la praxis de Jesús de Nazaret.

> —La iglesia es siempre institución, y al mismo tiempo, esto no puede interpretarse como una legitimación del aparato organizativo-administrativo generado a lo largo de los siglos, y condicionado históricamente por factores teológicos y extra-teológicos. La dimensión institucional es inherente y esencial a la iglesia y simultáneamente es susceptible de cambio, de la evolución y de la reforma". (EST 171)

Entre las realidades que exigen un cambio en este momento histórico señala Estrada que se encuentra la excesiva burocratización y el marcado centralismo en la Iglesia, notables en el modo de ejercer el primado papal o en la estructuración de las diócesis y parroquias. Se trata de un cuestionamiento a una manera concreta de organizarse el gobierno de la Iglesia, y no una crítica a la existencia del primado o de las estructuras diocesanas y parroquiales (Cf. EST 192).[243] En el caso de las diócesis y parroquias, y de los ministros al frente de ellas, opera una dinámica institucional que tiende a priorizar las funciones administrativas, organizativas y sacramentales dejando de lado aquellas tareas más pastorales, propositivas de la utopía cristiana a los creyentes que la organización territorial congrega.[244]

Una sana relativización de las estructuras institucionales se hace posible por la asunción, realizada en el Concilio y en búsqueda de ser plasmada en la Iglesia contemporánea, de una eclesiología fundamentada en un cristocentrismo pneumático frente a un «cristomonismo» que sostiene una eclesiología corporativa de tipo jurídico. El desarrollo de esta eclesiología pneumática permite asumir las críticas de la teología protestante posibilitando un desarrollo de las imprescindibles instituciones eclesiales más abiertas a la acción del Espíritu y recuperando las dimensiones carismáticas y proféticas.[245]

---

[243] En una publicación mucho más actual afirma Estrada que existen instituciones que son permanentes y esenciales (de derecho divino) en formas concretas organizativas que se han asumido históricamente y que son mudables. De esta manera indica que la organización eclesiástica es transformable y a la vez, perfectamente capaz de sostener las instituciones esenciales que la hacen ser Iglesia. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Concilio Vaticano II*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, 269.

[244] Una de las preocupaciones de Estrada ha sido fundamentar adecuadamente el desarrollo histórico en la vida de la Iglesia que ha confluido en el desarrollo de esta dinámica institucional. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, —El episcopado en el Alto Medioevo (siglos VI-X): Anotaciones históricas", *Estudios eclesiásticos* 62 (1987) 27-47; —La configuración monárquica del primado papal", *Estudios eclesiásticos* 59 (1984) 53-83.

[245] El autor señala en otras publicaciones la existencia a lo largo de la historia de la Iglesia de diversos movimientos de reforma que se presentaron de forma crítica y contestaría a la institución respondiendo a una real necesidad de transformación de la Iglesia; destaca cómo cuando no se escuchan estas voces de cambio o no se asumen y se desarrollan en el seno de la Iglesia se pierden oportunidades históricas de reforma. Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, —Un caso

Desde esta mirada eclesiológica es posible integrar el carisma en las instituciones o hacer de la institución una estructura viva, animada por el Espíritu, que responda con la presencia vital del Resucitado a los desafíos cambiantes de los tiempos.

> —Desde este punto de vista no hay distinción fundamental entre las instituciones y carismas. Ambas aparecen como formas dadas por el Espíritu para la edificación de la comunidad. Ambas son medios que sirven en tanto construyen y no destruyen. El carisma es tan divino y tan humano como la institución, es disposición natural puesta al servicio de la comunidad, síntesis experiencial inspirada por el Espíritu para la iglesia, capacidad de captar los signos de los tiempos y las necesidades comunitarias para responder a ellas impulsado por el Espíritu. Ambas se complementan y se necesitan: el carisma tiende a evolucionar y a generar instituciones que aseguren su pervivencia y estabilidad. Y las instituciones necesitan carismas que respondan a las nuevas necesidades y eviten el anquilosamiento y endurecimiento institucional. Ambas son humanas, y ambas pueden ser inspiradas por el Espíritu. Ambas necesitan un discernimiento que permita evaluar si funcionan al servicio de la comunidad y con vistas a la edificación del reinado de Dios en este mundo, o si por el contrario se convierten en elementos que lo dificultan e impiden". (EST 230)

Por último Estrada señala que las órdenes y congregaciones religiosas son la expresión más clara de la doble dimensión institucional y carismática de la Iglesia, por provenir de la experiencia de un carisma fundacional que pervive y se hace estable por su proceso de institucionalización. Las instituciones religiosas tienen un carácter de radicalidad que mueve a las estructuras eclesiales a convertirse de toda mundanización y de toda adaptación acomodaticia en sus estructuras a los escenarios culturales históricos. Se trata de tradiciones evangélicas y carismáticas caracterizadas por el radicalismo profético y evangélico que muchas veces incomoda a la Iglesia jerárquica y genera desconfianza pero que suscita un movimiento de «reforma evangélica» muy positivo para la Iglesia toda.

> —Así la tensión institución-carisma se expresa de forma gráfica en la existencia de órdenes religiosas. Es esta una tensión fructífera, aunque muchas veces dolorosa, y la que hace actual la dimensión profética de la iglesia impidiendo que los profetas sean sólo algo efímero perteneciente a los orígenes, y por tanto coyuntural. La vida religiosa es fecunda cuando presenta una alternativa evangélica para los cristianos, y cuando plantea un interrogante y un cuestionamiento a la gran comunidad eclesial a la que pertenece impidiendo su aburguesamiento". (EST 277)

3.3.2 Valoración del aporte de Juan Antonio Estrada

---

histórico de movimientos por una Iglesia popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII", *Estudios eclesiásticos* 54 (1979) 171-200.

La visión del autor sobre la relación entre la institución y los carismas es equilibrada y presenta varios aspectos ricos para la reflexión sobre el tema.

En primer lugar asume una absoluta compatibilidad entre los carismas y los ministerios, afirmando la necesidad de un orden en el desarrollo de los carismas que debe ser garantizado por el servicio normativo y regulativo del ministerio apostólico en la comunidad. Señala con claridad que debe existir en el seno de la Iglesia un equilibrio dinámico y real entre las normas de regulación apostólica y la apertura a la acción carismática del Espíritu.

En segundo lugar afirma claramente que la antítesis institución-carisma es falsa, sólo de carácter teórico y que no es viable en la vida práctica de la comunidad eclesial, ya que la Iglesia no conserva su identidad primigenia si se reduce a una de ellas. En este sentido se distancia de una teología que pone énfasis sólo en la actividad carismática y no valora positivamente la mediación humana que supone la dimensión institucional en la constitución de la Iglesia. Aunque no deja de señalar negativamente los procesos históricos que han llevado a absolutizar en la práctica el elemento institucional y reconoce la necesidad de una sana relativización de las estructuras institucionales que permitan transformar aquellas estructuras concretas caducas para que la institución pueda expresar más adecuadamente el espíritu evangélico que les dio origen.

En tercer lugar, es de resaltar la valoración y el reconocimiento que hace el autor sobre el elemento humano inherente a todo carisma y a todo ministerio instituido; se trata de una aceptación de la dimensión humana que se apoya en la dinámica de la encarnación y en la asunción plena de lo humano por Dios.

El discurso de Estrada sobre el tema deja de lado los antagonismos y más bien se presenta como un discurso integrador de las dos dimensiones, donde ambas se complementan y se necesitan. Para este autor la Iglesia es institución y carisma y viceversa, es una estructura viva animada por el Espíritu, que se transforma y responde con la presencia vital del Resucitado a los desafíos cambiantes de los tiempos. Se trata de un dinamismo mutuamente enriquecedor donde la evolución del carisma permite el surgimiento de instituciones que le dan estabilidad y aseguran su supervivencia y donde las instituciones necesitan del surgimiento de la novedad vital del carisma para evitar los procesos de envejecimiento propios de las mediaciones humanas.

En síntesis para este autor ambas dimensiones son humanas y ambas pueden ser inspiradas por el Espíritu, por ellos ambas necesitan de una instancia de discernimiento que permita contrastar con las exigencias evangélicas los procesos de conservación o de transformación que se abren a lo largo del proceso histórico de la comunidad eclesial.

3.4 Medard Kehl

3.4.1 La Iglesia como institución

La primera obra eclesiológica de Medard Kehl[246] es su tesis doctoral, dirigida por W. Kasper en 1976, titulada «La Iglesia como institución. Fundamentación teológica del carácter institucional de la Iglesia en las nuevas eclesiologías católicas alemanas», donde estudia a H. Küng, K. Rahner y H. U. von Balthasar; allí articula la institución eclesial con el concepto de «libertad concreta», forjado por Hegel en su fundamentación del derecho, y propone unas pistas para legitimar el carácter formal de lo institucional.

A los fines de nuestra investigación analizaremos el planteo sobre la Iglesia como institución que el autor realiza en su obra *La Iglesia, eclesiología católica*[247] (a cont. KE), donde vuelca en un tratado eclesiológico el aporte elaborado en su tesis doctoral.[248]

Esta obra apuesta, según el autor, a continuar realizando el difícil programa de mediación entre la tradición y la modernidad propuesto por Juan XXIII al Concilio (Cf. KE 12). Para ello se hunde en la raíces ignacianas del principio *Sentire in eclesia,* y siguiendo a Ignacio de Loyola, propone una eclesialidad que se nutre tanto de la vinculación teológica y práctica a la Iglesia concreta, como del ámbito de su experiencia mística del Dios trino uniendo eclesiología y espiritualidad (Cf. KE 19). Frente a la polarización intraeclesial actual, el autor se propone recuperar la experiencia de vinculación personal con la «ecclesia» como persona, presentando una devoción a la Iglesia en su relación de «esposa» con Cristo y su prototipo personal: María (Cf. KE 20-22). Se trata de valorar la imagen mística de relación de Dios con la humanidad que se concreta en la relación de Cristo con

---

[246] Medard Kehl (n. 1942). Jesuita, profesor de St. Georgen en Frankfurt desde 1976. Entre sus obras más importantes, varias de ellas traducidas al castellano, se encuentran: *Kirche als Institution*, Frankfurt (1976); *Eschatologie* (1986 [trad. cast.: *Escatología*, 1992]); *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (1992) [trad. cast.: *La Iglesia. Eclesiología católica*, 1996]; *Hinführung zum christlichen Glauben* (1984, 1995[2] [trad. cast.: *Introducción a la fe cristiana*, 2002]); *New Age oder Neuer Bund?* (1989 [trad. cast.: *Nueva era frente al cristianismo*, Herder,1990]; *Wohin geht die Kirche?* (1996 [trad. cast.: *Adónde va la Iglesia?: un diagnóstico de nuestro tiempo*, 1997]); *Dein Reich komme. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung* (2003), *Und was kommt nach dem Ende?* (1999; 2005[2] [trad. cast.: *Y después del fin, ¿qué?: del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección*, 2003]); *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, (2006 [trad. cast.: *Contempló Dios su obra y vió que todo era bueno*, Herder, 2009]).

[247] M. KEHL, *La Iglesia, eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme 1996 (Traducción de M. OLASAGASTI GAZTELUMENDI sobre el original alemán *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie,* Würzburg, Echter, 1992).

[248] El trabajo realizado en su tesis doctoral fue publicado en el año 1976: M. KEHL, *Kirche als Institution: zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie,* Frankfurt, Frankfurter Theologische Studien, 1976.

la Iglesia, sin caer en una espiritualización de la estructura de la Iglesia que olvide su realidad concreta o la relegue a un segundo plano (Cf. KE 23).

Esta polarización intraeclesial actual ha generado una «petrificación» de la Iglesia expresada en la pérdida de sentido de la Iglesia como misterio de la relación de amor con Jesucristo y una acentuación de la estructura jerárquico-sacramental que concibe a la Iglesia como «institución perfecta de salvación», una sociedad absolutamente soberana cuyo sujeto último es el papa y la jerarquía y no el pueblo (Cf. KE 25). En esta visión de Iglesia el interés existencial es lograr la integración ofreciendo unidad, seguridad y protección por medio de estructuras y normas jurídicas firmes, un orden estricto, un estatuto claro de obediencia y una amplia uniformidad en la vida eclesial (Cf. KE 26); produciendo así una ruptura del diálogo serio con otras concepciones del mundo, otras religiones y otras confesiones cristianas (Cf. KE 28).

Frente a esta polarización se inserta la experiencia de Iglesia, nacida del Concilio Vaticano II, como c*ommunio*, como «comunión en la fe»: «pueblo de Dios» que camina unido hacia el reino; comunidad de pecadores que permite caminar con humildad y autocrítica; con una vocación específica: la solidaridad con los pobres (Cf. KE 29-30). Este modelo de Iglesia conlleva un interés existencial prioritario: realizarse como espacio vital «comunicativo» de la fe desde una participación plena de los creyentes en todas las actividades de la Iglesia (Cf. KE 31-32).

Kehl considera que el tratado dogmático de la eclesiología tiene por objeto exponer en forma metodológicamente fundamentada la autocomprensión y autorrealización de la Iglesia a partir de la fe (Cf. KE 37). Se propone como una fenomenología teológica de la Iglesia que asume como perspectiva determinante, horizonte de comprensión previo u ~~"o~~bjeto formal", los nuevos enfoques sobre la auto-comprensión de la Iglesia como «sacramento de la comunión de Dios», formulados por el Concilio Vaticano II (Cf. KE 359).

En su exposición sobre la Iglesia, Kehl valora especialmente la fuerza de la renovación espiritual y teológica del Concilio Vaticano II, que intenta esbozar una imagen de la Iglesia que resulte creíble para nuestro presente. Por ello indica que su tratado intenta contribuir a la recepción más profunda del concilio y a la continuación de determinadas tendencias conciliares (Cf. KE 42). El autor parte de la perspectiva renovada de la Iglesia, propuesta por el Concilio Vaticano II, utilizando para la comprensión de la Iglesia dos herramientas: un enfoque teológico que asume como principio a la comunidad de los creyentes como sacramento de la comunión con Dios y una analogía sociofilosófica basada en la teoría de la comunicación que postula «la comunión mediante comunicación», para llevarlo a postular la Iglesia como la «unidad comunicativa de los creyentes».

Frente a una visión de Iglesia basada en una cristología de vía muy estrecha, que ve en Cristo primariamente al fundador y legislador de la Iglesia institucional, el Concilio amplió la mirada al caracterizar a la Iglesia desde una teología trinitaria y pneumatológica (Cf. KE 57). Kehl precisa el carácter trinitario de la Iglesia-comunión desde sus relaciones específicas con las distintas personas de la comunión trinitaria de Dios, señalando que la Iglesia está unida por el Espíritu Santo, configurada en el Hijo, Jesucristo y llamada al Reino de Dios Padre (Cf. KE 58). Cada una de estas relaciones significa un aporte renovador concreto del Concilio en la comunión eclesial: a) el principio pneumático de unidad se advierte en la equiparación cautelosa entre Iglesia universal y local en la «*communio ecclesiarum*», en el nexo recíproco entre colegialidad de los obispos y primado del papa, en la relación entre comunidad y ministerio abandonando el modelo de superioridad y subordinación y en el redescubrimiento de los carismas y su importancia para la vida de la Iglesia (Cf. KE 67-68); b) la Iglesia como sacramento de salvación expresa la unidad inseparable y la diversidad infranqueable entre la Iglesia y la auto-comunicación de Dios en Jesucristo y en el Espíritu Santo; c) la Iglesia es el acontecimiento de la actualización de Jesucristo y de su salvación definitiva para los hombres y se «asimila» a Jesucristo en la pobreza y en la mediación soteriológica (Cf. KE 72-76); d) la Iglesia a la luz del último fin de la Creación, donde se cumple definitivamente la voluntad salvífica universal del Padre y Creador, se comprende como sacramento del Reino de Dios, «sacramento universal de salvación», en forma de comunidad itinerante de esperanza (Cf. KE 80-83). Esta última perspectiva creacional y escatológica tiene como consecuencia una cierta relativización de la figura institucional a favor de una mayor universalización, hasta alcanzar toda la amplitud de la realidad llamada a la salvación (Cf. KE 83).

> —El concilio intentó desligarse de una «eclesiología de la sustancia» y esbozó las líneas maestras de una eclesiología relacional donde la Iglesia existe como pueblo de Dios, sobre todo, en y desde las diversas relaciones (hacia dentro y hacia fuera) que la constituyen como sujeto social de la fe". (KE 83).

Para el autor un aspecto importante de la Iglesia como comunión es la tensión entre el carácter sinodal y el carácter jerárquico de la Iglesia. La «comunión jerárquica» es el momento integrador de las diversas relaciones plurales en los distintos niveles de la estructura eclesial: la relación de cada creyente con la Iglesia de constitución sacramental-institucional, la relación de las diversas comunidades con su iglesia local (dirigida por el obispo), de los presbíteros con el presbiterio y con el obispo y de las muchas iglesias particulares con la Iglesia universal, representada en el colegio episcopal y el papa (Cf. KE 93). Según Kehl este momento integrador, o relación armoniosa, se alcanza reconduciendo la relación carácter sinodal-carácter jerárquico a la tensión teológica entre la

dimensión pneumatológica y la dimensión cristológica, e interpretándola como estructura sacramental. Así la igualdad pneumática de todos en la fe, recibida en el bautismo, constituye el fundamento de todo orden y estructura en la Iglesia (Cf. KE 94).

En esta perspectiva penumatológica, los carismas[249] se manifiestan como fuente de diversidad en la comunidad y se diferencian de los ministerios que se confieren mediante ordenación sacramental; y sirven de modo especial a la unidad del pueblo de Dios enseñando, santificando y gobernando, así se expresa de modo simbólico sacramental la acción de Cristo como cabeza de la Iglesia (Cf. KE 98-99). Esta representación ministerial sólo puede producirse dentro de la igualdad pneumática de los fieles y sólo si actualiza el servicio y la entrega de Jesús a su Iglesia (Cf. KE 99).

> —El ministerio conferido sacramentalmente se encuentra en el punto de intersección de la estructura eclesial de base pneumatológica y la de base cristológica. Participa de la plenitud pneumática común de la Iglesia pero no deriva simplemente de ella sino que es como su figura ministerial-representativa […] Existe para recordarle a la Iglesia de modo permanente y vinculante, y como último (no único), responsable, que su acción soteriológica no procede de un «*consensus fidelium*», por muy fuerte que sea, o de nuestra capacidad para convencer a las personas de la verdad del evangelio, reunirlas para la unidad en la fe y llevarlas a la salvación, sino que Cristo está presente entre nosotros en el Espíritu Santo.” (KE 101)

Estas reflexiones del autor lo llevan a cuestionar la utilización del término jerarquía, ya que el contenido de verdad que hay en ella es mejor expresado en la palabra «ministerio»; y la utilización del término laico, con un carácter distintivo del cual una eclesiología de comunión debe prescindir, ya que es más constructivo eclesialmente llevar a la conciencia general de la Iglesia la igualdad fundamental entre los cristianos y confirmarla con una praxis corresponsable y comunicativa (Cf. KE 109-111).

A partir del enfoque teológico que acabamos de presentar, el autor propone interpretar el concepto teológico de Iglesia-comunión como «*unidad comunicativa de los creyentes*». Siguiendo a K.O. Apel y J. Habermas encuentra una convergencia entre la noción teológica y la noción socio-filosófica de la Iglesia y señala:

> —El Espíritu Santo actúa, por una parte, a nivel trinitario como *espacio* posibilitador del amor entre Padre e Hijo, y también históricamente como *anticipo* posibilitador de la fe y de la Iglesia; sólo en el Espíritu Santo alcanzan los hombres la fe en el Dios que se autocomunica en Jesucristo. Esta peculiaridad del Espíritu Santo se manifiesta en la Iglesia, sacramento de comunión de Dios, cuando ella, en su realidad social, forma el «espacio vital» previo y posibilitador para la fe de los individuos.

---

[249] Definidos, siguiendo a Baumert, como capacitaciones otorgadas individualmente a cada fiel por la libre voluntad de Dios, por el Espíritu Santo, en forma gratuita y llamativa, para actuar en la comunidad de los fieles y promover la salvación en la Iglesia y en el mundo (Cf. KE 98).

> Más, por otra parte, podemos concebir el Espíritu santo como *resultado,* como el «don», como el amor entre Padre e Hijo, como esa forma de unidad, que «procede *del* Padre y *del* Hijo» y une a ambos al diferenciarlos personalmente. Esta dimensión del Espíritu Santo se expresa en la Iglesia cuando ésta alcanza su unidad *desde* los distintos individuos creyentes; la subjetividad autónoma de éstos en la fe no mengua por la fe común, sino que cobra así su verdadero ser." (KE 143).

Al analizar la Iglesia viviendo inmersa en el horizonte de la modernidad y a la que se le presenta el desafío de estar llamada a ser Iglesia universal, Kehl afirma que en medio del pluralismo moderno es difícil y complejo el anuncio cristiano tradicional (CF. KE 150-156) ya que se ha disuelto el «entorno social confesional» (Cf. KE 157-163) y se ha producido una diferenciación funcional de la sociedad donde la Iglesia es considerada, aún por sus propios miembros, como la institución pública competente para asuntos de religión y fe más que una comunidad de fe (Cf. KE 164-165). Se produce así una identificación parcial con los núcleos de la fe (Cf. KE 167) en un fenómeno de religiosidad cristiano-cultural, donde se reducen los contenidos propios de la fe y se vive lo cristiano como un fermento ético-cultural en el tejido de valores de la sociedad (Cf. KE 168). Una respuesta frente a este desafío es retroceder adoptando posturas tradicionalistas (tradicionalismo, fundamentalismo, integrismo), con escasas posibilidades de futuro según el autor (173-180). La respuesta que presenta Medard Kehl la resume en la siguiente fórmula:

> ... la Iglesia afrontará bien la situación actual si logra formar gradualmente nuevos «entornos sociales comunicativos» con la confianza puesta en la fuerza unificadora del Espíritu Santo. Con este concepto definiré la figura empírica, hoy necesaria, de la Iglesia como «comunión» y como «unidad comunicativa de los creyentes».
> Se trata de dos tareas. Primero, integrar la fe en un *mundo* concreto, cotidiano, de forma que encuentre ahí su plausibilidad y no lleve una vida propia, marcada en sentido religioso y festivo, desligada («ab-straída») de ese mundo. Por otra parte, tampoco se puede restaurar aquellas formas sociales que sostuvieron la fe hasta los años 60; la rueda del proceso social no puede detenerse, ni puede ya detenerla la Iglesia. Si la Iglesia no quiere retirarse a «refugios» cada vez más pequeños y fortificados, sólo le queda el camino de realizarse en formas de comunidad que configuren su vida propia y su relación con el entorno de modo *comunicativo."* (KE 180).

Kehl sostiene que tanto el contenido teológico como el contenido empírico de esta «comunión» a la que está llamada la Iglesia obedece al acontecimiento histórico de Jesucristo, a su llamada histórica al seguimiento por causa del reino de Dios y a la apropiación creyente de esta llamada a través de la larga historia de la Iglesia (Cf. KE 241). Esta apropiación creyente de la vocación a la *communio* es posible de percibir en cuatro signos de una continuidad de estructuras entre la reunión de Israel y la génesis pospascual de la Iglesia:

a) El carácter comunitario de la salvación anunciada por Jesús, donde se manifiesta la dimensión pneumatológica de la Iglesia y ésta alcanza su unidad como comunión a través de

la función «comunicante» y «personalizante» del Espíritu Santo. Expresado en los términos neotestamentarios *koinonía* y *ekklesía* (Cf. KE 257-259).

b) La identificación por comensalidad llegando a ser el «cuerpo de Cristo». La comensalidad con Jesús, en la participación en la celebración eucarística, otorga de modo simbólico-real la participación en la salvación que él trajo definitivamente y genera la reunión e identificación de forma visible de la verdadera comunidad de Jesús (Cf. KE 262-268).

c) El «pueblo de Dios» como signo de salvación para todos los pueblos. Jesús mismo crea una tensión entre un punto inicial particular y un punto final universal de la mediación salvadora. La voluntad de Dios se dirige en la historia a un sujeto social concreto pero no significa una identificación excluyente entre salvación y comunidad de salvación, sino una relación abierta a la mediación universal.

d) La misión pastoral de la predicación por mandato divino en y ante la comunidad. El autor encuentra una continuidad estructural en un punto decisivo: el ministerio eclesial propio de los discípulos que siguen a Jesús y de los apóstoles llamados por el Resucitado, tiene que hacer presente de modo vinculante a Jesucristo, su persona, su mensaje y su servicio en medio de la comunidad y al frente de ella (Cf. KE 280-293).

Ahora bien, la categoría de comunión, recibida positivamente por la mayoría de los fieles que esperan que la Iglesia sea ―una comunidad de creyentes, no multitudinaria, fraternal, libre y comunicativa, orientada en Jesús" (KE 360) se presenta contrastante con la imagen negativa de una Iglesia organizada institucionalmente. Como ya hemos señalado tangencialmente al analizar el término «institución», el mayor énfasis puesto en considerar a la Iglesia como «comunidad de creyentes» ha producido una desvalorización de su carácter institucional, ya que cuando en la Iglesia se habla de la dimensión institucional se la asocia con un aparato burocrático, con un elemento tradicional inalterable o con una estructura de poder jerárquico.[250] Por ello es necesario legitimar a nivel sistemático teológico el carácter institucional de la Iglesia en el marco de una eclesiología de comunión, y con este objetivo, el autor busca primero clarificar qué entendemos por «institución» y por «institucional» desde el discurso sociológico y teológico (Cf. KE 361).

Sociológicamente una institución es una estructura constituida por las formas históricas, relativamente estables y típicas, de una unidad social; estas formas que la componen (distribución

[250] Cf. M. KEHL, ―Kirche als Institution", 176.

de roles, tradiciones, ritos, símbolos y usos, normas morales, orden jurídico, etc.) manifiestan la formación social con cierta autonomía de los miembros que le dan origen y aparece como una unidad superior que actúa de un modo visible. El crecimiento en número y complejidad de la comunidad da una mayor importancia relativa a esas formas y le dan una cierta independencia frente a sus miembros, garantizando así la existencia en el tiempo y la capacidad de respuesta a las condiciones cambiantes. Un efecto negativo de esto es que los propios miembros de una comunidad institucionalizada tienden a verla como una realidad exterior distanciada de ellos mismos, es decir, que los propios miembros de una comunidad institucionalizada comienzan a ver la institución como algo exterior, de la que ellos se distancian cada vez más (Cf. KE 362-364).

Desde el discurso teológico este carácter institucional surge en el momento en que se deben formalizar las formas históricas originales, es decir, cuando se deben «objetivar» en formas vinculantes y representativas la predicación y la enseñanza (*martyría)*, el culto y la celebración de los sacramentos (*leitourgía*) y el servicio (*diakonía*) (Cf. KE 363). Surgen así «instituciones primarias», que pueden variar en su forma concreta e histórica, que ―pertenecen irrenunciablemente a la conciencia teológica de la Iglesia católica" (KE 363) como el canon de las escrituras, el credo, etc.; y que se distinguen de las «institucionalizaciones secundarias» de la administración y organización, como medios sociológicamente necesarios para la organización de las instituciones primarias, pero que deben siempre transparentar su sentido teológico profundo legitimando así su existencia (Cf. KE 363-364). Dado que la Iglesia no nace de la iniciativa congregacional de los cristianos sino del llamado de Jesucristo y de su Espíritu es que se puede afirmar la existencia de ciertos ―elementos institucionales y formales teológicamente legítimos de la fe común" (KE 364).

Ahora bien, estos elementos institucionales deben ser adecuadamente integrados, de un modo teológicamente comprensible, en la realidad de la Iglesia; para que, dados sus condicionantes históricos y sociológicos, su fundamentación no sea acusada de una apología anacrónica o de una legitimación ideológica (Cf. KE 364).

Este es el aporte fundamental de Medard Kehl a nuestro tema de estudio, proponer la necesidad de una integración honesta del elemento institucional en la comprensión teológica de la Iglesia como comunión incluso en su dimensión social y jurídica. Si no se incluye la esfera de lo socialmente objetivo en esta comprensión de la comunión eclesial, lo institucional va perdiendo plausibilidad, se separa de la comprensión creyente de la fe y presenta una mirada desintegrada sobre el fenómeno eclesial que contrasta con el peso fáctico que presenta la organización institucional (Cf. KE 364).

Esta «integración teológica de lo institucional» expresa, como signo, la acción del Espíritu Santo como factor generador de unidad en una clara línea pneumatológica. Así, la acción del Espíritu no sólo se manifiesta en los carismas personales e intransferibles de los creyentes sino también en las formas jurídicas e institucionales estables; de este modo puede verse cómo toda auto-comunicación del Espíritu necesita la «cooperación» humana, ya sea personal y libre como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo.

> —Lo que no cabe saber de antemano es dónde es mayor el peligro de la presuntuosa auto-disposición del hombre sobre el Espíritu Santo, si en la pluralidad y espontaneidad de los carismáticos o en la textura institucional de la Iglesia. Porque, al igual que el servicio de las instituciones, el servicio de los carismáticos es un hacer humano que puede degenerar en la «obra» hecha por su propia cuenta. Las dos vertientes se necesitan como correctivo eclesial *recíproco* para resolverse en obediencia al Espíritu Santo." (KE 365)

La acción unificadora del Espíritu Santo en las autorrealizaciones institucionales de la Iglesia se expresan, para nuestro autor, en tres aspectos relevantes que justifican el valor de la institución Iglesia:

a) Lo institucional como signo identificador del Espíritu: donde el Espíritu se sirve de forma prevalente de las estructuras institucionales de la Iglesia para que la comunidad eclesial se identifique continuamente con el mensaje evangélico. Así —el Espíritu guía a la Iglesia hacia su identidad como comunidad del Crucificado resucitado, cuyo camino redentor ha de recorrer ella en la historia" (KE 366) y para ello suscita medios o modos objetivos y formalizados apropiados, que en medio de una historia cambiante, preservan de la apropiación subjetiva los elementos originarios del mensaje de salvación. En este sentido existe una especificidad en el rol de la autoridad formal, donde el magisterio específico y formalizado de la Iglesia tiene la tarea de preservar de desvíos y unilateralidades el sentido de la fe común, manteniéndolo vivo y afirmándolo a lo largo del tiempo.[251] Pero para que esta autoridad no sea percibida como un cuerpo extraño, aún en las estructuras sinodales de su ejercicio, sino como parte del carácter comunional de la Iglesia, debe —apoyarse en unas estructuras de búsqueda y verificación de consenso aceptadas universalmente y compartidas activamente" (KE 369).

---

[251] —En una autoridad formal, la competencia cognitiva y decisoria no descansa sólo en la necesaria fundamentación objetiva, realizada con corrección metodológica, sino también y esencialmente en su función socialmente aceptada: en el hecho de que su deber específico es garantizar la identidad y la unidad práctica de una comunidad con una relativa independencia de las opiniones, tantas veces dispares, de los miembros de esa comunidad." (KE 367)

b) Lo institucional como signo de la fuerza integradora del Espíritu, que incorpora a cada creyente y las diversas Iglesias en la unidad originaria de la Iglesia universal a través de las estructuras institucionalizadas de la Iglesia. Así surgieron en unión con la presidencia de la celebración eucarística estructuras que permitieron la integración de diversos modos de expresar la fe y de múltiples iglesias locales en una Iglesia universal (Cf. KE 370).
c) Lo institucional como signo de la fuerza liberadora del Espíritu, ya que el Espíritu santo exime a los creyentes de la necesidad de procurar solos la salvación. Las formas institucionales de la Iglesia prestan un servicio de mediación al impulso del Espíritu, que actúa a través de la predicación y los sacramentos para introducir a los creyentes en la vida liberada del Resucitado (Cf. KE 371). Por otra parte, ~~"la~~ vinculación concreta, institucionalmente normativa" (KE 371), libra al creyente de una conciencia ahistórica y del peligro de una estrechez y vaguedad subjetivas y lo inserta en la vida de fe de la comunidad eclesial (Cf. KE 372).

3.4.2 Aportes del autor a nuestra investigación

Es muy valorable el modo de analizar la Iglesia como institución en Medard Kehl, ya que no se presenta como un diagnóstico cerrado y pesimista sino como una clarificación fenomenológica de la vinculación de los creyentes con el aspecto institucional de la Iglesia, que aporta caminos de resolución desde la teología de la Iglesia-comunión del Concilio Vaticano II. Debemos resaltar el rescate realizado de los aspectos positivos y constructivos de la comunidad eclesial que presenta la institucionalidad, tan vapuleada en otras perspectivas teológicas, que por ello se perciben como diagnósticos extremos. En este sentido Medard Kehl ofrece una visión integradora, equilibrada, que permite apreciar la necesidad de los elementos institucionales en la vida y en el desarrollo de la fe de la comunidad eclesial.

Aunque el autor no deja de criticar la polarización intraeclesial actual, que ha generado una «petrificación» de la Iglesia y una acentuación de la estructura jerárquico-sacramental, expresada en la búsqueda de seguridad y protección por medio de estructuras y normas jurídicas firmes, un orden estricto, un estatuto claro de obediencia y una amplia uniformidad en la vida eclesial, ofrece un aporte enriquecedor al señalar que los elementos institucionales son indispensables pero deben ser adecuadamente integrados, de un modo teológicamente comprensible, en la realidad de la Iglesia.

Así propone la necesidad de una integración honesta del elemento institucional en la comprensión teológica de la Iglesia como comunión, incluso en su dimensión social y jurídica, integración que asume al Espíritu Santo como factor generador de unidad en una clara línea pneumatológica. Así, la acción del Espíritu no sólo se manifiesta en los carismas personales e intransferibles de los creyentes sino también en las formas jurídicas e institucionales estables; de este modo puede verse como toda auto-comunicación del Espíritu necesita la «cooperación» humana, ya sea personal y libre, como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo.

Tanto los carismas como las formas institucionales son indispensables para la vida de la comunidad eclesial y conforman una relación de «enmienda recíproca» donde el Espíritu Santo se sirve de la variedad de los carismas (personales y comunitarios) y de las distintas comunidades e Iglesias, para arrancar a la Iglesia de su tendencia a la conservación institucional y conformarla como «sistema abierto», que pasa de la autosuficiencia carismática de los individuos, comunidades e iglesias, a expandirse en la plenitud «católica» de la fe. Por el contrario las estructuras *institucionales* «utilizadas» por el Espíritu Santo ofrecen la garantía, con su figura objetiva y formalizada, de evitar una autosuficiencia «carismática» (de los individuos o de las comunidades e iglesias) centrada en sí misma y que olvida la unidad superior.

Una de las críticas al modelo propuesto por Medard Kehl se basa en el carácter funcional que adopta la dimensión institucional de la Iglesia, donde las instituciones se convierten en condiciones de posibilidad para la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. De este modo se parte de una concepción funcional de la institución eclesial, concepción que sigue el desarrollo del sociólogo Arnold Gehlen pero que, en definitiva, es deudora de la noción hegeliana de libertad concreta, noción que se impone de manera unánime para pensar la institución en la investigación alemana contemporánea.[252]

3.5 Pedro Rodríguez

[252] Cf. CHÉNO, Rémi, *L'Esprit-Saint et l'Église: institutionnalité et pneumatologie: vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 2010, 207-211. La obra de este autor tiene como objetivo desarrollar una teología propia sobre la institución, que no se justifica solamente en su funcionalidad sino en que es una obra del Espíritu Santo, una obra de la gracia de Dios y por tanto exige un tratamiento teológico y no meramente funcional.

3.5.1 La estructura fundamental de la Iglesia

Pedro Rodríguez[253] ha profundizado en sus trabajos eclesiológicos específicamente sobre la estructura de la Iglesia, especialmente con el objetivo de pensar teológicamente lo originario en la Iglesia en orden a establecer el lugar y la posición que el Opus Dei ocupa en ella.[254]

El autor ha abordado en profundidad el tema desde el año 1966 en su artículo *Carisma e institución en la Iglesia*[255] y específicamente en otros artículos,[256] a los fines de nuestro trabajo seguiremos la consideración sistemática presentada por el autor al pronunciar su discurso en el Acto de su toma de posesión como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España en el año 2009 (a cont. RO),[257] la cual complementaremos con una serie de artículos elaborados por Pedro Rodríguez o por los miembros del grupo de teólogos de Navarra-Santa Cruz.

Desde *Lumen Gentium* la Iglesia es a la vez comunión y sacramento de la comunión: ―comunión incoada y sacramento de la comunión perfecta" (Cf. RO 11) donde:

> ―…la Iglesia-*sacramentum* designa, en efecto, el momento social y operativo que toma el *mysterium communionis* en su fase terrena, es decir, la manera de darse la Iglesia mientras peregrina en la historia y de operarse la salvación en la Iglesia y por la Iglesia." (RO 10)

Rodríguez se propone investigar, específicamente desde la eclesiología sistemática, la estructura originaria, fundamental, constitutiva de la Iglesia histórica, de la Iglesia-*sacramentum* y de los elementos que la componen (Cf. RO 14).[258] Se presenta así una unidad-totalidad de la Iglesia en una

---

[253] Pedro Rodríguez (Cartagena, 1933) es sacerdote perteneciente a la Prelatura de la Santa Cruz. ―El planteamiento doctrinal del progresismo cristiano" es su tesis doctoral en Teología presentada en la Universidad Lateranense y su tesis doctoral en Derecho versa sobre ―La naturaleza de las Prelaturas personales. Contribución al estudio de su figura jurídica en perspectiva teológica-canónica". Profesor de la Facultad de Teología de Navarra desde su fundación (1967-68) y luego Decano de la misma; director de la revista *Scripta Theológica* (1976-1989) y miembro del consejo de redacción de otras publicaciones. Su reflexión teológica se ha centrado en los aportes eclesiológicos del Concilio Vaticano II, lo que lo ha llevado a una fuerte relectura de la historia del dogma y de la teología en clave eclesiológica. Cf. J. BOSCH NAVARRO, ―Rodríguez, Pedro" en: J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 810-814.

[254] P. RODRÍGUEZ, *El Opus Dei en la Iglesia,* Madrid, Rialp, 1994[4], 22.

[255] P. RODRÍGUEZ, ―Carisma e institución en la Iglesia", *Studium* 6 (1966) 479-495.

[256] Especialmente en: P. RODRÍGUEZ, ―El concepto de estructura fundamental de la Iglesia" en: A. ZIEGENAUS, F. COURTH; P. SCHÄFER (eds.), *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburstag*, Aschaffenburg. 1985, 237-246.

[257] P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, Discurso pronunciado en el Acto de su toma de posesión como Académico de Número de la Real Academia de Doctores de España, 7 de octubre de 2009, [en línea], Madrid, 2009, <http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/prodriguez/DiscursoRADE.doc> [Consulta: 02/06/13].

[258] El autor diferencia «estructura» y «esencia» de la Iglesia, indicando que ―la provisionalidad del *sacramentum* que es la Iglesia peregrinante respecto de la *res* final (la plena *communio*), que es su esencia íntima y definitiva, nos invita a

única estructura que contiene en sí misma «elementos», «aspectos» o «posiciones» que el discurso teológico nombra, en distintas oportunidades, como «estructuras» en plural: estructura jerárquica, estructura carismática, estructura ministerial, estructura colegial, etc. También el plural «estructuras» nombra elementos derivados y regulaciones jurídicas que componen la compleja realidad jurídica y administrativa que la Iglesia adopta en cada momento histórico (Cf. RO 15); este conjunto de elementos y funciones en los que se despliegan y organizan los elementos y las funciones de la estructura fundamental son, para nuestro autor, estructuras secundarias de la Iglesia (Cf. RO 16).

Rodríguez define a la estructura fundamental de la Iglesia como:

> —el conjunto de elementos y funciones, interrelacionados en unidad-totalidad, por los cuales la Iglesia peregrinante se constituye en su ser de Iglesia y a través de los cuales el *mysterium communionis* se hace *sacramentum salutis*, es decir, visible, operante y portador de la misión en la historia." (RO 16)

Al hablar de «la Iglesia» nombra la «*realitas complexa* del *mysterium communionis»* en sus diversas etapas históricas y metahistóricas y cuando habla de «la estructura» de la Iglesia, se refiere al conjunto de los elementos y funciones que configuran la Iglesia de Cristo mientras peregrina en la tierra; es decir que la estructura fundamental o constitutiva de la Iglesia revela el modo de darse la *communio* en la tierra, el *sacramentum salutis*, la Iglesia-sacramento (Cf RO 17).

La Iglesia como comunidad de miembros y la Iglesia como estructura son momentos de una única realidad, nunca magnitudes autónomas, por lo que se debe dejar de lado una prioridad cronológica (primero la comunidad, luego la sociedad estructurada) o la mera yuxtaposición de ambas, ya que la Iglesia de Cristo es una «comunidad» que surge con una «estructura», donde ambas —comunidad y estructura— son de origen divino (Cf. RO 18-19).

> —La estructura es el aspecto orgánico de la comunión incoada en la historia y presente en esa comunidad, anticipo y sacramento de la plena comunión escatológica. Y esto es así porque los mismos sacramentos que nos introducen en la comunión con Dios y con los hermanos son los que hacen surgir —en su unidad y en su diferenciación— el «sacramento de salvación», es decir, la Iglesia-comunidad dotada de su fundamental estructura." (RO 18)

Esta estructura fundamental de la Iglesia se presenta en una doble dimensión, la dimensión sacramental y la dimensión carismática, que se basan en el origen cristológico-pneumatológico de la

---

hablar de estructura y no de esencia, siendo bien conscientes de que esa «estructura» y su dinámica es la manera propia y «esencial» de forjarse en la historia el misterio de comunión, es decir la «esencia íntima y última» de la Iglesia" (RO 14).

Iglesia; donde la fundación de la Iglesia y el origen histórico de su estructura se deben a la acción del Jesús histórico, del Resucitado y a la acción «co-instituyente» del Espíritu Santo (Cf. RO 19). La Iglesia-comunión se estructura a través del ministerio de la Palabra y la celebración de los sacramentos bajo la continua acción del Espíritu de Cristo que permanece otorgando carismas, que muchas veces inciden en la configuración de la estructura fundamental de la Iglesia (Cf. RO 20-21).
La dimensión sacramental de la estructura fundamental de la Iglesia supone que ―la comunidad que en Pentecostés recibe al Espíritu Santo enviado por Cristo, se mantiene y vive en la historia como Iglesia por los sacramentos que ella misma celebra" (RO 22); de este modo ―los hombres «viven» en la Iglesia por los sacramentos y, en el mismo momento, se «sitúan» en la estructura de la Iglesia" (RO 22).
Esta dimensión sacramental presenta dos niveles de organización expresados en díadas de conceptos. Un nivel «sacramental-personal» de la estructura fundamental de la Iglesia, expresado en el binomio «*conditio christifidelis»-«sacrum ministerium»*, «fiel cristiano»-«ministro sagrado», que cualifica a través del sacramento del Bautismo-Confirmación y del Orden sagrado y, sitúa a las personas en su «posición estructural» en la Iglesia. Un segundo nivel «sacramental-eclesial» representado por la díada «*Ecclesia particularis»-«Ecclesia universalis»,* «iglesia particular (o local)» e «Iglesia universal», el cual indica que ―dondequiera que celebra la Sagrada Eucaristía (iglesia local), se hace misteriosa «comunión» universal de todos los creyentes con Dios en Cristo por la acción del Espíritu Santo (Iglesia universal)" (RO 24).
En el nivel sacramental-personal el Bautismo (y la Confirmación) crea la cualidad de miembro del Pueblo de Dios, de cristiano (*christifidelis*), como posición primaria en la estructura de la Iglesia, ya que antes de cualquier otra distinción de funciones y responsabilidades, de estados y condiciones, es primaria la condición de cristiano (Cf. RO 25).[259] Algunos de estos fieles cristianos son llamados para ejercer un ministerio peculiar, el «sagrado ministerio» que abarca el ministerio diaconal, presbiteral y episcopal conjuntamente con el servicio propio del Obispo Sucesor de Pedro y genera la existencia de la comunión jerárquica.[260] Este primer nivel de la estructura fundamental de la Iglesia es originado por los sacramentos que «imprimen carácter» y dan una participación en el sacerdocio de Cristo (Cf. RO 26-27). La realidad sacerdotal se da en la Iglesia, por el Bautismo con

---

[259] El autor ha desarrollado el tema en profundidad en: P. RODRÍGUEZ, ―La identidad teológica del laico", *Scripta Theológica* 19 (1987) 265-302.
[260] Una ampliación de la temática en otro artículo del autor: P. RODRÍGUEZ, ―Ministerio y comunidad. Estudio de sus relaciones en orden a la fundamentación de una teología del ministerio eclesiástico", *Scripta Theologica* 2 (1970) 119-142.

la Confirmación y el Orden sagrado, que cualifican operativamente a los «fieles» y a los «ministros sagrados» para colaborar con la acción salvífica de Cristo a través de la doble magnitud que la Iglesia llama «sacerdocio común de los fieles» y «sacerdocio ministerial» (Cf. RO 28).

Teniendo en cuenta lo expresado en LG 43 sobre la diferencia esencial y no sólo en grado entre ambos sacerdocios, entiende Rodríguez que esta diferencia estriba en la manera peculiar en que cada sacerdocio participa del único sacerdocio de Cristo (Cf. RO 36). Tanto el sacerdocio bautismal como el ministerial son originarios, in-derivables el uno del otro e irreductibles entre sí, y esencialmente complementarios ya que realizan la operatividad de la estructura fundamental de la Iglesia precisamente en su interrelación (Cf. RO 37). Así el sacerdocio común de los fieles es un sacerdocio «existencial», cuyo ejercicio consiste primariamente en la santificación de la vida real cotidiana, y el ministerio sagrado es el signo e instrumento infalible y eficaz de la presencia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo, en medio de los fieles (Cf. RO 38).[261]

En el nivel sacramental-eclesial se da la mutua implicación o «mutua interioridad» de Iglesia universal e iglesias particulares como realidad constitutiva del misterio de la Iglesia. Esta ¬«doble forma» de darse la Iglesia no es nunca la alternativa iglesia particular o Iglesia universal, sino la afirmación simultánea de ambas" (RO 42-43), ambas son la Iglesia de Cristo, ¬porque están constituidas «estructuralmente» por la articulación comunitaria e institucional de la multitud de los fieles y de los ministros sagrados" (RO 43). De este modo tanto la «Iglesia universal» como las «iglesias locales» se constituyen como comunidades articuladas por el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles (Cf. RO 45).

> ¬La estructura fundamental de la Iglesia, configurada sacramentalmente en esos cuatro elementos hasta ahora estudiados, hace operativa a la Iglesia como *sacramentum salutis*, es decir, en orden a servir la misión salvífica de Cristo. Y eso es así porque la estructura de la Iglesia surge de los sacramentos que dan una participación en el sacerdocio de Cristo. Centrada en la Eucaristía, la dinámica salvífica de la Iglesia-sacramento tiene su base en esa interrelación vital que, por la potencia del Espíritu, se da entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial." (RO 47)

Rodríguez presenta la dimensión carismática como quinto elemento de la estructura fundamental de la Iglesia ya que la Iglesia no es sólo fruto sólo de los sacramentos, sino también de los carismas del

---

[261] En otros escritos el autor ha señalado también que existe una prioridad sustancial del sacerdocio común, recibida en el sacramento del Bautismo, afirmando así que existe una prioridad sustancial de la condición de fiel cristiano respecto del ministerio sagrado. El ministerio, en cambio, tiene una prioridad funcional en el seno de la estructura fundamental de la Iglesia; esta prioridad funcional del ministerio se explica en la necesidad del servicio sacramental, pastoral y profético de los ministros para el desarrollo de su vocación cristiana sustancial. Se trata de un ministerio estructurante de la comunidad, es decir, que su función es que se desarrolle aquello a que el pueblo cristiano, que incluye a los ministros sagrados, está llamado a ser. Cf. P. RODRÍGUEZ, *El Opus Dei en la Iglesia*, 66-67.

Espíritu Santo, del mismo modo que la Iglesia es fruto de la doble misión del Hijo y del Espíritu (Cf. RO 47).

Será la acción del Espíritu Santo, en su variedad y pluriformidad de dones, junto con la acción de la gracia que se nos da en los sacramentos, la que genere múltiples formas de darse y vivirse la *conditio christifidelis* y en la progresiva articulación del *sacrum ministerium*" (RO 48). Rodríguez presenta así una doble acción del Espíritu Santo que debe ser diferenciada: una acción fruto de la donación sacramental del Espíritu (originando «elementos» de la estructura) y una acción carismática del Espíritu Santo (originando «posiciones» dentro de la estructura). Es tarea de la eclesiología identificar qué dones del Espíritu pueden y deben considerarse constitutivos y generadores de «posiciones» en la estructura fundamental del *sacramentum Ecclesiae*" (RO 49), tarea que tiene una especial dificultad dada la polivalente variedad de los carismas, con sus complejas implicaciones de orden social y jurídico" que se proyectan sobre las «formas» Iglesia universal e Iglesia particular, y en variadas formas individuales y comunitarias de vida, en instituciones sociales y en realidades organizativas" (RO 48).

Al analizar cómo se manifiesta la estructura originaria de la Iglesia a través de sus «formas históricas», el estudio de las fuentes primitivas señala la existencia de una fuerte conciencia, creciente desde la época apostólica, de un núcleo primario en la estructura conformado por las posiciones que hemos llamado «fieles» y «sagrado ministerio» y su mutua interrelación centrada en la Eucaristía; cuya celebración provoca, a su vez, la experiencia creciente de las realidades «Iglesia universal» e «Iglesia local»" (RO 50). Este núcleo sacramental es la base de la continuidad y del desarrollo de la Iglesia como *sacramentum salutis* a lo largo de los siglos, en un proceso de desarrollo de las organizaciones y de adaptación de los elementos provenientes del mismo Jesucristo según las necesidades apostólicas y espirituales del Pueblo de Dios (Cf. RO 51).

También la dimensión carismática se manifiesta a través de formas históricas, ya que la Iglesia busca en manos del Espíritu aquellos dones y carismas que la enriquecen en orden a la misión y la abren a un permanente discernimiento sobre la incidencia de los carismas en la estructura fundamental de la Iglesia (Cf. RO 51).

Por ello, para nuestro autor, la reflexión teológica debe asumir el «carisma» como realidad estructurante y rastrear en la estructura «elementos fundamentales» de origen carismático" (RO 52), sabiendo diferenciar, en el «carisma», el don y la acción donante del Espíritu Santo. El carisma como don trasciende a la Iglesia y a su «estructura», es acción divina, soplo del Espíritu que está en

el origen de la estructura pero no la constituye; en cambio, lo donado como fruto de la acción carismática será lo que pueda situarse en el plano eclesial de la estructura (Cf. RO 52).

Así como la Iglesia «posee», «celebra» y «administra» los sacramentos y, por medio de ellos, el Espíritu Santo mantiene en su ser y en su estructura a la Iglesia dando origen a los dos elementos personales de la estructura fundamental: los «fieles cristianos» y los «ministros sagrados»; así…

> —Los carismas, en cuanto «actividad» del Espíritu Santo en la Iglesia, son Dios y no Iglesia; no son por tanto «estructura», no son elementos de la estructura: ni de la estructura fundamental (permanente) ni de las estructuras secundarias y derivadas (mudables). En cambio, el don, la realidad carismática donada, puede —en analogía a las posiciones de origen sacramental— incidir sobre la dimensión sacramental de la estructura de la Iglesia y contribuir a configurarla. Pero aquí es donde aparece una profunda diferencia teológica con la dinámica estructural de los sacramentos. Éstos son acciones de Cristo que celebra la Iglesia y su efecto configurante se produce *ex opere operato*, según la expresión consagrada en Trento. En cambio, el carisma es acción de Dios-Espíritu Santo, pero su realidad terminativa (el don) no tiene la misma forma de eclesialidad que el *opus operatum* de los sacramentos; quiero decir, no es plenamente eclesial y configurante de la estructura sino mediante el «discernimiento» de la Iglesia. Se ve la diferencia y la analogía con los sacramentos. La Iglesia —decíamos— «tiene» los sacramentos de Cristo, y entra en su competencia «celebrarlos» y de esta forma se producen los efectos estructurales que hemos estudiado. En cambio, la Iglesia «no tiene» los carismas, son del Espíritu Santo, que los «tiene», si es lícito hablar así, y los da libremente de parte del Hijo. Lo propio de la Iglesia ante los carismas, no es «celebrarlos», sino «discernirlos» y reconocerlos, asistida ciertamente por el mismo Santo Espíritu que los dona. Este es, pues, el esquema: celebración de los sacramentos, con sus correspondientes efectos estructurales, donación divina y discernimiento eclesial de los carismas, con sus eventuales incidencias en la estructura de la Iglesia." (RO 53)

Para Rodríguez entonces existen "grandes direcciones carismáticas del Espíritu, que tienen efecto permanente y configurador en la estructura" (RO 54), donde "los carismas configuran también situaciones permanentes del «*christifidelis*» en el modo de vivir la totalidad de su vocación cristiana bautismal" (RO 55).[262] De este modo el carisma también puede afectar al núcleo de la existencia cristiana y envolver de manera «habitual, vocacional y definitiva» al fiel cristiano y generar unas determinaciones carismáticas habituales y permanentes, que comprometen al creyente en la misión de la Iglesia de un modo particular (Cf. RO 55).[263] Esta acción de los carismas es minoritaria, ya que "la inmensa mayoría de los dones carismáticos no tienen incidencia estructural" (RO 56) y habitualmente sólo obran en aspectos concretos y personalizados de la participación personal de los fieles en la misión de la Iglesia.

---

[262] Lo contrario sería considerar a los carismas sólo como dones «extraordinarios» con un carácter «imprevisible», como impulsos «ocasionales», «actualísticos», «transeúntes», quedando el Espíritu Santo al margen de toda reflexión estructural sobre la Iglesia, y donde el elemento «ministerio sagrado» se difumina con excesiva frecuencia, pierde su sustancia y se hace relativo y cambiante en función de los carismas. Esto es lo que ocurre en el planteo de la estructura carismática de la Iglesia de Hans Küng, donde se hace una lectura selectiva y polarizada de 1 Co 14 (Cf. RO 54-55).

[263] Por ello San Pablo puede hablar concretamente del matrimonio y del celibato como determinaciones de la existencia cristiana, en 1 Co 7 (Cf. RO 55).

> —Los carismas sólo inciden en la estructura fundamental de la Iglesia cuando su realidad es tal que afecta no ya a uno u otro sujeto para determinados servicios, sino a las mismas «situaciones» estructurales de origen sacramental (la «*conditio fidelis*» y el «*sacrum ministerium*»), que vienen teológicamente modalizadas y desarrolladas por los dones del Espíritu Santo (carismas).” (RO 56)

Esta acción del Espíritu Santo en su discernimiento ha permitido identificar en la Iglesia dos «modalizaciones» como posiciones estructurales de la dimensión carismática:

> —. dos grandes direcciones —permanentes en la historia— de la acción configuradora del Espíritu Santo, que son la condición laical de los fieles corrientes —los «*christifideles laici*»—, que lleva a asumir la dinámica de las realidades temporales como camino de la misión cristiana en el mundo, y la condición religiosa de aquellos fieles, los «religiosos», que ejercitan la misión cristiana separándose del mundo para testimoniar ante el mundo —esta es la paradoja— la pública «profesión», con los votos correspondientes, de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia.” (RO 57)

Lo propio de la posición estructural de los fieles laicos en la Iglesia se encuentra en el carácter secular (Cf. *LG* 31), se trata de una modalización recibida como donación pneumatológica donde lo donado, la misma condición secular cristiana, es recibida en orden a la misión.

> —Hay, pues, algo nuevo en el cristiano laico. La «realidad antropológica y sociológica» ya la tenía. Lo nuevo, «el ser y el actuar en el mundo», de que habla el Papa, como «realidad teológica y eclesial», entiendo que es un don del Espíritu: la donación de esa secularidad específica. Con todo, hoy más que nunca se ve necesario que para que los fieles laicos puedan llevar adelante la modalización vocacional de que hablamos, es esencial que profundicen en el sustrato sustancial de su posición, es decir, en el tesoro de la filiación divina fruto de su posición básica en la Iglesia: fieles laicos.” (RO 59)

Por otra parte, encontramos dentro de la dimensión carismática de la estructura fundamental la «posición» estructural de los religiosos, fruto de una modalización carismática que supone asumir un estilo de vida singular no ofrecido a todos los fieles. Algunos sostienen que el estado religioso no pertenece a la «estructura» de la Iglesia, si se piensa sólo la estructura «jerárquica», sino a la «vida», pero no es el parecer de Rodríguez quien afirma que el carisma religioso pertenece a la estructura fundamental de la Iglesia, ya que en su excepcionalidad, ha sido discernido por Iglesia como esencial para su vida y misión (Cf. RO 59).

En conclusión, para Pedro Rodríguez, existe una estructura fundamental dada por Cristo y su Espíritu a su Iglesia, compuesta por cuatro elementos de la dimensión sacramental de la estructura — el sacramental-personal, («fieles cristianos» y «ministros sagrados»), y el sacramental-eclesial («Iglesia universal» e «iglesias particulares») —; y los dos elementos de la dimensión carismática: los «fieles laicos» y los «fieles religiosos». Esta estructura fundamental de la Iglesia es una realidad

estrictamente teológica que se concreta en necesarios desarrollos institucionales y jurídicos a nivel de Iglesia universal y de las iglesias particulares.

> –En efecto, sobre la Iglesia dotada de su estructura fundamental el Espíritu ha repartido a lo largo de la historia, y continúa repartiendo *prout vult*, la multiplicidad de sus carismas, que concretan en cada momento histórico los servicios y *ministrationes* de cada uno para común utilidad. De ellos, como decía, muchos son manifestaciones de la «vida» en cuanto distinta de la «estructura»; otros, representan formas nuevas, contextualizadas, de estructuración de los servicios y de la misión *in Ecclesia*. Por esta vía, la incidencia estructural de la acción del Espíritu sobre fieles y ministros ha contribuido históricamente a los desarrollos organizativos del segundo binomio de la estructura de la Iglesia («Iglesia universal / Iglesias particulares»), con las variadas formas institucionales de Iglesia particular y de figuras análogas; y a la vez ha impulsado, entre los «*christifideles*» —laicos, religiosos y ministros sagrados—, la extraordinaria y múltiple riqueza del fenómeno asociativo en la Iglesia. Son formas y desarrollos de la estructura de la Iglesia que no pertenecen ya a su estructura fundamental, sino a sus derivaciones (estructuras secundarias y derivadas, decíamos).” (RO 62-63)

3.5.2 Apreciación del aporte del autor

El principal aporte de Pedro Rodríguez es presentar la vida de los carismas situados en el interior de la estructura de la Iglesia, no en contraposición, sino como pertenencia inherente a la estructura fundamental de la Iglesia.

Justifica esto señalando que en la Iglesia se da una donación sacramental del Espíritu Santo que configura dos posiciones primarias, los fieles cristianos y los ministros sagrados y una donación carismática que modaliza las posiciones primarias, configurando el modo de desarrollar la vida cristiana en los distintos momentos de la vida de la Iglesia bajo el discernimiento y el respeto de los pastores de la Iglesia.

La acción carismática del Espíritu Santo es entonces ofrecer a los fieles cristianos una modalidad, un modo de ser o de manifestarse como fieles cristianos o como ministros sagrados. Sobre la posición estructural configurada por los sacramentos – el qué – se apoya el modo de desarrollar esa posición – el cómo –; sobre las posiciones primarias y su derivación –Iglesia universal e Iglesia particular– se proyecta la polivalente variedad de los carismas dando origen a variadas formas individuales y comunitarias de vida, a diversidad de instituciones sociales y de realidades organizativas en el seno de la Iglesia.

Desde la intuición carismática del fundador del Opus Dei, Josemaría Escrivá, el autor sostiene que la secularidad propia del fiel cristiano laico como vocación y misión es un carisma; afirmando así que hay una modalización del ser fiel cristiano laico que configura la vida secular en un particular modo como acción carismática del Espíritu. Esta acción del Espíritu permite que las tareas propias

de la vida secular se vean configuradas como construcción del Reino de Dios y desarrollo de la vocación laical en el mundo.

Como aspecto menos desarrollado por el autor, debemos señalar que no realiza una adecuada fundamentación del puesto que ocupa la vida religiosa como carisma en la estructura fundamental de la Iglesia. Notablemente queda poco claro si se trata de una «posición» en la Iglesia (como el ser cristiano laico o ministro) o una modalización carismática de aquellas posiciones en la Iglesia; esto queda más de relieve como contraste con la sistematicidad en el modo de exponer sus ideas acerca de la estructura fundamental de la Iglesia. Esta vaguedad puede explicarse en que la preocupación del autor es fundamentar la existencia del Opus Dei fundado en el carisma secular de los fieles laicos y en el servicio ministerial, y no en el carisma de la vida religiosa o consagrada.

3.6 Recapitulación

Luego de la detenida lectura del aporte de estos cuatro teólogos, que realizan su trabajo asumiendo claramente las novedades propuestas por el Concilio Vaticano II, podemos encontrar una serie de aportes que contribuyen a nuestro objetivo de clarificar el modo de relacionarse la institución y los carismas.

Todos ellos parten de una visión de la Iglesia como Pueblo de Dios y sostienen el paradigma de la Iglesia-comunión, siendo en este sentido agradecidos herederos del trabajo de los padres conciliares. Presentan un elevado aprecio por la propuesta de mirar a la Iglesia como la asamblea de los bautizados, reconociendo en ella su identidad sacerdotal y el don primario del sacerdocio común de los fieles como elemento unificador identitario de la Iglesia como Pueblo de Dios. Así se valora fuertemente el sacerdocio común como un elemento fundamental, que señala la característica primigenia del ser eclesial y que supone considerar a la Iglesia como Pueblo de Dios, sin que existan en su matriz distinciones fundamentales, sino más bien una identidad fundamental recibida como gracia de Dios en la fuente bautismal.

Con matices en sus perspectivas identifican el ministerio presbiteral y episcopal con un carácter de *diakonía*, de servicio a la comunidad de los bautizados. La distinción entre el sacerdocio ministerial y bautismal supone para estos autores una distinción en orden al servicio y a las funciones dentro de la comunidad eclesial; se trata de una función especialísima, de carácter sagrado, pero nunca absoluta sino relativa, relativa a la existencia de la comunidad eclesial conformada por todos los

fieles bautizados. En este aspecto se diferencia el pensamiento de Rodríguez quien señala que tanto el sacerdocio bautismal como el ministerial son originarios, in-derivables el uno del otro e irreductibles entre sí, y esencialmente complementarios; de este modo el sacerdocio ministerial se presenta con una entidad propia no relativa a su origen en la comunidad eclesial.

También asumen una eclesiología fundamentada en un cristocentrismo pneumático, claramente esbozada en el planteo de *Lumen Gentium,* dejando de lado posturas cristomonistas que justificaban una eclesiología corporativa de tipo jurídica. Al plantear una acción del Espíritu eficaz en el seno de la Iglesia los cuatro autores se abren a la acción carismática y a la presencia viva de los carismas. Con distinto nivel de repercusión integran en su visión eclesiológica el aporte de la eclesiología específicamente paulina, dando así un rol protagónico a los carismas como fenómenos habituales y universales en la Iglesia.

Tanto Küng, Estrada como Kehl asumen la necesidad concreta de la comunidad eclesial de proveerse instituciones para su desarrollo en el tiempo, pero también aprecian la necesidad de revertir un proceso histórico eclesial que centralizó el ejercicio del poder en los ministerios ordenados, produciendo una dinámica burocratizante que prioriza funciones administrativas, organizativas y sacramentales y las conserva rígidamente con el auxilio de mecanismos disciplinares estrictos. Para alcanzar estas conclusiones los tres autores recurren al análisis histórico de las primeras comunidades cristianas, buscando detectar en los primeros pasos de organización social del cristianismo aquellos elementos fundamentales y valorar su evolución a lo largo del tiempo.

En los cuatro autores analizados se observa el trabajo de distinguir entre aquello sustancial, permanente y necesario a la vida y la esencia de la Iglesia de aquello contingente, que cambia porque la Iglesia está inmersa en la historia. En este sentido, es de resaltar el aporte de Estrada quién señala que afirmar la constitución divina de la Iglesia es afirmar que la Iglesia bajo la inspiración del Espíritu Santo realiza decisiones históricas en relación a sus estructuras por medio de un proceso no lineal en una decisión coherente con la experiencia de las primeras comunidades revelada en el NT.

Acerca del rol protagónico de los carismas como fenómenos habituales y universales en la Iglesia la propuesta de Hans Küng resulta más extremista en este sentido, su valoración de los carismas es relativamente mayor que la de los otros autores, otorgándoles un lugar fundamental en la estructura de la Iglesia donde el rol de los carismas deja de ser protagónico en medio de muchos actores para ser indispensable y prioritario, aunque no se realiza una descripción profunda de qué significación

tiene esta primacía en la organización eclesial. Como ya hemos señalado es un aporte su valoración de los carismas en la vida de la comunidad eclesial, pero esta valoración se produce por una devaluación del aspecto institucional en la Iglesia y por una gran relativización del ministerio instituido sacramentalmente. Se aprecia así la asunción por parte del autor de una teología de cuño protestante, especialmente pensamos en el pensamiento de Barth y Käsemann, en confluencia con una crítica al modelo institucional centrado en el ministerio eclesiástico presente en la Iglesia católica. Tanto el aporte teológico de Barth y Käsemann como el análisis crítico son valiosos pero la resolución adoptada por Küng al unirlos genera mayores tensiones aún, no asume el valor positivo que con sus falencias y pecados puedan tener las estructuras eclesiales y no se presenta como una respuesta propositiva que marque un camino de conversión para la comunidad eclesial.

En contraste, Juan Antonio Estrada también realiza una crítica a la organización institucional de la Iglesia, señalando defectos graves como la excesiva burocratización y el marcado centralismo, asimismo aprecia la actividad de los carismas como fuente de vida para la comunidad eclesial y asume las críticas de la teología protestante con un resultado diferente. Pero partiendo de las mismas premisas alcanza conclusiones distintas en una propuesta que integra tanto a la institución como a los carismas en el edificio eclesial. Tanto la institución como los carismas son aportes constructivos, y no destructivos, ambos se presentan en la ambivalencia positiva de la encarnación, son tanto divinos como humanos y absolutamente complementarios. Así la institución necesita del carisma para evitar la esclerotización y responder a las necesidades actuales y el carisma necesita de la institución para pervivir y conservar aquellos elementos que le son fundamentales, fuente de su identidad.

Es muy significativo el trabajo de Estrada porque conoce y analiza las posturas críticas, reconoce los elementos negativos de los procesos de burocratización institucional y desarrolla una eclesiología muy positiva, integradora de los elementos institucional y carismático, aun intercambiando entre sí atributos que en otros planteos teológicos se ubican en contraste o en un solo actor de la díada. Por ejemplo, es el caso de la necesidad del discernimiento que siempre se ubica como imprescindible sobre los carismas y que Estrada señala como necesario tanto para la institución como para los carismas, donde ambos necesitan un discernimiento que permita evaluar si funcionan al servicio de la comunidad y con vistas a la edificación del reinado de Dios en este mundo, o si por el contrario se convierten en elementos que lo dificultan e impiden.

En este mismo camino se ubica Medard Kehl quien sin dejar de criticar la polarización intraeclesial actual, que ha generado una «petrificación» de la Iglesia y una acentuación de la estructura

jerárquico-sacramental ofrece un aporte enriquecedor y una visión integradora, equilibrada, que permite apreciar la necesidad de los elementos institucionales en la vida y en el desarrollo de la fe de la comunidad eclesial. Será la acción del Espíritu Santo manifestada también en las formas jurídicas e institucionales estables la que permita que la comunidad se identifique continuamente con el mensaje evangélico, en una unidad testimonial de la acción redentora de Jesús en la Iglesia; se trata en definitiva de aceptar que el Espíritu Santo se auto-comunica utilizando como recurso la «cooperación» humana personal y libre en los carismas personales como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo en las instituciones de la comunidad eclesial.

Para expresar la necesaria integración entre el aspecto institucional y carismático, indispensable para la vida de la comunidad eclesial, Kehl habla de la relación de «enmienda recíproca» entre los carismas y la institución, donde el Espíritu Santo se sirve de la variedad de los carismas (personales y comunitarios) y de las distintas comunidades e iglesias para arrancar a la Iglesia de su tendencia a la conservación institucional y conformarla como «sistema abierto», que pasa de la autosuficiencia carismática de los individuos, comunidades e iglesias a expandirse en la plenitud «católica» de la fe. Por el contrario las estructuras institucionales «utilizadas» por el Espíritu Santo ofrecen la garantía, con su figura objetiva y formalizada, de evitar una autosuficiencia «carismática» (de los individuos o de las comunidades e iglesias) centrada en sí misma y que olvida la unidad superior.

Por último es de destacar el esfuerzo de Pedro Rodríguez por presentar la vida de los carismas situados en el interior de la estructura de la Iglesia, no en contraposición, sino como pertenencia inherente a la estructura fundamental de la Iglesia. Resulta un aporte valioso y distintivo el concepto de modalización para indicar la acción carismática del Espíritu Santo que configura el modo de desarrollar la vida cristiana, tanto del fiel cristiano como del ministro sagrado.

Sin embargo, este desarrollo queda restringido, sin integrar fundamentando adecuadamente la dimensión carismática de la Iglesia expresada en la vida religiosa. Consideramos que este trabajo realizado por el Prof. Pedro Rodríguez puede ser un modelo inicial para pensar el puesto de la dimensión carismática en la estructura fundamental de la Iglesia, aun teniendo en cuenta la novedad que suponen los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades que integran fieles laicos en esta dimensión de la comunidad eclesial.

Concluyendo debemos indicar que los autores no presentan un desarrollo del aspecto carismático en la Iglesia pensando en la realidad de la vida religiosa, menos aún de las nuevas comunidades y movimientos. Es decir que sus análisis quedan mayormente en un planteo eclesiológico amplio de

la relación carisma-institución sin plasmarse en el análisis concreto de la dimensión carismática de la Iglesia expresada en las realidades asociativas de los fieles.

Capítulo IV
La propuesta del magisterio post-conciliar sobre la relación entre la institución y los carismas

El magisterio post-conciliar, que incluye al momento de nuestra investigación los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI y el período inicial de Francisco, se desarrollan en el marco de una eclesiología que asume el Concilio Vaticano II alcanzando un nuevo momento de comprensión de sus propuestas, donde se considera principalmente a la Iglesia como «comunión».
En este marco tanto los sucesivos obispos de Roma, como otros obispos de la Iglesia, analizan el fenómeno de la irrupción de nuevas formas carismáticas en el seno de la Iglesia. Por ello presentaremos primero esta teología de comunión como idea central desde donde luego expondremos las propuestas del magisterio relativas a la relación entre la institución y los carismas.

4.1 En la Iglesia Comunión

Si durante la primera fase de recepción del Concilio se profundizó la discusión teológica acerca del concepto de Pueblo de Dios, a partir del Sínodo de los Obispos de 1985 predominó en cambio el intento de resumir la totalidad de la eclesiología conciliar en la expresión «eclesiología de comunión».[264] Este Sínodo, convocado el 25 de enero de 1985 por Juan Pablo II,[265] fue un momento

[264] Cf. S. MADRIGAL TERRAZAS, ―Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales", en: F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2006, 49-52; J. M. R. TILLARD, ―El «Informe final» del último Sínodo" *Concilium* 32 (1986) 393-407.

decisivo en la recepción de la eclesiología conciliar,[266] donde en medio de un clima eclesial complejo se buscó poner la mirada sobre los documentos del Concilio Vaticano II, elaborar un balance de su recepción y proponer caminos de desarrollo de las propuestas conciliares.[267] El trabajo previo al Sínodo, y los momentos iniciales de éste, dejaron ver que existía un centro de interés en la relación entre la Iglesia universal y las iglesias particulares y entre unidad y diversidad en la Iglesia, asociado a una crítica al centralismo del gobierno de la curia vaticana.[268] La noción de comunión-*koinonía*, presente en los documentos conciliares, permitió dar una respuesta positiva y propositiva a estos intereses.

La idea de comunión-*koinonía,* significativa en la auto-conciencia eclesial del primer milenio, es revitalizada como verdad de fe y de vida para la Iglesia por los padres sinodales. Así se centra la teología del misterio de la Iglesia en la comunión y ésta se convierte en categoría central para la eclesiología post-conciliar. Se trata de una comunión de vida del hombre con Dios mediante Cristo y su Espíritu y comunión de los hombres entre sí que se constituyen en familia de Dios.[269] Como señala Kasper, el significado básico de «*communio*» es la comunión con Dios como participación en los bienes de salvación que Él ofrece y que lleva a la comunión de los cristianos entre sí. El principio de la «*communio*» no es la unidad sino su consecuencia, ya que de la comunión con la salvación que Dios ofrece por medio de su palabra y de los sacramentos se desprende la unidad entre los creyentes.[270]

Desde este concepto de «*communio*» la relación final del Sínodo señala que "la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio".[271]

> "La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y principalmente para una justa relación entre la unidad y la pluriformidad en la Iglesia."[272]

---

[265] La IIº Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos se desarrolló entre el 25 de noviembre y el 8 de diciembre de 1985 bajo el tema "Vigésimo aniversario de las conclusiones del Concilio Vaticano II" en un contexto caracterizado por una fuerte polarización del debate eclesiológico post-conciliar. Cf. R. D. Battaglia, *La Chiesa evento di comunione: la riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*, Siena, Cantagalli, 2013, 14.
[266] Cf. Ibid., 19.
[267] Cf. W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander, Sal Terrae, 2013, 162-165.
[268] Cf. Ibid., 183.
[269] Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 900.
[270] Cf. W. Kasper, T*eología e Iglesia,* Barcelona, Herder, 1989, 380-389.
[271] SÍNODO DE 1985, *Relatio finalis* (7/12/1985), II, C, 1 en: *EV* 9, 1800.
[272] Ibid.

Ratzinger afirma que el intento del Sínodo de realizar una especie de balance de los veinte años posteriores del Concilio inició el camino para resumir la totalidad de la eclesiología conciliar en un concepto que no ocupó un lugar central en el Vaticano II pero que, correctamente interpretado, —puede servir como síntesis de la eclesiología conciliar".[273]

Fue esta teología de la comunión asumida por el Concilio la que abrió un camino de absoluta novedad al reconocer la prioridad de la *communio fidelium*, permitiendo reconocer los elementos comunes a todas las categorías de personas dentro de la *communio* y poniendo en —el primer plano de la consideración la unidad, la solidaridad, la igualdad esencial en el orden de la dignidad propia de la existencia cristiana, la cualidad de discípulos de Cristo, propia de todos los miembros de la comunidad".[274]

> —Las consecuencias que se desprenden, para trazar la teología del ministerio eclesiástico y para el ejercicio de su misión en la Iglesia, de la acentuación de la totalidad de la *communio fidelium* sobre sus diversas categorías de personas y de haber escogido como punto de partida la *base* sacramental de la regeneración cristiana en todos los fieles, en vez del *vértice*, también sacramental, de los llamados a ejercer una misión jerárquica en la Iglesia, se revelan extraordinariamente fecundas para una recta concepción de las relaciones existentes dentro de la comunión eclesial entre los simples fieles y los ministros sagrados, y para una puesta al día del ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Surge igualmente un enfoque más apto para declarar la *unidad* de la Iglesia dentro de una *legítima diversidad*, por ejemplo, entre clérigos, religiosos y seglares, todos en camino hacia una misma meta escatológica; entre la Iglesia *universal* e Iglesias *particulares*, entre la Iglesia *única* y su *variedad* de tradiciones occidentales y orientales."[275]

La centralidad de este concepto comenzó a expresarse en los posteriores documentos, especialmente en aquellos que presentaron el trabajo sinodal, al analizar la situación y misión de los diversos miembros de la comunidad eclesial.[276]

La Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici* da cuenta de la centralidad de la eclesiología de comunión al señalar:

---

[273] J. RATZINGER, —La eclesiología de la Constitución *Lumen Gentium*", en: J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión,* Madrid, Cristiandad, 2004, 135.
Cuando el Card. Ratzinger señala que el concepto de «comunión» debe ser correctamente interpretado está señalando que el término, al convertirse en tema usual con posterioridad al Sínodo de 1985, se fue adulterando, como ya había ocurrido con el concepto «pueblo de Dios». Se redujo su significado a la temática de la relación entre iglesia local e Iglesia universal. Cf. Ibid., 138.

[274] A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, II, 901-902.

[275] Ibid. 902.

[276] Así la Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici* expresó las conclusiones de la VII Asamblea General Ordinaria (1987) sobre "La vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo"; la Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Dabo Vobis* incorporó las conclusiones de la VIII Asamblea General Ordinaria (1990) sobre "La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales"; la Exhortación Apostólica post-sinodal *Vita Consecrata* presentó las conclusiones de la IX Asamblea General Ordinaria (1994) sobre "La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo"; la Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Gregis* expuso las conclusiones de la X Asamblea General Ordinaria (2001) sobre "El Obispo: servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo".

> —La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio. La koinonia-comunión, fundada en la Sagrada Escritura, ha sido muy apreciada en la Iglesia antigua, y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Por esto el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra "comunión"? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo. Esta comunión tiene lugar en la palabra de Dios y en los sacramentos. El Bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión en la Iglesia. La Eucaristía es fuente y culmen de toda la vida cristiana (Cf. *Lumen gentium*, 11). La comunión del cuerpo eucarístico de Cristo significa y produce, es decir edifica, la íntima comunión de todos los fieles en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Cf. 1 Co 10, 16 s.)". (*ChL* 19)

La Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Dabo Vobis* afirma que —es en el misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta toda identidad cristiana" (*PDV* 12) y la Exhortación Apostólica post-sinodal *Vita Consecrata* indica que la igual dignidad de todos los miembros de la Iglesia, en su variedad de formas, es obra del Espíritu; quién constituye la Iglesia como una comunión orgánica en la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios (cf. *VC* 31).

Al abordar el tema del ministerio de los obispos la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, indicó que —la atención prestada al ministerio propio de los Obispos ha completado el cuadro de esa eclesiología de comunión y misión que es necesario tener siempre presente" (*PG* 2). De este modo, y dado que —tanto en su fuente como en su modelo trinitario, la comunión se manifiesta siempre en la misión, que es su fruto y consecuencia lógica" (*PG* 22), se propone a los obispos favorecer un dinamismo de comunión como testimonio de la unidad.

Finalmente, Juan Pablo II al proponer la preparación al Jubileo del año 2000 indicó la necesidad de revisar en un serio examen de conciencia —también la recepción del Concilio, este gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio" (*TMA* 36), respondiendo a la siguiente pregunta:

> —¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?" (*TMA* 36)[277]

[277] En este mismo sentido propuso para la reflexión de todos los fieles profundizar en la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II contenida sobre todo en la Constitución dogmática Lumen gentium y centrarse con particular solicitud sobre el valor de la unidad dentro de la Iglesia, a la que tienden los distintos dones y carismas suscitados en ella por el Espíritu (Cf. *TMA* 47).

Como podemos ver la eclesiología de comunión se convirtió así en un paradigma central desde donde analizar y realizar propuestas para la dinámica relacional de los diversos miembros y realidades de la Iglesia.

4.2 El pensamiento de Juan Pablo II

Si bien durante el pontificado de Pablo VI ya era notorio el desarrollo de las nuevas formas agregativas de fieles en la Iglesia, algunas surgidas antes y otras contemporáneas al Concilio, en su magisterio no encontramos el abordaje de esta realidad. Será durante el pontificado de Juan Pablo II donde surja la reflexión sobre esta temática y se aborde nuevamente la cuestión sobre el modo de relacionarse la institución y los carismas, especialmente en lo que supuso el fenómeno del desarrollo y expansión de los nuevos movimientos y comunidades.

En el desarrollo de su largo pontificado Juan Pablo II camina en continuidad y busca desarrollar los aportes del Concilio Vaticano II. Al mirar a la Iglesia y la acción del Espíritu en ella, en su encíclica *Dominum et vivificantem,* enseña que el Espíritu habita en la Iglesia, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (Cf. *DoV* 25).[278] Todo el magisterio de Wojtyla se desarrolla en la perspectiva de la eclesiología de comunión y en esta perspectiva buscará también dar cuenta de uno de los problemas post-conciliares que surgen con el desarrollo de nuevas realidades agregativas de fieles en el seno de la Iglesia.

Podemos desglosar el abordaje realizado por Juan Pablo II sobre el tema en tres perspectivas: la reflexión realizada en los procesos de renovación de la vida religiosa; el surgimiento de carismas que congregan a los fieles cristianos laicos; y en la construcción de un discurso eclesiológico que asuma las realidades eclesiales de los nuevos movimientos y comunidades.

4.2.1 Carismas y vida consagrada

[278] También se señala lo mismo en *ChL* 21: ―La Iglesia, en efecto, es dirigida y guiada por el Espíritu, que generosamente distribuye diversos dones jerárquicos y carismáticos entre todos los bautizados, llamándolos a ser —cada uno a su modo— activos y corresponsables.”

El Sínodo de los Obispos de 1994 se dedica a analizar la vocación y la misión de los consagrados y las consagradas, su trabajo es volcado por Juan Pablo II en la exhortación apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, publicada en el año 1996.[279]

Allí el Papa agradece a Dios porque ~~la~~ vida consagrada, enraizada profundamente en los ejemplos y enseñanzas de Cristo el Señor, es un don de Dios Padre a su Iglesia por medio del Espíritu" (*VC* 1) y se constituye como un camino que muchos hombres y mujeres han elegido para expresar su seguimiento de Jesús. Estos hombres y mujeres, así como los Apóstoles, han dejado todo para estar con Él y ~~de~~ este modo han contribuido a manifestar el misterio y la misión de la Iglesia con los múltiples carismas de vida espiritual y apostólica que les distribuía el Espíritu Santo" (*VC* 1).

Tanto el Sínodo como el documento posterior se enmarcan en una eclesiología de comunión donde se asume que ~~la~~ comunión en la Iglesia no es pues uniforme, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida" (*VC* 4). De esta variedad forma parte la presencia universal de la vida consagrada ~~que~~ no es una realidad aislada y marginal, sino que abarca a toda la Iglesia" y que ~~está~~ en el corazón mismo de la Iglesia como elemento decisivo para su misión" (*VC* 3).

La multitud de las formas históricas de vida consagrada ~~aparecen~~ como una planta llena de ramas que hunde sus raíces en el Evangelio y da frutos copiosos en cada época de la Iglesia" (*VC* 5). Así se ha desplegado la vida monástica en Oriente y en Occidente (*VC* 6), el antiguo orden de las vírgenes, los eremitas y las viudas (*VC* 7), los institutos dedicados totalmente a la contemplación (*VC* 8), la vida religiosa apostólica, que es un testimonio espléndido y variado ~~de~~ la multitud de dones otorgados a los fundadores y fundadoras que, abiertos a la acción del Espíritu Santo, han sabido interpretar los signos de los tiempos y responder de un modo clarividente a las exigencias que iban surgiendo" (*VC* 9), los institutos seculares, como respuesta providencial a las nuevas necesidades que la Iglesia encuentra al realizar su misión en el mundo (*VC 10*), las sociedades de vida apostólica (*VC* 11) y las nuevas o renovadas formas de vida consagrada (*VC 12*).

Al referirse a las nuevas formas de vida consagrada la Exhortación señala que ~~la~~ perenne juventud de la Iglesia continúa manifestándose también hoy" (*VC* 12) en el surgimiento de Institutos nacidos

---

[279] La Exhortación recoge la reflexión post-conciliar sobre los carismas y significativamente utiliza el término «carisma» en 85 oportunidades. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Vita Consecrata,* 25 de marzo de 1996, *AAS* 88 (1996) 377-487.

de nuevos y vitales impulsos espirituales y apostólicos, los cuales deben ser examinados por la autoridad de la Iglesia.

> ~~"~~Estas nuevas formas de vida consagrada, que se añaden a las antiguas, manifiestan el atractivo constante que la entrega total al Señor, el ideal de la comunidad apostólica y los carismas de fundación continúan teniendo también sobre la generación actual y son además signo de la complementariedad de los dones del Espíritu Santo." (*VC* 12)

El Espíritu es quien pone a la personas consagradas al servicio de los hermanos ~~"s~~egún las modalidades propias de su estado de vida, y las orienta a desarrollar tareas particulares, de acuerdo con las necesidades de la Iglesia y del mundo, por medio de los carismas particulares de cada Instituto" (*VC* 19). Así la vida consagrada en la profesión de los consejos evangélicos, como señala *Lumen Gentium,* pertenece indiscutiblemente a la vida y a la santidad de la Iglesia y ~~"e~~sto significa que la vida consagrada presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza" (*VC* 29).
La posibilidad de que la vida consagrada se desarrolle en la Iglesia depende de su ~~"f~~idelidad al carisma fundacional y al consiguiente patrimonio espiritual de cada Instituto" (*VC* 36), respondiendo a la triple orientación que presenta cada carisma: hacia el Padre, que anima a la persona consagrada a ser toda de Dios; hacia el Hijo, cultivando una comunión de vida con Cristo que enseña a ofrecerse en el servicio generoso a los hermanos; hacia el Espíritu Santo, que dispone a dejarse conducir y sostener por Él (Cf. *VC* 36). Se trata de desarrollar una fidelidad creativa y dinámica al carisma recibido (Cf. *VC 37*).
Uno de los papeles importantes de la vida consagrada en la Iglesia-comunión es ~~"l~~a plena participación en la vida eclesial en todas sus dimensiones, y en la diligente obediencia a los Pastores, especialmente al Romano Pontífice", siendo un aspecto distintivo ~~"l~~a adhesión de mente y de corazón al magisterio de los Obispos" (*VC* 46).

> ~~"L~~as personas consagradas están llamadas a ser fermento de comunión misionera en la Iglesia universal por el hecho mismo de que los múltiples carismas de los respectivos Institutos son otorgados por el Espíritu para el bien de todo el Cuerpo místico, a cuya edificación deben servir (Cf. 1 Co 12, 4-11). (*VC* 47)

Las variadas formas de vida consagrada sostienen un peculiar vínculo de comunión con el Sucesor de Pedro en su ministerio de unidad y de universalidad misionera, que ha permitido la expansión misionera del Evangelio y el firme enraizamiento de la Iglesia en muchas regiones del mundo.

> ~~E~~merge de este modo el carácter de universalidad y de comunión que es peculiar de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica. Por la connotación supradiocesana, que tiene su raíz en la especial vinculación con el ministerio petrino, ellos están también al servicio de la colaboración entre las diversas Iglesias particulares, en las cuales pueden promover eficazmente el «intercambio de dones», contribuyendo así a una inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos." (*VC* 47)

Pero también tienen un papel significativo dentro de las iglesias particulares, colaborando con los obispos para el desarrollo armonioso de la pastoral diocesana y la edificación de la caridad en la iglesia particular. Dado que ~~s~~e reconoce a cada uno de los Institutos una justa autonomía, gracias a la cual pueden tener su propia disciplina y conservar íntegro su patrimonio espiritual y apostólico" es un servicio del Obispo a su iglesia local conservar y tutelar esta autonomía acogiendo y estimando los carismas de la vida consagrada, reservándoles un espacio en los proyectos de la pastoral diocesana y correspondiendo ~~a~~l don de la vida consagrada que el Espíritu suscita en la Iglesia particular, acogiéndolo con generosidad y con sentimientos de gratitud al Señor" (*VC* 48).
Las exigencias de una comunión orgánica son tanto para el Obispo como para las personas consagradas. Al Obispo ~~c~~ompete reconocer y respetar cada uno de los carismas, promoverlos y coordinarlos" y acoger ~~e~~l carisma de la vida consagrada como una gracia que no concierne sólo a un Instituto, sino que incumbe y beneficia a toda la Iglesia" (*VC* 49). A las personas consagradas les concierne ~~o~~frecer su generosa colaboración a la Iglesia particular según las propias fuerzas y respetando el propio carisma, actuando en plena comunión con el Obispo en el ámbito de la evangelización, de la catequesis y de la vida de las parroquias" (*VC* 49).

> ~~L~~a especial atención por parte de los Obispos a la vocación y misión de los distintos Institutos, y el respeto por parte de éstos del ministerio de los Obispos con una acogida solícita de sus concretas indicaciones pastorales para la vida diocesana, representan dos formas, íntimamente relacionadas entre sí, de una única caridad eclesial, que compromete a todos en el servicio de la comunión orgánica —carismática y al mismo tiempo jerárquicamente estructurada— de todo el Pueblo de Dios." (*VC* 49)

Concluyendo nuestro análisis de la Exhortación podemos señalar que se resalta el valor que presentan los carismas de la vida consagrada en la vida de la Iglesia y se indica el signo de la complementariedad que significan las múltiples y variadas formas carismáticas surgidas en el ámbito de la vida religiosa a lo largo de la historia. En el marco de una eclesiología de comunión, profusamente desarrollada, queda claramente expresada la única realidad de la Iglesia como comunión orgánica, que es carismática y al mismo tiempo está jerárquicamente estructurada.
Si en *Mutuae relationes* se hacía hincapié en la necesidad de distinguir adecuadamente el servicio pastoral de la jerarquía, especialmente el del obispo local, en las relaciones entre los religiosos y los

obispos; en *Vita consecrata* se pone el acento en la necesidad de valorar el aporte de las variadas formas de vida consagrada en la vida de la Iglesia local y en la universalidad de la misión de anunciar el evangelio.

4.2.2 La relación carisma-institución frente al surgimiento de los carismas laicales

La Exhortación Apostólica *Christifidelis laici*, presenta las proposiciones del Sínodo de los Obispos desarrollado en Roma en 1987, donde se resalta el ―lozano florecer de grupos, asociaciones y movimientos de espiritualidad y de compromiso laicales" y ―la difusión y el desarrollo de nuevos «movimientos» junto a otras formas de agregación de los laicos" (*ChL 2*).

> ―En estos últimos años, el fenómeno asociativo laical se ha caracterizado por una particular variedad y vivacidad. La asociación de los fieles siempre ha representado una línea en cierto modo constante en la historia de la Iglesia, como lo testifican, hasta nuestros días, las variadas confraternidades, las terceras órdenes y los diversos sodalicios. Sin embargo, en los tiempos modernos este fenómeno ha experimentado un singular impulso, y se han visto nacer y difundirse múltiples formas agregativas: asociaciones, grupos, comunidades, movimientos. Podemos hablar de una nueva época asociativa de los fieles laicos. En efecto, «junto al asociacionismo tradicional, y a veces desde sus mismas raíces, han germinado movimientos y asociaciones nuevas, con fisonomías y finalidades específicas. Tanta es la riqueza y versatilidad de los recursos que el Espíritu alimenta en el tejido eclesial; y tanta es la capacidad de iniciativa y la generosidad de nuestro laicado»." (*ChL* 29)

Frente a la dificultad que puede significar el surgimiento de variedad de formas carismáticas integradas por laicos y surgidas en el post-concilio, la Exhortación apostólica resalta la caracterización de la comunión eclesial como comunión «orgánica», análoga a la de un cuerpo vivo y operante, donde coexisten simultánea y complementariamente diversidad de vocaciones y condiciones de vida, de ministerios y carismas (Cf. *ChL* 20). En esta comunión orgánica se deben reconocer y promover los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos, fundamentados sacramentalmente en el Bautismo y en la Confirmación, y en muchas oportunidades también en el Matrimonio, y ejercitados en conformidad con la específica vocación laical, conjuntamente con el reconocimiento explícito de la sustancial diversidad del ministerio de los pastores, que tiene su raíz en el sacramento del Orden (Cf. *ChL* 23). También es necesario admitir que la Iglesia-Comunión se enriquece con otros dones e impulsos particulares, los carismas, como expresión de la absoluta libertad del Espíritu respondiendo a las múltiples exigencias de la historia de la Iglesia (Cf. *ChL* 24).

De este modo es posible identificar carismas concedidos a fieles laicos, hombres y mujeres, que generan una particular afinidad espiritual entre las personas y que deben ser ejercidos con el objetivo de hacer crecer a la Iglesia. Juan Pablo II afirma que estos carismas son ~~u~~na singular riqueza de gracia para la vitalidad apostólica y para la santidad del entero Cuerpo de Cristo" (*ChL* 24) que deben ser acogidos con gratitud por toda la Iglesia y que se encuentran sometidos al discernimiento de los pastores, pues ~~n~~ingún carisma dispensa de la relación y sumisión a los Pastores de la Iglesia" (*ChL* 24).

La Exhortación Apostólica reconoce la libertad de asociación de los fieles y destaca que las diversas formas que toman estas organizaciones de fieles ~~p~~ueden representar, para muchos, una preciosa ayuda para llevar una vida cristiana coherente con las exigencias del Evangelio y para comprometerse en una acción misionera y apostólica" (*ChL* 29). Estas formas de agregación de fieles son un ~~s~~igno de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo" (*AA* 18) y para que este signo se manifieste en las relaciones de comunión tanto dentro como fuera de las diversas formas asociativas, Juan Pablo II propone unos ~~c~~riterios claros y precisos de discernimiento y reconocimiento de las asociaciones laicales, también llamados «criterios de eclesialidad»" (*ChL* 30) comprendidos en la perspectiva de la comunión y misión de la Iglesia.

Estos criterios indican propositivamente a las formas de asociación de fieles que: a) den primacía a la vocación de cada cristiano a la santidad, y que sean instrumento de santidad en la Iglesia; b) proclamen la fe católica y sean lugares de anuncio y propuesta de fe, educando a sus miembros para practicarla totalmente; c) brinden el testimonio de una comunión firme y convencida en filial relación con el Papa en la Iglesia universal, y con el Obispo en la Iglesia particular, recibiendo con disponibilidad sus enseñanzas y orientaciones pastorales, y en la comunión y colaboración recíproca con todas las formas de apostolado en la Iglesia; c) participen en la tarea de la nueva evangelización de la Iglesia impregnando de espíritu evangélico las comunidades y los ambientes; d) sean corrientes vivas de participación y de solidaridad, en un fuerte compromiso de crear condiciones más justas y fraternas en la sociedad al servicio de la dignidad integral del hombre (Cf. *ChL* 30).

4.2.3 La co-esencialidad entre la institución y los carismas

En el año 1992, mientras realiza una serie de catequesis sobre la Iglesia y al referirse a la Iglesia como comunidad de carismas, Juan Pablo II señalaba que no existe oposición entre carisma e

institución, puesto que es el único Espíritu quien con diversos carismas anima la Iglesia.[280] En 1987, al dirigirse a los nuevos movimientos reunidos en Roma para un encuentro internacional, se refiere a estas realidades como un fruto de la gran renovación espiritual propuesta por el Concilio que se manifiestan con una gran fuerza y vitalidad eclesial. Al referirse a las motivaciones de realizar estos encuentros afirma que son de una gran utilidad para una siempre mayor comunicación entre los movimientos eclesiales y todo el Pueblo de Dios, en particular con los pastores.[281]

Allí mismo, al referirse a la realidad presente en la Iglesia de los nuevos movimientos y comunidades, va a señalar la unidad orgánica existente entre las realidades carismáticas e institucionales de la comunidad eclesial. Así indicaba que el don carismático y el don jerárquico son distintos pero recíprocamente complementarios y afirmaba:

> ―En la Iglesia, tanto el aspecto institucional, como el carismático, tanto la jerarquía como las asociaciones y movimientos de fieles, son coesenciales y contribuyen a la vida, a la renovación, a la santificación, de un modo diverso y de tal manera que existe un intercambio, una comunión recíproca: los pastores de la Iglesia son en la «economía de la gracia» (Cf. *LG* 26), que salva, purifica y santifica, quienes custodian el «depósito» de la Palabra de Dios y, en el gobierno del pueblo de Dios, quienes tienen la responsabilidad de emitir el juicio definitivo sobre la autenticidad de un carisma (Cf. *LG* 12).”[282]

Posteriormente reafirmó esto al señalar que la contraposición entre carisma e institución es ―lamentable y nociva” ya que ―según el mensaje de san Pablo y de todo el Nuevo Testamento, ampliamente recogido e ilustrado por el concilio Vaticano II (Cf. *LG* 12), no existe una Iglesia de «modelo carismático» y otra de «modelo institucional»”[283]

Y volverá a utilizar el adjetivo coesencial nuevamente en su Mensaje al Congreso mundial de Movimientos eclesiales y en su discurso durante la Vigilia de Pentecostés de 1998, donde en la segunda oportunidad matizará la expresión indicando la complejidad de la relación: ―Los aspectos

---

[280] JUAN PABLO II, *Audiencia General del miércoles 24 de junio de 1992* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992 < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1992/ documents/hf_jp-ii_aud_19920624_sp.html> [Consulta: 24/06/2012].

[281] JUAN PABLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai Movimenti Ecclesiali riuniti per il II Colloquio Internazionale* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/march/documents/hf_jp-ii_spe_19870302_movimenti-ecclesiali_it.html> [consulta: 23 de abril de 2013].

[282] Ibid.
―Nella Chiesa, tanto l’aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono coessenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproca: i pastori della Chiesa sono gli «economi della grazia» (cf. *LG* 26), che salva, purifica e santifica, custodiscono il «deposito» della parola di Dio e, nel governare il popolo di Dio, hanno anche la responsabilità di dare il giudizio definitivo sull’autenticità dei carismi (cf. *LG*12).”

[283] JUAN PABLO II, *Audiencia General del miércoles 5 de agosto de 1988* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988 < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_05081998_sp.html> [Consulta: 24/06/2012].

institucional y carismático son casi co-esenciales en la constitución de la Iglesia y concurren, aunque de modo diverso, a su vida, a su renovación y a la santificación del pueblo de Dios".[284]

Señala Rylko que el Papa Wojtyla, al partir del redescubrimiento de la dimensión carismática en el Concilio, afirma que esta dimensión no es un accesorio ornamental sino que constituye un componente estructural de la Iglesia y que el adjetivo coesencial quiere indicar que las dimensiones institucional y carismática no se encuentran enfrentadas en una relación dialéctica de contraposición sino que constituyen una relación orgánica, complementaria, simbiótica.[285]

Juan Pablo II deja asentado con claridad que el reconocimiento de la autenticidad de los carismas es competencia de la autoridad pastoral y presenta cuatro criterios fundamentales para el discernimiento de los carismas, seguidos tanto por la autoridad eclesiástica como por los maestros y directores espirituales: a) la conformidad con la fe de la Iglesia en Jesucristo; b) la presencia de los frutos del Espíritu Santo, el amor, la alegría y la paz; c) la armonía con la autoridad de la Iglesia y la aceptación de sus disposiciones, donde el criterio para el reconocimiento del auténtico carismático es su docilidad sincera hacia los pastores de la Iglesia, ya que un carisma no puede suscitar la rebelión ni provocar la ruptura de la unidad; d) que los carismas sean utilizados como contribución constructiva a la vida de la comunidad, a la vida de unión con Dios y la comunión fraterna.[286]

Al ser la Iglesia una comunidad de carismas y al ser el único Espíritu quien con diversos carismas anima a la Iglesia, aun en el ejercicio del ministerio, se debe afirmar entonces que no existe oposición entre carisma e institución.

4.3 Los pronunciamientos del entonces Cardenal Ratzinger y luego Benedicto XVI

4.3.1 El lugar teológico de los movimientos en la Iglesia

---

[284] JUAN PABLO II, *Homilía de la Misa de Pentecostés de 1998* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1998 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_31051998_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

[285] Cf. S. RYLKO, "Istituzione e carisma nella chiesa: Co-essenzialità", *Rivista Teologica di Lugano* 9 (2004) 485.

[286] JUAN PABLO II, *Audiencia General del miércoles 24 de junio de 1992* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1992/ documents/hf_jp-ii_aud_19920624_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

Al realizarse el Congreso mundial de los movimientos eclesiales en Roma, en mayo de 1998, el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Card. Joseph Ratzinger, pronunció una conferencia que fue punto de partida para la reflexión sobre la colocación teológica de los movimientos en la Iglesia: ―Los movimientos eclesiales y su lugar teológico".[287] A partir de su propia experiencia de vinculación con estas realidades eclesiales y de la constatación de los conflictos en la visión sobre la Iglesia que produjo su surgimiento, busca reflexionar sobre cuál debería ser la relación correcta entre estas nuevas formas eclesiales que han eclosionado y las formas básicas permanentes de la vida eclesial, es decir, la parroquia y la diócesis, ya que es inevitable que al surgir algo nuevo se produzcan fricciones y preguntas sobre cómo integrar en el orden ya existente las nuevas realidades.[288]

Cuando se intenta clarificar la relación entre estos dos elementos se ofrece como esquema básico la relación institución-evento o institución-carisma. Pero este esquema no ofrece respuesta porque al profundizar en el concepto «institución» este se deshace entre las manos. Al ser el ministerio sacramental en sus diversos grados la única estructura permanente y vinculante que constituye el orden fijo de la Iglesia y al ser este un sacramento, una realidad pneumática y vocacional, no puede analizarse desde las categorías sociológicas utilizadas para estudiar las instituciones sociales.[289]

Que el ministerio sacerdotal tiene un carácter carismático ha sido afirmado por la Iglesia latina al unir el sacerdocio al celibato como carisma personal, y no concibiendo el ministerio como garantía de seguridad institucional para la administración de la Iglesia.[290]

> ―Cuando se vive de modo carismático y pneumático el ministerio sacerdotal no se produce esclerosis institucional; se da entonces una apertura al carisma, una especie de «clima» propicio para el Espíritu Santo y su acción. Entonces, también el carisma puede reconocer su propio origen en el jerarca; y se encontrarán caminos para una colaboración fructífera en el discernimiento de los carismas".[291]

Junto con el orden sustentador del sacramento coexisten instituciones de derecho puramente humano con el objetivo de administrar, coordinar y organizar las actividades de la Iglesia, las cuales no deben asfixiarla en su vitalidad espiritual.[292] Por ello, señala Ratzinger, ―la Iglesia debe procurar

---

[287] J. RATZINGER, ―Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", *Communio* 20 (1999) 87-108.
[288] Cf. Ibid., 88.
[289] Cf. Ibid., 89.
[290] Cf. Ibid., 90.
[291] Ibid., 91.
[292] Cf. Ibid., 90.

que los órdenes administrativos que ella misma crea tengan la mayor delgadez posible"[293] sin institucionalizarse en exceso; y, cuando sea necesario se deben crear órdenes de emergencia, pero abiertos y encaminados al sacramento, nunca en oposición a éste.

Otra forma de entender la relación entre los órdenes eclesiales permanentes y las irrupciones carismáticas ha sido contraponer líneas cúltico-sacramentales y líneas proféticas en la historia de la salvación, donde se identificarían a los carismas con el aspecto profético. Ratzinger discute, sin profundizar, esta contraposición al indicar por un lado que en el AT la ley es también una promesa, donde la profecía encarnada en personas concretas, y nunca en un estamento, tuvo la misión de hacer hincapié en el verdadero significado de la ley para el pueblo de Israel.[294]

Este modo de explicación por medio de oposiciones no condice con la realidad orgánica de la Iglesia, y por eso no es posible interpretar por medio de una dialéctica de principios la naturaleza de los movimientos sino que será necesario adoptar un enfoque histórico.[295] Enfoque que desde una síntesis cristológico-pneumatológica profundice en el concepto de sucesión apostólica como actuación vicaria de la Iglesia para ofrecer a través del tiempo el ministerio sacramental como don del Espíritu.[296]

Este enfoque histórico mira al origen de la sucesión apostólica, donde los apóstoles no eran obispos de determinadas iglesias locales, sino «apóstoles» con un ministerio universal. De aquí, que para Ratzinger, ~~la~~ Iglesia universal es anterior a las Iglesias locales, que nacen como realizaciones concretas de ella".[297] Será la actuación misionera apostólica la que de origen a las iglesias locales, las cuales necesitarán dirigentes responsables conformando un ministerio eclesiástico local que va tomando una forma definida.[298]

En la fase de formación de la Iglesia existirán dos ministerios, el local y el apostólico, que enseguida dejó de ser siempre sinónimo de los Doce. Este ministerio apostólico, y por tanto, universal, se diversifica en un ministerio profético itinerante que pervivió avanzado el siglo II, hasta que comienza a discutirse en quiénes se asentaba la titularidad de la sucesión apostólica. Dado el desarrollo del ministerio local estable, basado en la tríada diácono, presbítero, obispo, se unificó la presidencia de la comunidad local con la misión apostólica. Así los obispos comenzaron a ser

---

[293] Ibid., 91.
[294] Cf. Ibid., 93.
[295] Cf. Ibid., 94.
[296] Cf. Ibid., 92.
[297] Ibid., 95.
[298] Cf. Ibid., 94-95.

considerados los sucesores de los apóstoles, conciencia que encuentra su definición en los escritos de Ireneo.[299]

Esta definición contiene dos elementos fundamentales: la sucesión apostólica como salvaguarda de la unidad y continuidad de la fe; la responsabilidad –de que la Iglesia no se convierta en una federación de Iglesias locales que coexisten como tales, sino de que conserve su universalidad y unidad".[300] Así los obispos deben ser los promotores de la «dinámica universal de lo apostólico».[301]

Del mismo modo que existe el peligro de funcionalizar el ministerio sacerdotal olvidando su dimensión carismática, surge el peligro de reducir el ministerio de la sucesión apostólica –a una prestación circunscrita a la Iglesia local" y perdiéndose el elemento universal.[302]

La forma eclesiástico-local fijada por el ministerio episcopal a partir del siglo II se establece como estructura fundamental permanente, pero es surcada de continuo por olas de naturaleza carismática que –dan nuevo brillo al aspecto universalista del envío apostólico y a la radicalidad del evangelio, sirviendo precisamente así a la vitalidad espiritual y a la verdad de las Iglesias locales".[303]

---

[299] Cf. Ibid., 95-96.

[300] Ibid., 96.

[301] En este punto de su exposición el Cardenal Ratzinger remite a su obra *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino,* específicamente a la conferencia –Iglesia universal e Iglesia particular. El cometido del obispo" pronunciada en el marco de un curso de teología para obispos reunidos del 23 al 27 de julio de 1990 en Río de Janeiro.

Allí señala que uno de los cometidos del obispo es representar ante la Iglesia local a la Iglesia universal y viceversa, sirviendo siempre a la unidad entre ambas instancias de una única Iglesia. Por ello el obispo obra de modo tal que, por un lado la iglesia local no se encierre en sí misma, permitiendo que las fuerzas vivificadoras de los carismas puedan afluir a ella y brotar de ella; por el otro, llevando a la Iglesia universal sus dones particulares de gracia, sus sufrimientos y necesidades. Tanto el sucesor de Pedro para la Iglesia universal, como el obispo para su iglesia local o en su participación en los sínodos y conferencias episcopales, deben ejercer su ministerio de modo de no sofocar los dones en aras de una estéril uniformidad, sino dando espacio a la multiplicidad, aunque suponga una mayor dedicación y cansancio en la tarea. Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid, San Pablo, 2005, 93-94.

[302] Cf. Ibid., 97.

[303] Estas olas o movimientos son seis, a saber: 1) el monacato primitivo iniciado por Antonio abad en el siglo III; 2) el monacato misionero llevado a su esplendor por Gregorio Magno (590-604), Gregorio II (715-731) y Gregorio III (733-741); 3) el movimiento de reforma protagonizado por la abadía de Cluny, que marcó el siglo X; 4) la irrupción en el siglo XIII de las fundaciones de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán; 5) los nuevos movimientos de evangelización del siglo XVI, como los llevados adelante por jesuitas, dominicos y franciscanos en la evangelización de América, África y Asia; 6) el movimiento apostólico que comienza en el siglo XIX dando origen a congregaciones estrictamente misioneras y fuertemente a congregaciones femeninas, que asumen un lugar protagónico en la atención al sufriente y en la educación.

A su vez los elementos que integran estas oleadas son: a) la voluntad de tomar al pie de la letra el Evangelio y vivirlo en su totalidad configurando así toda la vida desde el ejemplo de Cristo; b) el apoyo del papado, que no es la fuente originaria de estos movimientos en la Iglesia, pero si su sostén básico y que, desde su ministerio universal, mantiene viva la misión apostólica; c) la vida evangélica asumida supone el ministerio de evangelizar y no se detiene en las fronteras del cristianismo, sino que hay que llevar el Evangelio a los confines de la tierra; las nuevas oleadas contradicen una idea empequeñecida y empobrecida de la Iglesia, donde se absolutiza la estructura eclesiástica local. Cf. J. RATZINGER, –Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", 97-102.

¿Dónde son contenidas estas oleadas que surgen continuamente en la Iglesia? Para Ratzinger en la estructura sacramental de la Iglesia expresada en la sucesión apostólica y que incluye un elemento encarnacional-cristológico, que vincula a la Iglesia a la actuación en la historia de Dios, y otro cristológico-pneumatológico que garantiza la novedad y la continuidad de la Iglesia viva.[304]
Esta estructura sacramental de la Iglesia no debe reducirse a la estructura eclesiástico-local sino que debe estar abierta a una dimensión universal, dimensión que presenta una particular relación con el ministerio de Pedro.

> –En la Iglesia debe haber siempre, también, servicios y misiones que no sean de naturaleza estrictamente eclesiástico-local, sino que sirvan al cuidado del conjunto y a la propagación del Evangelio. El Papa está referido a esos servicios y ellos a él; y en la co-relación de ambos tipos de misiones se realiza la sinfonía de la vida de la Iglesia. La era apostólica normativa señala de modo inequívoco a cada uno que ese componente es irrenunciable para la vida de la Iglesia. El sacramento del Orden, el sacramento de la sucesión entra necesariamente en esta forma estructural, pero está rodeado –más aún que en las Iglesias locales– de servicios múltiples".[305]

Estas oleadas que se integran en la estructura de la Iglesia son siempre novedosas y así, como no es posible planificar de modo administrativo la respuesta vocacional al sacerdocio, tampoco es posible administrar planificadamente la irrupción de los carismas en la vida de la Iglesia. Los movimientos son una donación de Dios y es tarea del elemento apostólico en la Iglesia ejercer el don del discernimiento para asumir aquello novedoso que viene de Dios. Reconoce Ratzinger que a lo largo de la historia de la Iglesia se pueden observar instancias donde se integraron positivamente las novedosas eclosiones y también situaciones que condujeron a divisiones, donde ambas partes –tanto el elemento carismático como el estructural–, son culpables de que esa separación resultara permanente.[306]
Entonces para el Cardenal Ratzinger el modo de comprender la irrupción de formas carismáticas nuevas en las estructuras permanentes de la Iglesia no es desde una dialéctica de los principios «carisma-institución» sino a través de una mirada histórica que permita ampliar el concepto de sucesión apostólica. El análisis del desarrollo histórico de la apostolicidad en la Iglesia y de las responsabilidades pastorales de los obispos supone afirmar que los obispos no cuentan sólo con una responsabilidad local sino que son también responsables de la dinámica evangelizadora universal de la Iglesia, que desarrollan en comunión y colaboración con el ministerio del sucesor de Pedro. De

---

[304] Cf. Ibid., 103.
[305] Ibid., 104.
[306] Cf. Ibid.

este modo el servicio de los sucesores de los apóstoles supone la integración de las realidades carismáticas que surgen en la Iglesia y que muchas veces superan las instancias locales, pero que deben ser asumidas en orden a un servicio más universal de evangelización.

El criterio para considerar a las nuevas formas carismáticas «eclesiales», entre ellas a los nuevos movimientos, es el enraizamiento en la fe de la Iglesia, expresada en la comunión con la fe apostólica, conservada por los sucesores de los apóstoles para la Iglesia local, y por el sucesor de Pedro tanto para la Iglesia local como la universal, que conforman un único Pueblo de Dios.[307] Este enraizamiento en la fe apostólica supone la libertad para la actuación apostólica de anunciar el Evangelio desde el encuentro profundo y personal con Cristo.

Con todos los elementos presentados, Ratzinger concluye que una de las amenazas para la integración de las realidades carismáticas en las instancias locales son los unilateralismos que, por parte de la realidad carismática acentúan en exceso –el cometido específico que se desprende en un período o a resultas de un carisma"[308] y que por el lado de las iglesias locales en ocasiones acentúan una postura de conformismo frente a la realidad del mundo donde la irrupción carismática resulta una molestia.[309]

La resolución de este enfrentamiento de unilateralismos es recibir una educación por el Espíritu Santo y por la Autoridad eclesiástica suprema que enseñan del desprendimiento necesario para asumir el pluralismo propio de la fe vivida que permite dejarse purificar.

En relación a los carismas, Ratzinger los exhorta a someterse a las exigencias de esa totalidad que es la Iglesia, sin absolutizar su propio camino, aun cuando en él hayan encontrado la totalidad de la fe y las transmitan.

En relación a las iglesias locales y sus obispos, el Cardenal señala que no hay que obsesionarse por alcanzar una uniformidad de los planes pastorales, que ahogue la acción del Espíritu, ya que –es preferible menos organización y más Espíritu".[310] Un deseo de uniformidad esconde en ocasiones una concepción de *communio* como evitación del conflicto que puede conllevar una calma que renuncie a la totalidad del testimonio.

---

[307] Cf. Ibid., 105.
[308] Ibid., 106.
[309] –El experimentar la irrupción del Espíritu no como una forma de existencia cristiana sino como el ser afectado por la totalidad del mensaje puede llevar a absolutizar el movimiento, que se considera a sí como la Iglesia misma, como *el* camino para todos siendo así que este camino, uno de tantos, puede comunicarse de diversas maneras. Por eso, desde la frescura y totalidad de la irrupción amenaza de forma casi inexorable, una y otra vez, también el choque con la comunidad local. En tal choque la culpa puede estar repartida y ambas partes deben hacer frente a su responsabilidad". Ibid., 106.
[310] Ibid., 107.

Y en relación a cierta formalización de la fe que vive a los carismas como exaltaciones fundamentalistas, indica que –no se debe establecer una ilustración indiferente que lance el anatema de fundamentalismo al celo del alcanzado por el Espíritu Santo ni a su fe sin prejuicios en la palabra de Dios, y que admite sólo una fe para la que los modos son más importantes que la sustancia misma de lo creído".[311]

Por último, insiste en señalar la necesidad recíproca y permanente que existe entre el primado y el episcopado, entre la estructura eclesiástica local y los movimientos apostólicos, ya que –cuando uno de los polos se debilita, padece la Iglesia en su totalidad".[312]

Es significativa una de las expresiones que presenta la exposición donde tangencialmente señala que las mayores dificultades no se encuentran en el plano especulativo de la cuestión eclesiológica sino más bien en el plano de las concreciones pastorales: –A este respecto, se trata en gran parte de cuestiones prácticas que no hay que elevar en demasía al plano teórico".[313]

4.3.2 Caridad pastoral en la recepción de los nuevos carismas

Benedicto XVI durante su pontificado continuará la línea del pensamiento propuesta por Juan Pablo II y que él mismo acompañara como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe,[314] reconociendo que los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades son una de las novedades más importantes suscitadas por el Espíritu Santo en la Iglesia para la puesta en práctica del Concilio Vaticano II.[315]

En su visión, la multiformidad y la unidad de los carismas y ministerios son inseparables en la vida de la Iglesia, ya que –el Espíritu Santo quiere la multiformidad de los Movimientos al servicio del único Cuerpo que es precisamente la Iglesia" y –esto lo realiza a través del ministerio de quienes él ha puesto para gobernar a la Iglesia de Dios: los obispos en comunión con el Sucesor de Pedro".[316]

---

[311] Ibid., 107.
[312] Ibid.
[313] Ibid., 88.
[314] Cf. L. NAVARRO, –The New Ecclesial Movements in the Magisterium of Benedict XVI", *Philippine Canonical Forum* 12 (2010) 131-145; S. RYLKO, —Los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades en el magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 19-32.
[315] Cf. BENEDICTO XVI, –Discurso a los participantes al Seminario para obispos recibidos en audiencia en la Sala del Consistorio del Palacio apostólico el 17 de mayo de 2008", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2011, 14.
[316] BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a un Grupo de Obispos amigos del Movimiento de los Focolares y a otro de amigos de la Comunidad de San Egidio* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice

Para este pontífice los Movimientos eclesiales y las nuevas comunidades, perteneciendo a la estructura viva de la Iglesia, son un signo luminoso de la belleza de Cristo y de la Iglesia, los cuales, más allá de su derecho a afirmar la propia existencia, deben siempre priorizar la edificación del Cuerpo de Cristo entre los hombres, afrontando cualquier problema con una actitud de profunda comunión y adhesión a los legítimos pastores.[317]

Retomando lo expresado por Juan Pablo II también señala que, en la Iglesia, no hay contraste o contraposición entre la dimensión institucional y la dimensión carismática, de la cual los Movimientos son una expresión significativa, porque ambas son igualmente esenciales para la constitución divina del pueblo de Dios.

> ―En la Iglesia también las instituciones esenciales son carismáticas y, por otra parte, los carismas deben institucionalizarse de un modo u otro para tener coherencia y continuidad. Así ambas dimensiones, suscitadas por el mismo Espíritu Santo para el mismo Cuerpo de Cristo, concurren juntas para hacer presente el misterio y la obra salvífica de Cristo en el mundo. Esto explica la atención con que el Papa y los pastores observan la riqueza de los dones carismáticos en la época contemporánea."[318]

Este Papa ha indicado la necesidad de cultivar una adecuada relación entre los movimientos y los obispos locales, en la búsqueda de que los movimientos, dones del Espíritu Santo a la Iglesia, se inserten en la comunidad eclesial y ―mediante el diálogo paciente con los pastores puedan constituir elementos edificantes para la Iglesia actual y del futuro".[319]

Este diálogo paciente es necesario para comprender adecuadamente la novedad que implica la irrupción carismática de los nuevos movimientos y comunidades y también para superar muchos prejuicios, resistencias y tensiones. [320]

Vaticana, 2008 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070208_focolari_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

[317] BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en el II Congreso mundial de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades el 22 de mayo de 2006,* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2006 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2006/documents/hf_ben-xvi_mes_20060522_ecclesial-movements_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

[318] BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Fraternidad de Comunión y Liberación en el XXV aniversario de su reconocimiento pontificio el sábado 24 de marzo de 2007,* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2007 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comunione-liberazione_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

[319] Ibid.

[320] ―Precisamente por eso se han sucedido numerosas llamadas de atención y orientación por parte de los Pontífices que han comenzado un diálogo y una colaboración cada vez más profundos en el ámbito de numerosas Iglesias particulares. Queda por realizar la importante tarea de promover una comunión más madura de todos los componentes eclesiales, para que todos los carismas, en el respeto de su particularidad, puedan contribuir plena y libremente a la edificación del único Cuerpo de Cristo." Cf. BENEDICTO XVI, ―Discurso a los participantes al Seminario para obispos recibidos en audiencia en la Sala del Consistorio del Palacio apostólico el 17 de mayo de 2008", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* 15.

En la búsqueda de facilitar este diálogo realizó una exhortación a un grupo de obispos alemanes en visita ad limina: ―Os pido que salgáis al encuentro de los movimientos con mucho amor".[321]

> ―Salir al encuentro de los movimientos y de las nuevas comunidades con mucho amor nos impulsa a conocer adecuadamente su realidad, sin impresiones superficiales o juicios restrictivos. También nos ayuda a comprender que los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades no son un problema o un peligro más que se suma a nuestras ya gravosas tareas. ¡No! Son un don del Señor, un valioso recurso para enriquecer con sus carismas a toda la comunidad cristiana. Por eso, es preciso darles una acogida confiada que les abra espacios y valore sus aportes a la vida de las Iglesias particulares."[322]

Si en etapas anteriores se ponía el acento en afirmar la autoridad pastoral del ministerio episcopal, especialmente en la necesidad de que las nuevas realidades carismáticas reconocieran y aceptaran este servicio de la autoridad, con esta expresión retomada en varias oportunidades se busca despertar un acompañamiento pastoral cercano, paternal, cordial y sabio por parte de los obispos a los movimientos con el objetivo de que se abran caminos reales de integración de estas nuevas realidades y puedan ser un aporte generoso, fecundo, también ordenado, a las iglesias particulares. Frente a la pregunta por la autenticidad de los carismas y la necesidad del discernimiento apostólico para su reconocimiento, el Papa señala que la autenticidad de los nuevos carismas está garantizada por su disponibilidad a someterse al discernimiento de la autoridad eclesiástica y también distingue señalando que aquellos movimientos eclesiales y nuevas comunidades que ya han sido reconocidos por la Santa Sede deben considerarse sin duda como un don de Dios a toda la Iglesia. [323]

> ―Quien está llamado a un servicio de discernimiento y de guía no ha de pretender enseñorearse de los carismas, sino más bien evitar el peligro de extinguirlos (Cfr. 1 Ts 5, 19-21), resistiendo a la tentación de uniformar lo que el Espíritu Santo ha querido que sea multiforme para concurrir a la edificación y a la extensión del único Cuerpo de Cristo, que el mismo Espíritu consolida en la unidad. El obispo, consagrado y asistido por el Espíritu de Dios, en Cristo, Cabeza de la Iglesia, deberá examinar los carismas y probarlos, para reconocer y valorar lo que es bueno, verdadero y bello, lo que contribuye al aumento de la santidad de las personas y de las comunidades. Cuando hagan falta intervenciones para corregir algo, deben ser expresión de « mucho amor". Los movimientos y las nuevas comunidades se sienten orgullosos de su libertad asociativa, de la fidelidad a su carisma, pero también han demostrado siempre que saben bien que la fidelidad y la libertad quedan garantizadas, y no ciertamente limitadas, por la comunión eclesial, cuyos ministros, custodios y guías, son los obispos unidos al Sucesor de Pedro."[324]

---

[321] BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al Segundo Grupo de Obispos de Alemania en visita "ad limina"* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2006 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_en-xvi_spe_20061118_ad-limina-germany-ii_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].
[322] Cf. BENEDICTO XVI, ―Discurso a los participantes al Seminario para obispos recibidos en audiencia en la Sala del Consistorio del Palacio apostólico el 17 de mayo de 2008",15.
[323] Cf. Ibid.
[324] Ibid., 16.

4.4 Francisco y la renovación de las estructuras

En su primer año de pontificado, Francisco se ha expresado en algunas oportunidades sobre la necesidad de renovar las estructuras caducas de la Iglesia para que esta pueda expresar el Evangelio de modos más acordes a las necesidades de nuestra sociedad actual.[325] La Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, publicada el 24 de noviembre de 2013, nos permite señalar el pensamiento de este Papa sobre nuestro tema de investigación en el marco de la invitación a una nueva etapa evangelizadora marcada por la alegría y en la explicitación de nuevos caminos para la marcha de la Iglesia (Cf. *EG* 1).

La exhortación señala que las "instituciones eclesiales, comunidades de base y pequeñas comunidades, movimientos y otras formas de asociación, son una riqueza de la Iglesia que el Espíritu suscita para evangelizar todos los ambientes y sectores" (*EG* 29), que renuevan a la Iglesia con un nuevo fervor evangelizador y una capacidad de diálogo con el mundo y las invita a no perder un sano vínculo con la realidad de la parroquia y la pastoral orgánica de la Iglesia particular, evitando así "que se queden sólo con una parte del Evangelio y de la Iglesia, o que se conviertan en nómadas sin raíces" (*EG* 29).

La exhortación presenta en dos parágrafos una hermosa síntesis de lo que significan los carismas al servicio de la comunión evangelizadora: "dones para renovar y edificar la Iglesia" y "regalos del Espíritu integrados en el cuerpo eclesial, atraídos hacia el centro que es Cristo, desde donde se encauzan en un impulso evangelizador" (Cf. *EG* 130). Un carisma es auténtico si, dirigiendo su mirada al corazón de la propuesta evangélica, se integra armónicamente en la vida de la Iglesia "sin arrojar sombras sobre otras espiritualidades y dones para afirmarse a sí misma" (*EG* 130). Esta actitud de comunión, aunque suponga un sufrimiento, es un signo de eclesialidad e indica un camino de autenticidad y misteriosa fecundidad para los carismas (Cf. *EG* 130).

> "Las diferencias entre las personas y comunidades a veces son incómodas, pero el Espíritu Santo, que suscita esa diversidad, puede sacar de todo algo bueno y convertirlo en un dinamismo evangelizador que actúa por atracción. La diversidad tiene que ser siempre reconciliada con la ayuda del Espíritu Santo; sólo Él puede

[325] Por ejemplo en el Discurso realizado en el Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM, con ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud. Cf. FRANCISCO, "Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM", domingo 28 de julio de 2013 [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013 <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728__gmg-celam-rio_sp.html>[consulta: 26 de noviembre de 2013].

suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, realizar la unidad. En cambio, cuando somos nosotros los que pretendemos la diversidad y nos encerramos en nuestros particularismos, en nuestros exclusivismos, provocamos la división y, por otra parte, cuando somos nosotros quienes queremos construir la unidad con nuestros planes humanos, terminamos por imponer la uniformidad, la homologación. Esto no ayuda a la misión de la Iglesia." (*EG* 131)

4.5 Las reflexiones de los obispos en los seminarios de estudios organizados por el Pontificio Consejo para los Laicos

La visión positiva sobre esta nueva oleada carismática en la vida de la Iglesia, tanto de Juan Pablo II como de Benedicto XVI, motivó la convocatoria de dos grandes encuentros mundiales de los movimientos y nuevas comunidades, convocados uno el 30 de mayo de 1998, y el otro el 3 de junio de 2006, ambos precedidos de congresos mundiales de movimientos y nuevas comunidades organizados por el Consejo Pontificio para los Laicos.[326]

En la búsqueda de que estos grandes acontecimientos no sean un fin en sí mismo, sino que también llegasen a impregnar la vida de las iglesias particulares el Consejo Pontificio para los Laicos organizó posteriormente a cada encuentro seminarios de estudio destinados a los obispos, —a quienes incumbe garantizar la eclesialidad de los movimientos [y que] son responsables de la apertura de la Iglesia a la acción del Espíritu Santo"[327]. El primero se denominó "Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los obispos" (1999) y el segundo —Pastores y movimientos eclesiales" (2008) y llevó como subtítulo la exhortación «Os pido que salgáis al encuentro de los movimientos con mucho amor».[328]

---

[326] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *I movimenti nella Chiesa, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, (*Roma, 27 al 29 de mayo de 1998), Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1999; PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *La belleza de ser cristiano. Los movimientos en la Iglesia*, Actas del II Congreso mundial de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades (Rocca di Papa, 30 mayo-2 junio 2006) y textos del encuentro con el Santo Padre Benedicto XVI la Vigilia di Pentecostés (Roma, 3 junio), Librería Editrice Vaticana, 2007.

[327] S. RYLKO, —Los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades en el magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* 23.

[328] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los obispos, Seminario de estudio*, 16-18 de junio de 1999, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2000; PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2011.

Del testimonio publicado de estos encuentros buscamos rescatar las reflexiones realizadas por los obispos participantes de sus respectivas experiencias pastorales, ya que a ellos están destinadas muchas de las recomendaciones realizadas por los Pontífices.

Los obispos que exponen su experiencia en el primer encuentro señalan que los movimientos aportan una vida nueva en las comunidades eclesiales, aun cuando son recibidos con desconfianza, muchas veces por un espíritu de competencia o porque las parroquias viven un clima espiritual horizontalizado; son fuente de vida evangélica en los momentos en que las estructuras de la Iglesia son perseguidas; son impulso para las vocaciones sacerdotales y religiosas y desafían el nihilismo contemporáneo. Para el mejor conocimiento de la realidad de los movimientos indican la posibilidad de conocer los movimientos por su propia experiencia, o compartiendo su espiritualidad; desarrollar buenas relaciones con todos los movimientos, sin identificarse con uno u otro y establecer contactos fraternos con los miembros de los distintos movimientos. Y en relación al desarrollo de su rol como *episkopé* al servicio del Espíritu de Cristo, que establece la comunión, coordina, alienta, promueve y modera, señalan la necesidad de: adoptar una actitud humilde y caritativa para obedecer a la voluntad de Dios que se manifiesta de modo sorprendente; saber orientar, respetando la sensibilidad de cada carisma, para tutelar el equilibrio y frenar entusiasmos exagerados; acompañar personalmente, trabajando junto con los carismas, brindando guía y orientación en virtud del carisma episcopal recibido.[329]

En el segundo encuentro, el obispo de Fréjus-Toulon (Francia), Mons. Dominique Rey, expresa que frente a la necesidad de una renovación profunda de los métodos pastorales y los comportamientos eclesiales en la Iglesia francesa, el aporte de las nuevas realidades eclesiales es muy positivo ya que pueden ofrecer nuevos caminos para un firme enraizamiento en la fe de la Iglesia, una adecuada profundización doctrinal y una renovada audacia misionera. Frente a comunidades cristianas cada vez más esclerotizadas, decaídas y debilitadas en la misión, es una responsabilidad de los obispos acoger con generosidad las nuevas realidades. Y es responsabilidad de los pastores no colocar sus proyectos pastorales al mismo nivel de los carismas suscitados por el Espíritu Santo, ya que significaría caer en una aproximación burocrática y restrictiva. Más bien, se trata de coordinar un camino de integración de los nuevos carismas sin intentar uniformarlos ni encasillarlos; camino que

---

[329] Los obispos que brindan su experiencia pastoral son: Card. Adrianus Johannes Simonis (Utrecht, Holanda); Card. Miloslav Vlk (Praga, República Checa); Card. Jean-Marie Lustiger (París, Francia); Mons. Theodore McCarrick (Newark, USA); Mons. Carlo Cafarra (Ferrara-Comacchio, Italia); Mons. Robert Sarah (Conakry, Guinea). Cf. ―Los movimientos en la vida de las Iglesias locales", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los obispos, Seminario de estudio*, 104-138.

requiere conocimiento mutuo, disponibilidad para afrontar eventuales incomprensiones y valor para responder a las críticas.[330]

Por otra parte, Mons. Javier Del Río Alba (Arequipa, Perú) sostiene la necesidad de integrar en el servicio del obispo el acompañamiento de las necesidades de los movimientos y las nuevas comunidades y orientarlos para una mayor inserción en la vida de la Iglesia local, desplegando así la potencialidad de su aporte a la Iglesia local y dejando que actúen como ―la levadura que va fermentando la masa de la gran Iglesia diocesana" que se ve renovada en sus diversas instancias.[331]

También presenta como un desafío para los obispos en este momento eclesial encontrar los modos adecuados para que los presbíteros de las respectivas diócesis sepan apreciar y acompañar a estos movimientos y nuevas comunidades. Señala que este desafío implica paciencia, pues muchos de los sacerdotes han sido formados con una eclesiología previa a la del concilio Vaticano II, por lo que sin dejar de atender las necesidades del clero se debe procurar formar un nuevo clero que sepa acoger los nuevos carismas suscitados por el Espíritu Santo en la Iglesia.[332]

4.6 Recapitulación

La reflexión teológica y el magisterio eclesial post-conciliar se encuentra atravesado por la conciencia profunda de que «la Iglesia es comunión». Tanto el magisterio de Juan Pablo II, como el de Benedicto XVI, se desarrollan en la perspectiva de la eclesiología de comunión y será desde este paradigma que ofrezcan pautas para pensar la relación adecuada entre la institución y los carismas, particularmente con los nuevos carismas que irrumpen en el período histórico en que les toca ocupar la sede de Pedro.

Juan Pablo II recoge en su magisterio el trabajo teológico de reflexión sobre los carismas realizado luego del Concilio, señalando que los carismas de la vida consagrada manifiestan la multiforme acción del Espíritu Santo, que no deja de ofrecer a la Iglesia los dones que ésta necesita para su misión. Este despliegue de la acción carismática se desarrolla orgánicamente en la Iglesia donde a los Obispos compete promover y coordinar la vida de los carismas y a los Institutos actuar

---

[330] Cf. D. REY, ―Acogida de los movimientos y de las nuevas comunidades en las Iglesias particulares", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* 105-122.

[331] Cf. J. A. DEL ALBA RÍO, ―Acompañamiento pastoral de los movimientos y nuevas comunidades" en: *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* 127.

[332] Ibid., 128.

colaborando en la Iglesia particular y en comunión con el obispo. Si en la primera década post-conciliar la preocupación estaba centrada en el reconocimiento de la autoridad del obispo en la comunión orgánica, luego el acento será puesto en la valoración de la multiplicidad de vocaciones y carismas en una única Iglesia y en la acentuación de la actitud de comunión entre los diversos miembros. Queda así en evidencia la nueva conciencia teológica sobre la identidad fundamental recibida en el bautismo que da existencia a la Iglesia como Pueblo de Dios sin distinciones fundamentales entre sus miembros.

Frente al surgimiento de nuevas realidades, que parten de una experiencia carismática e incluyen a laicos que viven vocacionalmente su pertenencia a esa realidad carismática, se caracteriza a la Iglesia como una comunión orgánica, un cuerpo vivo y operante donde coexisten simultánea y complementariamente diversidad de estados de vida, ministerios y carismas. Dado que estos carismas son un don del Espíritu para la Iglesia, y por tanto necesitados del servicio de discernimiento que reside en los obispos, Juan Pablo II ofrece unos criterios de discernimiento y reconocimiento de estas nuevas realidades, que aseguran su eclesialidad y permiten comprenderlas en la perspectiva de la comunión y misión de la Iglesia. Se presenta así una visión eclesiológica que integra el aporte de la eclesiología paulina dando un rol protagónico a los carismas como fenómenos habituales y universales en la Iglesia.

Para Juan Pablo II es clara la unidad en la Iglesia de los elementos carismáticos e institucionales, tanto es así que ambas realidades son co-esenciales a la vida, a la renovación y a la santificación de la Iglesia. De este modo el don carismático y el don jerárquico son co-esenciales, distintos pero recíprocamente complementarios. Quizá el matiz incorporado en el año 1988, con la partícula «casi co-esenciales», refiere a la dependencia que la dimensión carismática tiene con respecto a la dimensión jerárquica en orden al discernimiento de los carismas. Nos inclinamos por esta explicación, ya que otra explicación sería plantear una prioridad ontológica de la dimensión jerárquica de la Iglesia, la cual consideramos hay que descartar dada la utilización del adjetivo «co-esencial» de la relación, de la cual no podría derivarse una relación de prioridad ontológica de una dimensión sobre la otra.

Esta dependencia de la dimensión carismática respecto a la jerárquica se basa en la competencia de la autoridad pastoral para el reconocimiento de la autenticidad de los carismas, quienes deben asegurar la comunión y la armonía de los carismas con la autoridad eclesial y su contribución constructiva en la vida de comunión.

Sin embargo, nos enseña el aporte realizado por el Card. Ratzinger, que el esquema básico de oposición entre carisma e institución no alcanza a interpretar adecuadamente la relación entre lo estable y lo novedoso en la Iglesia. La limitación del esquema se funda en su naturaleza dialéctica que no condice con la realidad orgánica de la Iglesia y en que al profundizar en el concepto «institución», utilizado desde categorías sociológicas, este no armoniza con la realidad sacramental de la única estructura permanente y vinculante que constituye el orden fijo en la Iglesia.

Si las irrupciones carismáticas son siempre intempestivas y no pueden planificarse por ser donación de Dios, es tarea del elemento apostólico en la Iglesia ejercer el don del discernimiento para asumir aquello novedoso que viene de Dios.

Entonces para el Cardenal Ratzinger el modo de comprender la irrupción de formas carismáticas nuevas en las estructuras permanentes de la Iglesia no es desde una dialéctica de los principios «carisma-institución» sino a través de una mirada histórica que permita ampliar el concepto de sucesión apostólica. Al hablar de «ampliar el concepto de sucesión apostólica» está expresando que la responsabilidad pastoral de los obispos no es sólo local sino que son también responsables de la dinámica evangelizadora universal de la Iglesia, que desarrollan en comunión y colaboración con el ministerio del sucesor de Pedro.

Una de las amenazas para la integración de las realidades carismáticas en las instancias locales son los unilateralismos, que a lo largo de la historia de la Iglesia han conducido a divisiones, y que cuando se han sabido resolver se ha logrado integrar positivamente las novedosas eclosiones. La resolución de este enfrentamiento de unilateralismos es recibir una educación por el Espíritu Santo y por la autoridad eclesiástica suprema donde los carismas deben someterse a las exigencias de esa totalidad que es la Iglesia, sin absolutizar su propio camino, aun cuando en él hayan encontrado la totalidad de la fe y la transmitan; y las iglesias locales y sus obispos no deben obsesionarse por alcanzar una uniformidad de los planes pastorales que ahogue la acción del Espíritu.

También el Card. Ratzinger relativiza la discusión teológica sobre la relación carisma-institución al señalar que las mayores dificultades no se encuentran en el plano especulativo de la cuestión eclesiológica sino más bien en el plano de las concreciones pastorales.

Una de las concreciones pastorales recomendadas por Benedicto XVI es la de cultivar una adecuada relación entre los movimientos y los obispos locales, en la búsqueda de que los movimientos se inserten en la comunidad eclesial. Por eso ha exhortado a los obispos a salir al encuentro de los movimientos y de las nuevas comunidades con caridad, en un impulso que les permita conocer adecuadamente su realidad, sin impresiones superficiales o juicios restrictivos. Así busca despertar

un acompañamiento pastoral cercano, paternal, cordial y sabio por parte de los obispos a los movimientos; con el objetivo de que se abran caminos reales de integración de estas nuevas realidades y puedan ser un aporte generoso, fecundo, también ordenado, a las iglesias particulares; sin olvidar por eso la necesidad del discernimiento apostólico para su reconocimiento.

Este servicio de los obispos en la integración de las nuevas realidades carismáticas se expresan en acciones tales como conocer, compartir, acoger, acompañar desde una actitud humilde y caritativa para obedecer a la voluntad de Dios que se manifiesta de modo sorprendente y así saber orientar coordinando un camino de integración de los nuevos carismas sin intentar uniformarlos ni encasillarlos. Se percibe entonces una identificación del ministerio episcopal, y del presbiteral en vinculación con él, con un carácter de *diakonía,* de servicio, que ya había sido destacada en el trabajo de los teólogos analizados en el capítulo precedente.

Finalmente, el Papa Francisco, en su primera Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, señala la necesidad de un cambio de estructuras, presenta la necesidad de dejar atrás una actitud simplemente administrativa de la Iglesia en una visión burocrática de la misión eclesial; para pasar a renovar el dinamismo evangelizador de la Iglesia, identificando aquellas estructuras que lo puedan condicionar y llenando de vida las buenas estructuras. Así la Iglesia está llamada a revisar aquellas costumbres propias, arraigadas a lo largo de la historia, que están no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, y que en el presente no prestan el mismo servicio en orden a su transmisión.

Esta misma postura ya la habíamos encontrando en los trabajos de los teólogos analizados quienes planteaban la necesidad de distinguir entre aquello sustancial, permanente y necesario a la vida y la esencia de la Iglesia de aquello contingente, que cambia porque la Iglesia está inmersa en la historia

Señala el Papa Francisco en esta Exhortación, que en esta tarea de renovación los carismas son regalos del Espíritu integrados en el cuerpo eclesial para renovar y edificar la Iglesia, los cuales expresan su fecundidad al integrarse armónicamente en la vida de la Iglesia, sin arrojar sombras sobre otras espiritualidades y dones para afirmarse a sí misma. Para esta integración es necesario asumir en la Iglesia la obra del Espíritu Santo, que no sólo suscita la diversidad, pluralidad y multiplicidad de carismas, vocaciones y servicios sino que también los reúne en una actitud de comunión, muy distinta de una actitud de uniformidad u homologación.

Conclusiones

El recorrido de nuestra investigación nos llevó inicialmente a profundizar en el significado de los términos «carisma» e «institución», clarificando a qué nos referimos con ellos y señalando sus raíces bíblicas e históricas, camino que nos implicó incluir en nuestra reflexión el concepto de «ministerio». En este itinerario hemos podido clarificar que la forma básica permanente de la vida eclesial expresada en sus estructuras doctrinales, sacramentales y de gobierno ha sido encomendada históricamente al ministerio sacramental en sus diversos grados, especialmente en la sucesión apostólica, lo que supone en la Iglesia la mediación humana. Este ministerio es un «servicio» que constituye al ministerio ordenado como autoridad y como vínculo de comunión o jerárquico en la Iglesia, expresados en una organización territorial, la parroquia y la diócesis.

Por otra parte, *«charisma»* indica, en un sentido general, la obra del Espíritu como don de la gracia divina que edifica la comunidad y la vida personal del creyente. De la lectura de 1 Co 12 se extrapola un concepto de «carisma» como gracia especial que se concede a un miembro de la comunidad en beneficio de la asamblea, y que será el fundamento bíblico de la noción de «carisma» que surgirá con posterioridad en la teología a partir del Concilio Vaticano II.

En el segundo capítulo estudiamos el desarrollo teológico realizado por el Concilio Vaticano II en su aporte a la visión eclesial sobre el ministerio y los carismas. Desde el paradigma de Iglesia Pueblo de Dios los ministerios presentan una estructura comunional, donde el ministerio es *diakonía,* servicio vicarial y fidelidad de la comunidad al depósito apostólico y asegura la plena comunión de la Iglesia. Constatamos también la evolución del significado del término «carisma» que toma un sentido particular luego del aporte pneumatológico realizado por el Concilio, donde se acentúa la acción del Espíritu Santo en la comunidad eclesial, atribuyéndole una función de animación del cuerpo eclesial. Se funda entonces una sana pneumatología, que restituye en la

Iglesia una conciencia de la acción carismática habitual del Espíritu y clarifica que la acción del Espíritu Santo no sólo se realiza mediante los sacramentos, sino también mediante los carismas, gracias especiales derramadas por el Espíritu Santo para el desarrollo de la experiencia de fe y para la construcción y renovación de la Iglesia. Esta evolución del término «carisma» ha permitido también identificar al Espíritu Santo como quién genera un nuevo modo de configurarse la respuesta a una vocación personal o comunitaria en el seno de la Iglesia. En este último sentido podemos hablar de un carisma como la naturaleza, el espíritu, el fin y el carácter, que forman el patrimonio espiritual de la diversidad de familias religiosas surgidas en la Iglesia, nucleadas en institutos de vida consagrada, y en la novedad post-conciliar del surgimiento de nuevas formas de asociación de fieles, que incluyen a los nuevos movimientos eclesiales y a las nuevas comunidades o nuevas formas de vida consagrada

Al paso siguiente que analiza la propuesta del magisterio post-conciliar sobre la relación en estudio, centrada en el concepto de Iglesia-comunión, media un análisis de los aportes de cuatro teólogos católicos en diversos contextos teológicos con el objetivo de verificar la evolución del pensamiento eclesial sobre la vinculación entre los elementos estables y los elementos carismáticos en la Iglesia. Esto ha sido desarrollado en nuestro tercer capítulo donde abordamos los trabajos de Küng, Estrada, Kehl y Rodríguez quienes asumen claramente las novedades propuestas por el Concilio Vaticano II. Hemos podido distinguir en nuestra investigación que el desarrollo teológico aporta: a) una fuerte valoración del sacerdocio común que supone considerar a la Iglesia como Pueblo de Dios, donde el ministerio presbiteral y episcopal presentan un carácter de *diakonía*, de servicio a la comunidad de los bautizados; b) una eclesiología fundamentada en un cristocentrismo pneumático, que se abre a la acción carismática y a la presencia viva de los carismas como fenómenos habituales y universales en la Iglesia; c) una valoración positiva tanto de la institución como de los carismas, donde ambos elementos son aportes constructivos que se presentan en la ambivalencia positiva de la encarnación, es decir, son tanto divinos como humanos y absolutamente complementarios.

En nuestro último capítulo abordamos el magisterio eclesial post-conciliar, atravesado por la conciencia profunda de que «la Iglesia es comunión». Hemos podido constatar que si en la primera década post-conciliar la preocupación estaba centrada en el reconocimiento de la autoridad del obispo en la comunión orgánica, luego el acento será puesto en la valoración de la multiplicidad de vocaciones y carismas en una única Iglesia y en la acentuación de la actitud de comunión entre los diversos miembros. Se caracteriza entonces la Iglesia como una comunión orgánica, un cuerpo vivo y operante donde coexisten simultánea y complementariamente diversidad de estados de vida,

ministerios y carismas; de esta manera los elementos carismáticos e institucionales son co-esenciales a la vida, a la renovación y a la santificación de la Iglesia. En este paradigma de Iglesia-comunión es necesario salir de una oposición entre los elementos en estudio para concretar caminos pastorales de comunión en una adecuada relación entre las realidades carismáticas y la realidad ministerial expresada en los obispos de las iglesias locales. Por eso el magisterio post-conciliar ha exhortado a los obispos a salir al encuentro de las realidades carismáticas en un acompañamiento pastoral cercano con el objetivo de que se abran caminos reales de integración de estas nuevas realidades y puedan ser un aporte fecundo a las iglesias particulares; así como a las realidades carismáticas a recorrer caminos de madurez eclesial.

Luego del recorrido realizado nos proponemos ahora presentar las conclusiones a las que hemos arribado al estudiar la relación existente entre las formas estables y estructurales en que la Iglesia expresa su continuidad histórica y las nuevas realidades carismáticas. Para ello primero señalaremos a qué nos referimos con carismas en referencia a la nueva oleada carismática representada por los movimientos y las nuevas comunidades (a); buscaremos dar cuenta de cuál es la expresión que explica mejor la relación en estudio ¿carisma-institución o carisma-ministerio? (b); señalando que la resolución a la tensión entre los carismas y la forma estable del ministerio es considerar a la Iglesia como un cuerpo vivo (c); donde se desarrolle un sano ejercicio del ministerio episcopal y presbiteral en la Iglesia-comunión (d); y los carismas recorran caminos de madurez eclesial (e); concluiremos indicando que la discusión sobre esta relación no sólo es una discusión teórica sino también una cuestión pastoral de índole práctica.

a) Una nueva oleada carismática

La eclesiología pneumatológica del Concilio ha indicado que la Iglesia no se construye solamente a través de los medios instituidos –el ministerio y los sacramentos–, sino también porque el Espíritu Santo derrama dones especiales a los fieles para edificación de todo el cuerpo en la caridad. Se reconoce así que el Espíritu Santo derrama distintos carismas, tanto en los pastores como en el pueblo fiel; se trata de gracias especiales que se distinguen de las gracias concedidas universalmente por medio de los sacramentos y los ministerios.

Así los carismas ofrecen a los fieles capacidades nuevas, que no vienen de las posibilidades humanas, sino de la liberalidad omnipotente de Dios; estas capacidades, obras –operaciones– del

Espíritu Santo, edifican la vida personal del fiel pero no son sólo para el receptor sino que son para la edificación de la comunidad toda, por el servicio que puedan significar para la misión de la Iglesia.

La expresión «carisma» designa también en la teología post-conciliar los dones que suponen la elección de un estado de vida en respuesta a un llamado vocacional y el modo de configurarse las diversas formas de vida. De este modo el estado religioso comienza a distinguirse como un carisma y el modo en que las vocaciones religiosas se insertan en un proyecto evangélico –índole o patrimonio de un Instituto religioso– también. Se comienza a denominar «carisma de fundador» al don recibido por los fundadores para dar vida a nuevas comunidades de vida consagrada en la Iglesia y «carisma» a las cualidades particulares de las distintas familias espirituales surgidas en el seno de la Iglesia.

Surgen oleadas carismáticas que irrumpen con una carga de novedad y movilizan la comunidad eclesial. Estas olas han sido fuente de cambios a lo largo de la historia de la Iglesia y cada una de ellas han afrontado un primer momento de tensión e incomprensión con los elementos permanentes de la Iglesia. Serán estos momentos de tensión los que re-actualicen cada vez la discusión sobre la relación entre el carisma y la institución.

La última de estas irrupciones carismáticas han sido los nuevos movimientos, comunidades y asociaciones. La novedad que presenta esta nueva oleada carismática es el surgimiento de nuevas familias espirituales, que reúnen a miembros de todos los estados de vida, y principalmente conformados por fieles laicos. El «carisma de fundador» es recibido en numerosas oportunidades por fieles laicos que dan origen a esta nueva familia espiritual, el «carisma fundacional» se extiende mayoritariamente entre fieles laicos, y se constituye en ~~un~~ fuerte apoyo, una llamada sugestiva y convincente a vivir en plenitud, con inteligencia y creatividad, la experiencia cristiana".[333]

Con anterioridad, y como fruto de la doctrina de la Iglesia como comunión, los fieles laicos han participado de la espiritualidad propia de variados Institutos religiosos en la Iglesia y han compartido el carisma del Instituto participando más intensamente en su espiritualidad y en la misión del Instituto (Cf. *VC* 54). Sin embargo, lo distintivo de los carismas fundacionales de los nuevos movimientos y comunidades es que los laicos participan de las etapas de gestación y

---

[333] JUAN PABLO II, *Mensaje a Mons. Luigi Giussani, fundador del Movimiento de Comunión y Liberación, con motivo del vigésimo aniversario del reconocimiento pontificio de la Fraternidad de CL*, [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2002 < http://www.vatican.va/holy_father__/john_paul_ii/speeches/2002/february/documents/hf_jp-ii_spe_20020212_messaggio-giussani_sp.html>[consulta: 23 de noviembre de 2013].

nacimiento de estas familias espirituales; es decir, no se suman a compartir un patrimonio desarrollado y madurado desde la vida religiosa y sacerdotal sino que forman parte del desarrollo de una nueva familia espiritual, que incluirá religiosos y presbíteros, pero con un pie de igualdad en la experiencia del surgimiento del nuevo carisma en la Iglesia.[334]

Así como desde San Antonio Abad han surgido proyectos evangélicos que se constituían en Institutos religiosos, en el siglo XX y para su despliegue en el siglo XXI, se constituyen tipos particulares de espiritualidad, de vida y de apostolado que constituyen el patrimonio de los nuevos movimientos y comunidades. Se trata de carismas vocacionales, es decir, que convocan a los cristianos a vivir su fe comprometidamente desde un estilo de vida evangélico que abraza la existencia entera y lo llevan a una donación personal a Dios".[335]

Los carismas se constituyen así como caminos de santificación para todos los fieles sin que la originalidad del nuevo carisma pretenda añadir algo a la riqueza del *depositum fidei*, conservado por la Iglesia con celosa fidelidad".[336] En palabras de un fundador de estas nuevas realidades podemos decir que el carisma es un don del Espíritu para favorecer la personalización de la fe, haciéndola de este modo más persuasiva en la vida de cada uno".[337]

Al ser ésta la última oleada carismática que ha surcado la estructura fundamental y permanente de la Iglesia a través de los tiempos, es normal entonces que sea quien haga surgir nuevamente la discusión sobre la relación adecuada entre la institución y los carismas.

---

[334] También este aspecto aporta una novedad: la integración de un laicado testimonial que identifica su identidad católica con la participación orgánica en un carisma eclesial. Este laicado renovado por el Espíritu no obra sólo o preferentemente en las realidades temporales de la sociedad y la vida sino que se siente corresponsable, más que colaborador, de la tarea evangelizadora de la Iglesia. Se manifiesta con la doble misión de evangelizar a los hombres y de civilizar humanamente al medio ambiente social". PADRE RICARDO, *La coesencialidad de la institución y el carisma en la Iglesia,* Buenos Aires, De La Palabra de Dios, 2013, 1.

[335] M. DELGADO GALINDO, *La primavera de la Iglesia*, 14.

[336] Cf. JUAN PABLO II, Mensaje a Mons. Luigi Giussani". El mismo Gussani indica que el carisma en un factor que facilita existencialmente la pertenencia a Cristo e introduce en la totalidad del dogma, ya que el carisma es la modalidad con que el Espíritu de Cristo hace que percibamos su Presencia excepcional, el modo en que nos da el poder de adherirnos a ella con afecto y sencillez; es viviendo el carisma como se ilumina el contenido objetivo del dogma". Cf. L. GIUSSANI; S. ALBERTO; J. PRADES, *Crear huellas en la historia del mundo,* Madrid, Encuentro, 1999, 102. Citado en: EJERCICIOS DE LA FRATERNIDAD DE COMUNIÓN Y LIBERACIÓN, ¿Quién nos separará del Amor de Cristo?- Rímini 2013", Suplemento *Huellas-Litterae Communionis* 6 (2013) 38.

[337] Señala también Giussani que el carisma representa precisamente la modalidad de tiempo y espacio, carácter y temperamento, psicológica, afectiva e intelectual, con la que el Señor acontece para mí e, igualmente, también para otros". Cf. Ibid.

b) ¿Carisma-institución o carisma-ministerio? ¿Cuál es la expresión que explica mejor la relación?

¿Cuál es el término más adecuado para designar el elemento permanente en la estructura fundamental de la Iglesia? La respuesta no es unívoca.

Afirmamos que la expresión que explica mejor la relación es carisma-ministerio, aunque algunos elementos, quizá menores o laterales, también puedan explicarse desde la relación carisma-institución.

Carisma-ministerio es la expresión más adecuada para explicar la relación en estudio ya que el ministerio ordenado ha recibido el encargo de ocuparse de gobernar y conservar en la Iglesia la identidad original; conformando un cuerpo orgánico, unido y coherente; estable en el tiempo y con capacidad de sostenerse en medio de condiciones cambiantes; capaz de crecer en número de miembros dispersos en las culturas y en las geografías sin perder la identidad que le dio origen. La misma Iglesia en su desarrollo histórico ha destinado ciertos creyentes al servicio de la propia comunidad con la misión de sustentarla en su desarrollo histórico y en la misión recibida en sus orígenes; de este modo el ministerio ordenado se constituye como autoridad y como vínculo de comunión o jerárquico en la Iglesia. Estos servicios institucionalizados son el ministerio sacramental en sus diversos grados y se expresan en una organización territorial, la parroquia y la diócesis.

En este paradigma de Iglesia Pueblo de Dios, puesto que la Iglesia es comunión, los ministerios ordenados se sostienen en una estructura comunional donde el ministerio es una real y profunda *diakonía*, que posee los carismas necesarios para ejercer las funciones de magisterio, santificación y gobierno. De este modo al ministerio episcopal compete el servicio de discernir y cuidar la vida de los carismas, de ahí que sea una competencia de la autoridad pastoral el reconocimiento de la autenticidad de los carismas. Sobre los obispos se asienta la autoridad para ejercer el don del discernimiento, para asumir aquello novedoso que viene de Dios.

Con una perspectiva histórica, tanto el Card. Ratzinger como Juan Antonio Estrada, han señalado que ante el surgimiento de diversos movimientos carismáticos de reforma y la concomitante reacción de los obispos han existido instancias de integración positivas y situaciones que condujeron a divisiones. Esto es también un elemento que nos permite afirmar que la expresión que mejor explica la relación en estudio es «ministerio».

Por último, otro componente que fundamenta esta afirmación son las recomendaciones realizadas insistentemente por los Pontífices sobre la necesidad de una adecuada relación entre las distintas realidades asociativas de fieles (tanto los institutos religiosos, las nuevas comunidades, como los movimientos) y el ministerio de los obispos locales. Estas exhortaciones a sostener un diálogo paciente que permita comprender adecuadamente la novedad de la irrupción carismática y superar prejuicios, resistencias y tensiones dirigidas a los obispos nos vuelven a indicar que la díada «carisma-ministerio» es la que mejor explica la relación existente entre las formas estables y estructurales en que la Iglesia expresa su continuidad histórica y las nuevas realidades carismáticas.
Sin embargo, el concepto «institución» cuando indica un proceso de esclerotización, de fijación en estructuras conquistadas y de resistencia al cambio, puede explicar algunos de los fenómenos laterales de tensión en la necesidad de asumir en la comunidad eclesial lo disruptivo que aporta una nueva oleada carismática. Cuando los carismas realizan un aporte de novedad en el modo de vivir la fe y de anunciarla se producen tensiones que no provienen sólo del modo de ejercer el carisma del discernimiento por parte del ministerio episcopal. Provienen más bien de la resistencia burocrática y obstaculizadora al cambio o de la horizontalización de la participación de los fieles en la vida de la comunidad eclesial.[338]

c) La Iglesia, un cuerpo vivo

¿Cuál es entonces el modo correcto de referirse a la relación entre los elementos estables en la Iglesia y los elementos carismáticos?
Adherimos a la propuesta del Card. Ratzinger al señalar que no es posible analizar esta relación desde una dialéctica de los principios, dado que la contraposición de estos elementos no corresponde con la realidad de la Iglesia, que no es un conflicto de intereses entre elementos

---

[338] ―Por otro lado, es posible que ocurran tensiones con las Iglesias locales a causa de su conformismo con el mundo, de modo que las nuevas realidades, con su vivacidad, perturban la tranquila tibieza de algunas comunidades locales" J. CLEMENS, ―Movimientos eclesiales y ministerio petrino", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos*, 90.
―Las nuevas realidades eclesiales le recuerdan a la Iglesia la novedad del Evangelio y la llaman a una vida auténticamente cristiana. La propuesta de radicalismo evangélico, vivida en pequeñas comunidades, arrastra con su fuerza de atracción a las comunidades cristianas tradicionales, ayudándoles a salir del desánimo. D. REY, ―Acogida de los movimientos y de las nuevas comunidades en las Iglesias particulares", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* 108.

disímiles sino que es una comunión orgánica, un cuerpo vivo donde todos los órganos que la componen funcionan en pos del bien del organismo total.

A la necesidad de indicar que tanto el elemento jerárquico como el elemento carismático son indispensables en la Iglesia, responde el Papa Juan Pablo II utilizando la categoría de «co-esencialidad», indicando de esta manera que ambos elementos son parte constitutiva del cuerpo eclesial. De este modo se niegan también las afirmaciones que plantean la existencia de una Iglesia de modelo institucional y una Iglesia de modelo carismático, donde el modelo carismático sería más acorde a la Iglesia primigenia al que hay que aspirar en el presente. Frente a planteos que califican de inútiles los elementos institucionales afirmamos la necesidad de los elementos institucionales en la vida y en el desarrollo de la fe de la comunidad eclesial. Será la acción del Espíritu Santo, manifestada también en las formas jurídicas e institucionales estables, la que permita que la comunidad se identifique continuamente con el mensaje evangélico en una unidad testimonial de la acción redentora de Jesús en la Iglesia; se trata, en definitiva, de aceptar que el Espíritu Santo se auto-comunica utilizando como recurso la «cooperación» humana personal y libre en los carismas personales como comunitaria y organizada establemente a lo largo del tiempo en las instituciones de la comunidad eclesial.

Ambos elementos son fuente de vida para la Iglesia, ambos son aportes constructivos, y no destructivos, ambos se presentan en la ambivalencia positiva de la encarnación, son tanto divinos como humanos y absolutamente complementarios. Así la institución necesita del carisma para evitar la esclerotización y responder a las necesidades actuales y el carisma necesita de la institución para pervivir y conservar aquellos elementos que le son fundamentales, fuente de su identidad.

En uno y otro elemento existen extremos o unilateralismos que son criticables. En el elemento estable de la Iglesia pueden ser defectos graves la excesiva burocratización y el marcado centralismo, en el elemento carismático lo pueden ser las absolutizaciones del propio modo de vivir la fe; debido a ello ambos elementos necesitan un discernimiento que permita evaluar si funcionan al servicio de la comunidad y con vistas a la edificación del reinado de Dios en este mundo, o si por el contrario se convierten en elementos que lo dificultan e impiden.

Concluyendo afirmamos que para pensar la adecuada relación entre los elementos permanentes y los elementos carismáticos debemos aceptar que ambos elementos son parte integrante de la Iglesia como estructura viva, como un todo orgánico donde existe una diversidad en la unidad. Cuando existe diversidad existen conflictos, necesidad de encontrar la concordia y el entendimiento, en

definitiva, existe vida. Buscar una uniformidad tranquilizadora supone aceptar lentamente el agotamiento, el hastío, y, en última instancia, la muerte.

La imagen que puede iluminarnos en esta comprensión es la utilizada en la 1º Carta de Pedro donde se denomina a los cristianos, y en el conjunto de los cristianos a la Iglesia, como ¬piedras vivas".[339] Metafóricamente podríamos decir que la comunidad eclesial está llamada a ser una «piedra viva», una piedra firme, estable en el tiempo, pero viva, abierta al Espíritu Santo y a su novedad. Se trata de adquirir una solidez y una firmeza que da el desarrollo de los elementos permanentes que permiten la continuidad a través del tiempo y las circunstancias pero que no detiene la vida y la novedad que llega del mismo Dios, sino que más bien hace de lo sólido posibilidad de vida y de renovación.

Este será el punto donde debemos profundizar en una nueva y futura etapa de nuestra investigación. Consideramos que esta tesis de licencia nos ofrece un adecuado estado de la cuestión sobre la relación en estudio, el cual es necesario completar con una propuesta de una eclesiología pneumatológica que señale la organicidad de la Iglesia-comunión fundada en el actuar permanente del Espíritu Santo. Un punto de partida será entonces un profundo estudio del trabajo del P. Yves Marie-Joseph Congar.[340]

---

[339] La exégesis se ha interesado particularmente por la transferencia y ampliación de la categoría bíblica de «sacerdocio» a la Iglesia y a cada uno de los creyentes. En 1 P 2,5 se señala a los creyentes como «piedras vivas» unidas a Cristo para un «sacerdocio santo», expresión con que se ha buscado fundamentar el sacerdocio común de los fieles desde el texto bíblico. La palabra «sacerdocio» se utiliza en 2,5 y en 2,9 retomando la expresión de Ex 19, 6: ¬Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa"; para ello el autor toma la traducción de los Setenta y utiliza para decir «sacerdocio» el singular *hiératuma* que designa a personas no consideradas singularmente sino colectivamente en orden a una función específica. Es en este sentido en que se ha utilizado el término en 1 P, para designar un grupo de personas que ejercen la función sacerdotal, pero no es una acepción única: puede designar al grupo que ejerce el sacerdocio o al funcionamiento del sacerdocio. Para Brox el hablar de ¬sacerdocio" en el contexto de 1 P debe entenderse como la utilización de imágenes metafóricas, plásticas y expresivas, sobre la condición del creyente unido a Cristo. La carta no hace referencia para él a cualidades, funciones o esferas sacerdotales en sentido literal, sino a la elección y santidad de los creyentes, reforzadas o completadas en el contraste con los que no creen. Cf. N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Salamanca, Sígueme, 1994, 142.

[340] Nos ha sido iluminador en este sentido la lectura del trabajo de Rémi CHÉNO, *L'Esprit-Saint et l'Église.* El autor tiene como objetivo desarrollar una teología propia sobre la institución, que no se justifica solamente en su funcionalidad sino en que es una obra del Espíritu Santo, una obra de la gracia de Dios y por tanto exige un tratamiento teológico. Así desarrolla el misterio de la Iglesia desde un enfoque pneumatológico y por ello su tesis doctoral se titula: «Institucionalidad y pneumatología. Hacia la superación de los antagonismos eclesiológicos». Para desarrollar este objetivo hecha mano de marcos epistemológicos que no son muy habituales en la eclesiología como la teoría de la institución de Maurice Hauriou y la teoría cibernética de sistemas de Anthony Wilden. Se propone utilizar estos marcos teóricos novedosos en la eclesiología para superar los antagonismos entre institución y evento, entre Iglesia visible e Iglesia invisible, entre estructuras e individuos.

d) Un sano ejercicio del ministerio episcopal y presbiteral en la Iglesia-comunión

Queda en evidencia en el desarrollo de nuestra investigación, que cumple un rol fundamental en la tarea de una adecuada relación entre los elementos estables y permanentes de la Iglesia y los nuevos elementos carismáticos, el servicio ministerial de los obispos y de los presbíteros que colaboran en la misión episcopal.

Por eso sostenemos que es necesario un saludable ejercicio del discernimiento y acogida de los carismas para que se dé una adecuada relación entre los carismas y el ministerio, entre los carismas y la institución. Si la salud es el ―estado en que el ser orgánico ejerce normalmente todas sus funciones"[341] un comportamiento normal, por ende saludable, del ministerio episcopal supone el acompañamiento pastoral caritativo de los carismas que irrumpen en la Iglesia. ¿Cuál sería un síntoma de falta de salud? Por ejemplo, cuando los pastores ejerzan arbitraria o personalísticamente la tarea de descubrir y probarlo todo.[342]

Señala Ghirlanda que tanto al Romano Pontífice y el Colegio Episcopal, a nivel universal, los obispos, a nivel particular, y los presbíteros, al nivel local, les compete el servicio de mantener la unidad en la multiplicidad de los carismas y las funciones del cuerpo orgánico de la Iglesia, respetando y fomentando los caracteres específicos de cada carisma y su funciones a nivel de la Iglesia universal o local.[343]

Así, como han señalado tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI, les compete a los obispos salir al encuentro de los movimientos y de las nuevas comunidades con caridad, en un impulso que les permita conocer adecuadamente su realidad, sin impresiones superficiales o juicios restrictivos. Se trata en muchos casos de no reducir la tarea episcopal ―a una especie de compromiso administrativo",[344] sino de despertar un acompañamiento pastoral cercano, paternal, cordial y sabio por parte de los obispos a los movimientos; con el objetivo de que se abran caminos reales de integración de estas nuevas realidades y puedan ser un aporte generoso, fecundo, también ordenado, a las iglesias particulares; sin olvidar por eso la necesidad del discernimiento apostólico para su reconocimiento

---

[341] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ―Salud", en: *Diccionario de la Lengua Española,* [en línea] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid, 2001[22] <http://www.rae.es>[consulta: 16 de noviembre de 2013].

[342] Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, ―Los carismas según el Concilio Vaticano II. Visión católica", 413.

[343] G. GHIRLANDA, "Los movimientos en la comunidad eclesial y su justa autonomía", *Los Laicos hoy*, 1989-1990, 48.

[344] S. RYLKO, ―Prefacio", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos*, 11.

Este servicio de los obispos en la integración de las nuevas realidades carismáticas se expresan en acciones tales como conocer, compartir, acoger, acompañar desde una actitud humilde y caritativa para obedecer a la voluntad de Dios, que se manifiesta de modo sorprendente, y así saber orientar coordinando un camino de integración de los nuevos carismas sin intentar uniformarlos ni encasillarlos. Especialmente se debe cuidar de realizar una integración que evite la tentación de la uniformidad de los planes pastorales, que en muchas ocasiones, son ocasión de ahogar la acción del Espíritu. En este servicio de los obispos se incluye una responsabilidad pastoral de la dinámica evangelizadora universal de la Iglesia, que desarrollan en comunión y colaboración con el ministerio del sucesor de Pedro.

También a nivel de la pastoral de las parroquias se debe realizar una tarea de integración de las nuevas realidades eclesiales –movimientos, asociaciones o comunidades-, donde el párroco como moderador y dinamizador de la comunión tiene un rol fundamental.[345] Los presbíteros, a quienes el obispo encarga una parte de la Iglesia local, comparten el servicio de acogida de aquel y deben buscar que las parroquias donde llevan adelante su servicio sea una convergencia de vocaciones y carismas; para ello ejercen su ministerio acompañando, promoviendo y haciendo crecer para beneficio de la comunidad parroquial las vocaciones y carismas sembrados por el Espíritu Santo.[346]

e) Madurez eclesial de los carismas

¿Queda toda la responsabilidad de una adecuada relación entre los elementos permanentes de la Iglesia y los nuevos carismas sólo sobre la espalda del ministerio episcopal y sus colaboradores? ¿Cuál es la responsabilidad que compete a los carismas en su desarrollo y crecimiento?

Nuevamente podemos tomar como modelo lo expresado por los últimos Papas al reflexionar sobre la irrupción que ha significado la nueva oleada carismática en la Iglesia producida por los nuevos movimientos y comunidades.

Los carismas deben recorrer caminos de madurez, y específicamente de madurez eclesial, para que así puedan ofrecer a la Iglesia ―frutos «maduros» de comunión y de compromiso".[347] Esta madurez

---

[345] Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, ―Un párroco renovado para una parroquia evangelizadora", *Vida Nueva* 13 (2013) 26-27.

[346] Cf. C. HEREDIA, ―La parroquia, convergencia de vocaciones y carismas", en: J. BONET ALCÓN (ed.), *Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial*, Buenos Aires, Educa, 1998, 68.

[347] JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II durante el Encuentro con los Movimientos Eclesiales*.

eclesial, propuesta especialmente por Juan Pablo II, supone que cada nueva realidad carismática se someta al discernimiento de la autoridad eclesiástica competente, acepte con generosidad y humildad los criterios de eclesialidad (*ChL* 30) e inserte sus experiencias en las iglesias locales y en las parroquias, permaneciendo siempre en comunión con los pastores y atentos a sus indicaciones.[348]

Es tarea de los movimientos dejarse educar por el Espíritu Santo y por el discernimiento de la autoridad en la Iglesia, sin absolutizar la propia experiencia, aun cuando en ella hayan encontrado la fe y la transmitan.

f) Carisma-ministerio: una discusión teórica y una cuestión pastoral

Hemos señalado en nuestra investigación que el mismo Card. Ratzinger planteaba que las mayores dificultades no se encuentran en el plano especulativo de la cuestión eclesiológica sino más bien en un plano de concreciones pastorales que no hay que elevar en demasía al plano teórico.

Si se tratara entonces de una cuestión pastoral, de índole práctica, es un aporte la intervención del carmelita Camilo Maccise en el sínodo del año 2001, al presentar el aspecto institucional y el aspecto carismático como inseparables y necesarios, donde los carismas son tanto los ministerios institucionales como los no-institucionales. En esta mirada le compete a la dirección apostólica una coordinación de los carismas que no excluye el contraste y las tensiones por lo que es necesario vivir una espiritualidad de las tensiones y de los conflictos que contiene una sabiduría dialogal desdramatizadora que permite asumir las divergencias sin amargura, con una esperanza activa y un sano sentido del humor.[349]

Ciertamente hemos podido comprobar que si bien se debe seguir profundizando en la comprensión teológica de la Iglesia como comunión de elementos permanentes y estables (ministerio) y elementos novedosos frutos del Espíritu Santo (carismas), que obligan a un cambio de mentalidad y de renovación de estructuras (institución), también se presentan dificultades en el desenvolvimiento

---

[348] Cf. Ibid.

[349] Cf. C. MACCISE, *Intervención del Prepósito General de la Orden de los Carmelitas Descalzos, en la Segunda Congregación General del lunes 1 de octubre de 2001 del X Sínodo de los Obispos sobre el tema «El Obispo servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo»* [en línea], *Synodus Episcoporum Bollettino della Commissione per l'informazione*, <http://press.catholica.va/news_services/press/sinodo/_documents/bollettino_20_x-ordinaria-2001/ xx_ plurilingue/b05_xx.html> [Consulta: 25/06/2012].

práctico a nivel de las vinculaciones entre los actores que integran estos elementos en la Iglesia. Consideramos que este trabajo puede complementarse con una investigación pastoral donde se reconozcan las dificultades prácticas que reconocen los obispos, los presbíteros, los miembros de las Iglesias locales y los miembros de realidades carismáticas en sus actividades pastorales. Así sería posible reconocer las dificultades que corresponden a una falta de claridad eclesiológica sobre la relación en estudio, de las dificultades operativas y prácticas para asumir los contrastes, los conflictos y las tensiones que supone vivir en una Iglesia-comunión pluriforme en carismas y vocaciones.

Bibliografía

1. *Documentos y textos magisteriales*

ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Cittá del Vaticano, 1970-1999.

BENEDICTO XVI, *Homilía en el Encuentro con los movimientos y nuevas comunidades eclesiales* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2006 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060603_veglia-pentecoste_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en el II Congreso mundial de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades el 22 de mayo de 2006,* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2006 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2006/documents/hf_ben-xvi_mes_20060522_ecclesial-movements_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al Segundo Grupo de Obispos de Alemania en visita "ad limina"* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2006 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_en-xvi_spe_20061118_ad-limina-germany-ii_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Fraternidad de Comunión y Liberación en el XXV aniversario de su reconocimiento pontificio el sábado 24 de marzo de 2007,* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2007 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comunione-liberazione_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a un Seminario para Obispos organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2008 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080517_vescovi-seminario_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a un Grupo de Obispos amigos del Movimiento de los Focolares y a otro de amigos de la Comunidad de San Egidio* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2008 <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070208_focolari_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el encuentro con los obispos de Portugal el 13 de mayo de 2010*, [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2010, <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-vi_spe_20100513_vescovi-portogallo_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 1964, en: *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993.

———, Decreto *Ad Gentes*, 1965, en: *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993.

———, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 1965, en: *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993.

———, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 1965, en: *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC, 1993.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento de Aparecida*, Buenos Aires, Oficina del Libro CEA, 2007.

FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium,* 24 de noviembre de 2013 [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013 <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.html>[consulta: 01 de diciembre de 2013].

JUAN PABLO II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los sacerdotes de Comunión y Liberación* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1985 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/september/documents/hf_jp-ii_spe_19850912_sacerdoti-comunione-liberazione_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, 18 de mayo de 1986, *AAS* 78 (1986) 809-900.

———, *Discorso di Giovanni Paolo II ai Movimenti Ecclesiali riuniti per il II Colloquio Internazionale* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/march/documents/hf_jp-ii_spe_19870302_movimenti-ecclesiali_it.html> [consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Audiencia General del miércoles 5 de agosto de 1988* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_05081998_sp.html> [consulta: 23 de abril de 2013].

———, Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici,* 30 de diciembre de 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521.

———, Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Dabo Vobis,* 25 de marzo de 1992, *AAS* 84 (1992) 658-804.

———, *Audiencia General del miércoles 24 de junio de 1992* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1992/ documents/hf_jp-ii_aud_19920624_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 10 de noviembre de 1994, *AAS* 87 (1995) 5-41.

———, Exhortación Apostólica post-sinodal *Vita Consecrata,* 25 de marzo de 1996, *AAS* 88 (1996) 377-487.

———, *Omelia di sua Santità Giovanni Paolo II nella Veglia di Pentecoste* [en línea], Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1996/documents/hf_jp-ii_hom_19960525_pentecost-vigil_it.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II durante el Encuentro con los Movimientos Eclesiales* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1998 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980530_riflessioni_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Homilía de la Misa de Pentecostés de 1998* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1998 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_31051998_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Mensaje del Papa Juan Pablo II a los participantes en el Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1998 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980527_movimenti_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, "Mensaje a los participantes en el seminario", en: Pontificio Consejo para los Laicos, *Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los obispos*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2000.

———, *Mensaje del Papa Juan Pablo II al Cardenal James Francis Stafford con ocasión de un Congreso teológico-pastoral sobre el tema "Los movimientos eclesiales para la nueva evangelización"* [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2001 <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010627_stafford_sp.html>[consulta: 23 de abril de 2013].

———, *Mensaje del Papa Juan Pablo II a Mons. Luigi Giussani, fundador del Movimiento de Comunión y Liberación, con motivo del vigésimo aniversario del reconocimiento pontificio de la Fraternidad de CL*, [en línea], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2002 < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/february/documents/hf_jp-ii_spe_20020212_messaggio-giussani_sp.html>[consulta: 23 de noviembre de 2013].

———, Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Gregis*, 16 de octubre de 2003, AAS 96 (2004) 825-924.

MACCISE, Camilo, *Intervención del Prepósito General de la Orden de los Carmelitas Descalzos, en la Segunda Congregación General del lunes 1 de octubre de 2001 del X Sínodo de los Obispos sobre el tema «El Obispo servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo»* [en línea], *Synodus Episcoporum Bollettino della Commissione per l'informazione*, <http://press.catholica.va/news_services/press/sinodo/ documents /bollettino_20_x-ordinaria-2001/ xx_ plurilingue/b05_xx.html> [Consulta: 25/06/2012].

PABLO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964, *AAS* 56 (1964) 609-659.

———, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, T I-X, 1968-1978.

———, Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio*, 29 de junio de 1971, *AAS* 63 (1971) 497-526.

———, Exhortación Apostólica *Paterna cum benevolentia*, 8 de diciembre de 1974, *AAS* 67 (1975) 5-23.

———, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, *AAS* 68 (1976) 5-76.

———, *Insegnamenti di Paolo VI*, Ciudad del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, T I-XVI, 1963-1978.

PÍO XII, Encíclica *Mystici Corporis Christi, AAS* 35 (1943) 193-248.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES – SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Mutuae Relationes. Criterios pastorales sobre relaciones entre Obispos y Religiosos en la Iglesia,* 14 de mayo de 1978, *AAS* 70 (1978) 473-506.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, *Elementos esenciales de la doctrina de la iglesia sobre la vida religiosa,* 1983, [en línea], <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccscrlife/documents/rc_con_ccscrlife_doc_31051983_magisterium-on-religious-life_sp.html> [Consulta: 02/06/13].

2. *Obras monográficas*

ANTÓN GÓMEZ, Ángel, *El misterio de la Iglesia: evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II: De la apologética de la Iglesia - sociedad a la teología de la Iglesia - misterio en el Vaticano II y en el postconcilio*, Madrid, BAC, 1987.

ARNAU-GARCIA, Ramón, *Orden y ministerios*, Madrid, BAC, 1995.

BATTAGLIA, Roberto Damiano, *La Chiesa evento di comunione: la riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*, Siena, Cantagalli, 2013.

BOFF, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1984[2].

CHÉNO, Rémi, *L'Esprit-Saint et l'Église: institutionnalité et pneumatologie: vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 2010.

CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Sacerdocio y laicado*, Barcelona, Estela, 1969

———, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1976.

———, *El Espíritu Santo,* Barcelona, Herder, 1991[2].

DANIÉLOU, Jean, *Mensaje evangélico y cultura helenística siglos II y III*, Madrid, Cristiandad, 2002.

DE PAOLIS, Velasio, *La vida consagrada en la Iglesia,* Madrid, BAC, 2011.

DELGADO GALINDO, Miguel, *La primavera de la Iglesia. Movimientos eclesiales, fieles laicos y nueva evangelización,* Buenos Aires, De la Palabra de Dios, 2013.

DULLES, Avery, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio, *La Iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984.

———, *La identidad de los laicos, ensayo de eclesiología*, Madrid, Paulinas, 1990.

———, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Concilio Vaticano II*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.

FAVALE, Agostino, *El ministerio presbiteral: aspectos doctrinales, pastorales y espirituales*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989.

FORTE, Bruno, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Salamanca, Sígueme, 1992.

GONZÁLEZ MUÑANA, Manuel, *Nuevos movimientos eclesiales,* Madrid, San Pablo, 2001.

GRESHAKE, Gisbert, *Ser sacerdote hoy,* Salamanca, Sígueme, 2003.

HASENHÜTTL, Gotthold, *Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche,* Freiburg, Herder, 1969.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies I (Adversus haereses I)*, Sources Chretiennes 263-264, 1979.

———, *Contre les Hérésies II (Adversus haereses II)*, Sources Chretiennes 293-294, 1982.

———, *Contre les Hérésies III (Adversus haereses III)*, Sources Chretiennes 210-211, 1974.

———, *Contre les Hérésies IV (Adversus haereses IV)*, Sources Chretiennes100-101, 1965.

———, *Contre les Hérésies V (Adversus haereses V)*, Sources Chretiennes 152-153, 1969.

KASPER, Walter, *Teología e Iglesia,* Barcelona, Herder, 1989.

———, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander, Sal Terrae, 2013.

KEHL, Medard, *Kirche als Institution: zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie,* Frankfurt, Frankfurter Theologische Studien, 1976.

———, ―Kirche als Institution", en: KERN, Walter; POTTMEYER, Hermann Josef; SECKLER, Max, *Handbuch der Fundamental-Theologie,* Freiburg, Herder, 1986, III, 176-197.

———, *La iglesia: eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996.

KÜNG, Hans, E*structuras de la Iglesia,* Barcelona, Estela, 1965.

———, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1984[5].

MILANESI, Giancarlo; BAJZEK, Joze, *Sociología de la religión*, Madrid, CCS, 1993.

ORBE, Antonio, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y Comentario del Libro IV del "Adversus haereses"*, Madrid, BAC, 1996.

PARODI, Virginia, *El vínculo con el fundador,* Florencio Varela, Schoenstatt Nazaret, 2011.

PHILIPS, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II: Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium"*, Barcelona, Herder, T.I: 1968, T.II: 1969.

PIÉ I NINOT, Salvador, *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2007.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *La belleza de ser cristiano. Los movimientos en la Iglesia,* Actas del II Congreso mundial de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades (Rocca di Papa, 30 mayo-2 junio 2006) y textos del encuentro con el Santo Padre Benedicto XVI la Vigilia di Pentecostés (Roma, 3 junio), Librería Editrice Vaticana, 2007.

———, *Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los obispos, Seminario de estudio*, 16-18 de junio de 1999, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2000.

———, *I movimenti nella Chiesa, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, (*Roma, 27 al 29 de mayo de 1998), Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1999.

———, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2011.

RAHNER, Karl, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963.

RATZINGER, Joseph, "La eclesiología de la Constitución *Lumen Gentium*", en: RATZINGER, Joseph, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión,* Madrid, Cristiandad, 2004, 129-157.

———, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid, San Pablo, 2005.

REY GARCÍA PAREDES, José Cristo, *Teología de la Vida Religiosa,* Madrid, BAC, 2000.

RIGAL, Jean, *Descubrir la Iglesia: iniciación a la eclesiología,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001.

RODRÍGUEZ, Pedro, *El Opus Dei en la Iglesia,* Madrid, Rialp, 1994[4].

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1993[2].

SILANES SANZ, Nereo, *Los carismas en la Iglesia,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1976.

TILLARD, Jean Marie Roger, *Iglesia de Iglesias: eclesiología de comunión,* Salamanca, Sígueme, 1991.

———, *Carne de la Iglesia, Carne de Cristo,* Salamanca, Sígueme, 1994.

———, *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, Sígueme, 1999.

VANHOYE, Albert, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011.

———, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1992[2].

3. Artículos y contribuciones

BAHÍLLO RUIZ, Teodoro, ―Las relaciones entre obispos y religiosos en la iglesia: realidad y perspectivas a los XXX años del *Mutuae Relationes", Estudios eclesiásticos* 83 (2008) 547-573.

BLÁZQUEZ, Ricardo, ―Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la misión de la iglesia", *Ius Canonicum* 84 (2002) 469-490.

BOSCH NAVARRO, Juan, ―Rodríguez, Pedro" en: BOSCH NAVARRO, Juan, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 810-814.

———, ―Estrada, Juan Antonio" en: BOSCH NAVARRO, Juan, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 341-346.

BURGALASSI, Silvano, ―Carisma (aspetto sociológico)", en: PELLICCIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo (dirs.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, 298-299.

CIARDI, Fabio, *El carisma de los Fundadores y Fundadoras, como "Palabra de Vida", se conserva siempre incontaminado, profético y actual*, [en línea], Èulogos, 2007, <http://www.intratext.com>[consulta: 03 de mayo de 2013].

CLEMENS, Joseph –Movimientos eclesiales y ministerio petrino”, en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 73-96.

CODA, Piero, –Los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades en la misión de la Iglesia: colocación teológica, perspectivas pastorales y misioneras”, en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 33-47.

CONGAR, Yves Marie-Joseph, –Bulletin d`ecclésiologie. *L´Eglise* de Hans Küng”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 4 (1969) 693-706.

CONZELMANN, Hans; ZIMMERLI, Walther, "χάρισ / χάρισμα" en: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament,* IX, Michigan, Eerdmans*,* 1974, 402-406.

DEL ALBA RÍO, Javier Augusto, –Acompañamiento pastoral de los movimientos y nuevas comunidades” en: *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 123-130.

DUQUOC, Christian, –El carisma, manifestación del carácter imprevisible de la gracia”, *Concilium* 129 (1977) 376-386.

DUSSEL, Enrique, –Diferenciación de los carismas”, *Concilium* 129 (1977) 324-344.

EISENSTADT, Samuel N., –El carisma, la creación de instituciones y la transformación social”, *Revista de estudios políticos* 187 (1973) 65-112.

EJERCICIOS DE LA FRATERNIDAD DE COMUNIÓN Y LIBERACIÓN, –¿Quién nos separará del Amor de Cristo?- Rímini 2013”, Suplemento *Huellas-Litterae Communionis* 6 (2013).

ESSER, Hans Helmut, "Carisma", en: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans, (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Edición preparada por M. SALA; A. HERRERA, Salamanca, Sígueme, 1998, I, 236-245.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio, –Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII”, *Estudios eclesiásticos* 54 (1979) 171-200.

———, –La configuración monárquica del primado papal”, *Estudios eclesiásticos* 59 (1984) 53-83.

———, –El episcopado en el Alto Medioevo (siglos VI-X): Anotaciones históricas”, *Estudios eclesiásticos* 62 (1987) 27-47.

———, ―El elemento carismático de la Iglesia en la eclesiología de Karl Barth", *Estudios eclesiásticos* 63 (1988) 165-188.

———, ―Jerarquía", en: FLORISTÁN SAMANES, Casiano; TAMAYO, Juan José (dirs.), C*onceptos Fundamentales del Cristianismo,* Madrid, Trotta, 1993, 632-642.

———, ―Carisma e institución", en: TAMAYO, Juan José (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología,* Madrid, Trotta, 2005, 119-127.

FERNÁNDEZ, Pedro, ―Teología de los carismas", *Ciencia Tomista* 343 (1978) 177-223.

FERRATER MORA, José, ―Estructura", en: FERRATER MORA, José*, Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1981[3], II, 1041-1046.

FLORISTÁN SAMANES, Casiano, ―Instituciones", en: FLORISTÁN SAMANES, Casiano (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral,* Madrid, San Pablo, 2002, 707-714.

GHIRLANDA, GIANFRANCO, "Los movimientos en la comunidad eclesial y su justa autonomía", *Los Laicos hoy*, 1989-1990, 44-67.

GONZÁLEZ RUIZ, José María, ―Carisma", en: FLORISTÁN SAMANES, Casiano; TAMAYO, Juan José (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, 91-99.

———, ―Carisma", en: FLORISTÁN SAMANES, Casiano (ed.), *Nuevo diccionario de pastoral*, Madrid, San Pablo, 2002, 102-108.

GUTIÉRREZ, Luis, ―Estructura", en: APARICIO RODRÍGUEZ, Ángel; CANALS CASAS, José María (dirs.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada,* Madrid, Claretianas, 1992, 602-608.

HEREDIA, Carlos ―La parroquia, convergencia de vocaciones y carismas", en: J. BONET ALCÓN (ed.), *Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial*, Buenos Aires, Educa, 1998, 67-87.

KAMLAH, Ehrhard. ―Espíritu", en: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans, (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Edición preparada por M. SALA, A. HERRERA, Salamanca, Sígueme, 1998, II, 136-146.

KOMONCHAK, Joseph A., "Hacia una eclesiología de comunión" en: ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, T IV, Salamanca, Sígueme-Leuven: Peeters, 2008, 17-98.

KÜNG, Hans, ―La estructura carismática de la Iglesia", *Concilium* 4 (1965) 43-59.

LAURENTIN, Rene, ―Los carismas: precisiones terminológicas", *Concilium* 129 (1977) 281-291.

LEGORRETA, José de J., ―Teología del laicado y reforma de la Iglesia: la eclesiología de Juan A. Estrada", *Revista Iberoamericana de Teología* 4 (2007) 31-54.

LEIDI, Leonello ―Nuevos carismas: dimensión histórico-jurídica", *Unidad y carismas* 90 (2014) 13-18.

MADRIGAL TERRAZAS, Santiago, ―Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales", en: RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, Fernando (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2006, 41-64.

MERKT, Andreas, ―Ministerio de la Tradición y Carisma de la Verdad", *Communio Argentina* 1 (2012) 22-40.

NAVARRO, Luis, ―The New Ecclesial Movements in the Magisterium of Benedict XVI", *Philippine Canonical Forum* 12 (2010) 131-145.

O´DONNELL, Christopher; PIÉ-NINOT, Salvador, "Carisma", en: O´DONNELL, Christopher; PIÉ-NINOT, Salvador, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, 129-135.

———, "Institución", en: O´DONNELL, Christopher; PIÉ-NINOT, Salvador, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, 568 – 570.

O'CONNOR, Edward ―Charisme et institution", *Nouvelle revue théologique* 96/1 (1974) 3-19.

PADRE RICARDO, *La coesencialidad de la institución y el carisma en la Iglesia,* Buenos Aires, De La Palabra de Dios, 2013.

PELLITERO, Ramiro ―Carisma", en: OTADUY, Javier; VIANA, Antonio; SEDANO, Joaquín (dirs.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona, Thomson Reuters Aranzadi, 2012, I, 873-877.

———, ―El Espíritu Santo y la misión de los cristianos: los carismas, unidad y diversidad", en: RODRÍGUEZ, Pedro; VILLAR SALDAÑA, José Ramón; PELLITERO, Ramiro (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia: XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra,* Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 505-540.

———, ―Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia", en: VILLAR SALDAÑA, José Ramón (ed.), «*Communio et sacramentum» En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, 535-551.

POLANCO, Rodrigo, "«La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios» (*Adv. haer.* III, 24, 1). Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon", *Teología y Vida* 2-3 (2007) 189-205.

SAN JOSÉ PRISCO, José, "Un párroco renovado para una parroquia evangelizadora", *Vida Nueva* 13 (2013) 26-27.

PUNZI NICOLÓ, Angela María, "Institución", en: OTADUY, Javier; VIANA, Antonio; SEDANO, Joaquín (dirs.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona, Thomson Reuters Aranzadi, 2012 IV, 633-635.

RATZINGER, Joseph, "Los movimientos eclesiales y su lugar teológico", *Communio* 20 (1999) 87-108.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española,* [en línea] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid, 2001[22] <http://www.rae.es>[consulta: 16 de julio de 2013].

REGAMEY, Pie-Raymond, "Carismi", en: PELLICCIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo (dirs.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Paoline, 1975, II, 299-315.

REY, Dominique, "Acogida de los movimientos y de las nuevas comunidades en las Iglesias particulares", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 105-122.

ROCCA, Giancarlo, "Le nuove forme di vita consacrata. Numero, caratteristiche e problemi che pongono. Una grande avventura spirituale?", marzo de 2011, [en línea], <http://www.vocazioni.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1931&Itemid=275> [Consulta: 02/06/13].

RODENAS, Ángel, "La actuación carismática del Espíritu en la Biblia", en: SILANES SANZ, Nereo, *Los carismas en la Iglesia,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1976, 11-55.

RODRÍGUEZ, Pedro, "Carisma e institución en la Iglesia", *Studium* 6 (1966) 479-495.

———, "Ministerio y comunidad. Estudio de sus relaciones en orden a la fundamentación de una teología del ministerio eclesiástico", *Scripta Theologica* 2 (1970) 119-142.

———, "El concepto de estructura fundamental de la Iglesia" en: ZIEGENAUS, Anton; COURTH, Franz; SCHÄFER, Philipp (eds.), *Veritati Catholicae. Festschrift for Leo Scheffizyk zum 65. Geburstag*, Aschaffenburg. 1985, 237-246.

———, "La identidad teológica del laico", *Scripta Theologica* 19 (1987) 265-302.

———, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, Discurso pronunciado en el Acto de su toma de posesión como Académico de Número de la Real

Academia de Doctores de España, 7 de octubre de 2009, [en línea], Madrid, 2009, <http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/prodriguez/DiscursoRADE.doc> [Consulta: 02/06/13].

ROMANO, Antonio, ―Carisma" en: APARICIO RODRÍGUEZ, Ángel; CANALS CASAS, José María (dirs.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada,* Madrid, Claretianas, 1992, 142-158.

ROMERO POSE, EUGENIO, *Scripta Collecta II. La siembra de los Padres*, en: AYÁN CALVO, Juan José (ed.), Madrid, Facultad de Teología «San Dámaso», 2008.

ROVIRA BELLOSO, José María, ―Los carismas según el Concilio Vaticano II. Visión católica", en: PIKAZA, Xavier; SILANES SANZ, Nereo (eds.) *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 411-429.

RUIZ JURADO, Manuel, ―Vida consagrada y carisma de los fundadores", en: LATOURELLE, René, *Vaticano II: balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 801-815.

RYLKO, Stanislaw, ―Istituzione e carisma nella Chiesa: co-essenzialità", *Rivista teologica di Lugano* 2 (2004) 477-487.

———, ―Los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades en el magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI", en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos,* Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo para los Laicos, 2011, 19-32.

SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, ―La primera lista de carismas (1 Cor 12,8-10)", en: AA.VV., *El ministerio de la Palabra. Homenaje a L. Alonso Schökel*, Madrid, Cristiandad, 1983, 328.

SARTORI, Luigi, ―Poder jurídico y carismas en la comunidad cristiana", *Concilium* 129 (1977) 345-358.

SCHELKLE, Karl Hermann, ―Servicio y ministerio en las iglesias de la época neotestamentaria", *Concilium* 43 (1969) 361-374.

SCHÜRMANN, Heinz, ―Los dones espirituales de la gracia", en: BARAÚNA, Guillermo (ed.), *La Iglesia del Vaticano II: estudios en torno a la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona, Juan Flors, 1968[3].

SFAMENI GASPARRO, Giulia, ―Communio Gnostica y salvación. Aspectos de la experiencia comunitaria en el Gnosticismo (siglo II a IV)", en: GIL-TAMAYO, Juan Antonio; RUIZ ALDAZ, Juan Ignacio (ed.), *La "communio" en los Padres de la Iglesia*, Pamplona, Eunsa, 2010, 293-328.

TAMAYO, Juan José, ―Boff, Leonardo" en: BOSCH NAVARRO, Juan, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 148-156.

———, ―Küng, Hans" en: BOSCH NAVARRO, Juan, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 582-591.

TILLARD, Jean Marie Roger, ―El «Informe final» del último Sínodo", *Concilium* 208 (1986) 393-407.

TREVIJANO, Ramón, ―Sucesión", en: DI BERARDINO, Angelo (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998[2], II, 2046-2048.

VAN LIER, Rick, ―New Emerging Religious Communities in the Catholic Church of Quebec", Conference in Colloquium The Consecrated Life in Contemporary Canada Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal, May 11 2009, [en línea], <http://www.crc-anada.org/sites/default/files/files/NEW%20EMERGING%20RELIGIOUS%20COMMUNITIES%20IN%20THE%20CATHOLIC%20CHURCH%20OF%20QUEBEC.pdf> [Consulta: 02/06/13].

VANHOYE, Albert, ―El problema bíblico de los carismas", en: LATOURELLE, René*, Vaticano II: balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme, 1989, 295-312.

WAMBACQ, Benjamín,―Le mot charisme", *Nouvelle revue théologique* 97 (1975) 345-355.

WEISER, Alfons, διαχονία, en: BALZ, Horst, SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento,* Salamanca, Sígueme, 1998, II, 912-919.