

---

# Unidad y pluralidad en la Iglesia. El pluralismo carismático

## *Unity and Plurality in the Church. Charismatic Pluralism*

RECIBIDO: 18 DE MAYO DE 2018 / ACEPTADO: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2018

---

**Javier OTADUY GUERÍN**

Profesor Ordinario de Parte general y Derecho de la persona  
Universidad de Navarra. Facultad de Derecho Canónico. Pamplona  
orcid 0000-0001-6446-8532  
jotaduy@unav.es

**Resumen:** El término “pluralidad” (variedad, multiplicidad) es ordinariamente más adecuado que el de “pluralismo” para calificar la diversidad doctrinal y litúrgica en el seno de la Iglesia. Pero existe verdadero pluralismo en determinadas dimensiones eclesiológicas como el pluralismo de los fieles laicos en asuntos temporales o el pluralismo carismático. El pluralismo carismático ha tenido un repunte muy considerable en la consideración académica y pastoral a partir del Concilio Vaticano II. Pero simultáneamente el concepto de carisma se ha hecho más amplio, más fluido y más problemático en orden a su identificación. Por lo que respecta a la relación complementaria (nunca antagónica) entre carisma e institución, la función del derecho interviene en primer lugar promoviendo espacios de libertad para ejercer los carismas, en segundo lugar estableciendo un régimen normativo para su razonable ejercicio, y por último discerniendo los carismas auténticos de los ficticios.

**Palabras clave:** Carisma, Discernimiento, Inculturación, Laico, Libertad, Pluralismo.

**Abstract:** The term “plurality” (variety, multiplicity) is often more apt than the term “pluralism” to describe the doctrinal and liturgical diversity within the Church. But in certain ecclesiological dimensions there is true pluralism, such as pluralism of the lay faithful in temporal affairs or charismatic pluralism. Charismatic pluralism has been the focus of considerable academic and pastoral attention since the Second Vatican Council. At the same time, however, the concept of charism has become broader, more fluid and more difficult to define. With regard to the complementary (never antagonistic) relationship between charism and institution, the function of canon law is, firstly, to foster spaces of freedom to exercise charisms; secondly, to establish rules and regulations governing reasonable practices in this regard; and finally, to distinguish between authentic charisms and fabricated movements.

**Keywords:** Charism, Discernment, Inculturation, Laic, Freedom, Pluralism.

El pluralismo, en realidad, tiene un número ilimitado de rostros. Depende de la variable sobre la que queramos establecer la perspectiva de pluralidad. Si empleamos por ejemplo las dimensiones espaciales como modelo, podríamos hablar de un pluralismo que deriva de la anchura, de la extensión propia del espacio, y tendríamos entonces la pluralidad geográfica y étnica. La largura, o sea, el plano de la profundidad longitudinal, nos ofrecería el pluralismo del tiempo, de los resultados de la historia. Podríamos servirnos en tercer lugar del plano vertical ascendente, la altura, que nos ofrecería el pluralismo de «las densidades o valores»<sup>1</sup> propios de la racionalidad y de la conciencia. Por último estaría el plano vertical descendente que pondría en evidencia el pluralismo de la genética o de los temperamentos. Pluralismo significa demasiadas cosas, y por eso es necesario precisamente delimitar muy bien la perspectiva que se adopta.

### 1. LA DIFERENCIA ENTRE EL PLURALISMO SOCIOPOLÍTICO Y LA PLURALIDAD ECLESIAL

Cuando nos enfrentamos al pluralismo eclesiológico, es conveniente adoptar dos cautelas, una formal y otra material. La cautela material es determinar el objeto, porque se puede ser plural respecto a muchas cosas, como decíamos. Pero antes hay que afrontar la cautela formal, que consiste en comprender el cariz específico que tiene el pluralismo eclesiológico.

El concepto y el término pluralismo nació y se afirmó en el ámbito sociopolítico. Pretendía dos cosas: en primer lugar, combatir al monismo, es decir, echar por tierra una concepción del poder político totalitario; y en segundo lugar, establecer un área respetuosa de comunicación y convivencia para las diversas ideologías. No son exactamente lo mismo las dos cosas pero ambas se afirman cuando se habla de pluralismo. Lo cierto es que el vocablo se impuso y se extendió rápidamente. Su amplia acogida ha tenido sus problemas. En el lejano 1977, *La Civiltà cattolica* escribió un editorial sobre el pluralismo. La ocasión la ofrecía el partido comunista italiano declarándose pluralista. «Precisamente el hecho de que este término sea empleado hoy por todos ha convertido su significado en vago y ambiguo»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L. VELA SÁNCHEZ, *Pluralismo pastoral y criterios canónicos*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS (ed.), *El matrimonio: cuestiones de derecho administrativo-canónico*, Univ. Pontificia, Salamanca 1990, 25.

<sup>2</sup> «In realtà, proprio il fatto che questo termine oggi è usato da tutti ha reso il suo significato vago ed ambiguo» (*La Civiltà cattolica* 128 [1977] 314).

Decíamos que había dos modelos del pluralismo sociopolítico. Si preferimos describirlo desde el punto de vista de la lucha ideológica contra el poder totalitario podría establecerse una definición parecida a la de Norberto Bobbio: «Se llama pluralismo a aquella concepción que propone como modelo una sociedad compuesta por diversos grupos o centros de poder, aunque estén en conflicto entre ellos, a los cuales viene asignada la función de limitar, controlar, y eventualmente eliminar, el centro de poder dominante identificado históricamente con el Estado»<sup>3</sup>. Desde una perspectiva menos belicosa y más participativa, es decir, según la versión que descubre en el pluralismo un área de encuentro y de respeto mutuo, valdría la caracterización de Jacques Maritain. El pluralismo sería aquel espíritu social en el que «hombres opuestos entre sí por sus concepciones teóricas pueden llegar a alcanzar un acuerdo puramente práctico sobre la base del listado de los derechos del hombre»; «cada uno, aunque proclame su propio credo filosófico, renuncia a imponerlo a los demás; y todos, sobre una base de libertad, cooperan a la realización de los objetivos inmediatos y de la obra temporal que los une en una proyecto mutuo y en una acción común»<sup>4</sup>. Por tanto, el pluralismo sociopolítico contemporáneo promueve una unidad “minimalista y práctica”<sup>5</sup>. Se trata de poner las bases para sobrevivir en el contraste. Es verdad que eso exige compartir algunos valores, pero son valores instrumentales: para respetarse, no para amarse; para convivir, no para participar de las propias convicciones.

Por todo eso es claro que no se puede situar el pluralismo eclesiológico en esa perspectiva. Al término “pluralismo” se le han hecho en la Iglesia no-

<sup>3</sup> «Si chiama pluralismo quella concezione che propone come modello una società composta da più gruppi o centri di potere, anche in conflitto fra loro, ai quali è assegnata la funzione di limitare, controllare, ed eventualmente eliminare, il centro di potere dominante identificato storicamente con lo Stato» (N. BOBBIO, «Pluralismo», en N. BOBBIO – N. MATTEUCCI – G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1976, 717).

<sup>4</sup> «[...] uomini reciprocamente opposti nelle loro concezioni teoretiche possono giungere a un accordo puramente pratico su un'enumerazione dei diritti dell'uomo»; «ciascuno, pur proclamando il proprio credo filosofico, rinunci a imporlo agli altri; ma tutti, su una base di libertà, cooperino alla realizzazione degli obiettivi immediati e dell'opera temporale che li riunisce in una mutua intesa e in un'azione comune» (J. MARITAIN, *Socialistes et chrétiens*, in J. e R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. VIII (1944-1946), Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1989, 500, cit. por D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012, 160, 159).

<sup>5</sup> V. TURCHI, *Convivenza delle diversità, pluralismo religioso e universalità dei diritti. Modelli di approccio. Indicazioni metodologiche*, Rivista telematica ([www.statoeche.it](http://www.statoeche.it)), n. 16/2017, 17.

tables reservas<sup>6</sup>. El Concilio no usa ni una sola vez la palabra. Pablo VI afirmó explícitamente en algún caso su desacuerdo con el término<sup>7</sup>. Se ha puesto de relieve que no cabe en el concepto eclesiológico de pluralismo ni la contraposición antagónica ni el mero respeto de las posiciones contrarias. Como ha dicho Giovanni Barberini es importante distinguir entre el pluralismo y la pluralidad. «Mientras el pluralismo comporta por su propia naturaleza la diversificación de los intereses y la contraposición entre centros de poder, la pluralidad presente en la Iglesia no puede poner en peligro la unidad indispensable de fe y de disciplina, ni la centralidad del gobierno episcopal. Además, las instituciones eclesiásticas no pueden ser concebidas como centros de poder sino más bien como estructuras de servicio»<sup>8</sup>.

La pluralidad (*diversitas, varietas, multiplicitas*) es una condición de existencia de la unidad. Sólo las sustancias simples e indivisibles (las mónadas) presentan una unidad que no es conjunción de lo múltiple. Pero la unidad en la Iglesia no es la unidad de la mónada sino la organicidad del cuerpo. Lo que destaca en ella es la pluralidad más que el pluralismo. Y por eso mismo el modo de entender la multiplicidad en la Iglesia ha sido siempre la unidad orgánica de lo diverso, es decir, la unidad de un cuerpo, no la confrontación o el antagonismo entre los miembros distintos. En este escenario tiene poco relieve el pluralismo tal y como nació en el ámbito sociopolítico<sup>9</sup>. Así pues, el pluralismo no representa valores propios de la Iglesia, ni por lo que se refiere a la contraposición ideológica, ni por lo que se refiere al mero ajuste de un área de neutralidad o de no agresión entre los contendientes.

<sup>6</sup> Cfr. por ejemplo, C. AMATO, *Il pluralismo*, Sacra doctrina 33 (1988) 206-223; G. BARBERINI, *Diritto canonico e pluralismo. Mezzo secolo dopo il Vaticano II*, Daimon: Annuario di Diritto Comparato delle Religioni 10 (2010-2011) 123-137; C. DOTOLO, *Il dilemma della relazione verità-autorità tra soggettività e pluralismo*, Credereoggi: Verità e autorità nella Chiesa 122 (2001) 9-24.

<sup>7</sup> «Pero jamás debería ocurrir que este principio [de subsidiariedad] se confundiera con la exigencia de un “pluralismo” que dañe la Fe, la ley moral y las normas primarias de los Sacramentos, ni de la liturgia y la disciplina canónica, de modo que nuestra finalidad más importante sea que se conserve la unidad necesaria en toda la Iglesia» (PABLO VI, *Discurso a los padres sinodales*, 27-X-1969 [AAS 61 (1969) 728-729]).

<sup>8</sup> G. BARBERINI, *Diritto canonico e pluralismo*, cit., 137.

<sup>9</sup> Puede servir para entender la diferencia entre pluralidad y pluralismo (en el sentido estatal) este texto de la const. ap. *Pastor Bonus*: «El gobierno de la Iglesia universal ha defendido siempre esta unidad constituida desde la diversidad de formas de ser y de obrar que brotan de las diferencias de personas y de culturas, sin que la unión padezca perjuicio por la inmensa multiplicidad de los dones que el Espíritu Santo distribuye generosamente; más bien dicha unidad se enriquece continuamente, con tal de que no surjan intentos aislacionistas y centrífugos de mutua separación, y consigue que todos los elementos confluyan en la más profunda estructura de la única Iglesia» (JUAN PABLO II, Const. Ap. *Pastor Bonus* (28-VI-1988) n. 11 [AAS 80 (1988) 854-855]).

No obstante, es un hecho que el término se emplea en las ciencias sagradas y en ámbitos propios de la eclesiología. Y no hay ningún reparo en hacerlo, siempre que se respete la naturaleza de la Iglesia, de la teología, de la pastoral, de la liturgia y del derecho canónico. En definitiva, un pluralismo eclesiológico razonable debe apoyarse en la diversidad más que en la confrontación.

## 2. LA INCULTURACIÓN COMO CONDICIÓN DEL PLURALISMO

Ahora bien, ¿qué diversidad? Se ha hablado mucho, y con acierto, de la inculturación<sup>10</sup> (o enculturación, si nos atenemos al genio del idioma español), también en orden a explicar el pluralismo<sup>11</sup>. Pero la cultura es una condición de existencia del pluralismo, no su causa. Dicho de otra manera, la cultura puede dar lugar al pluralismo y dar también lugar a la uniformidad. Tan cultural es la Iglesia del Vaticano I como la del Vaticano II. Tan cultural es la particularización etnográfica y lingüística como la globalización. Por eso es muy problemático (y a mi juicio erróneo) hablar de la inculturación como causa del pluralismo. El pluralismo tiene como causa final, e incluso en ocasiones como causa eficiente, no tanto la cultura en sí misma, sino la voluntad de mostrar la diferencia.

El paradigma de la inculturación eclesial es evidentemente la encarnación del Verbo. Como explica *Lumen Gentium*: «La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado»<sup>12</sup>. Aunque es evidente que toda realidad humana está inculturada y que por tanto no existe evangelio sin cultura, lo más característico de la inculturación eclesial es que la cultura es cauce de la gracia, por una notable analogía con la encarnación del Verbo.

<sup>10</sup> Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fe e inculturación*, 3/8-X-1988, [goo.gl/RopVYL]; L. MARTÍNEZ FERRER, «Inculturación», en J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, *Diccionario General de Derecho Canónico* [DGDC], IV, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor (Pamplona) 2012, 533-539; A. CATTANEO, *Inculturazione e Chiesa locale: valore e limiti di una sinergia*, *Annales Theologici* 15 (2001) 201-238.

<sup>11</sup> P. A. BONNET, «Pluralismo», en DGDC, VI, 236.

<sup>12</sup> LG 8.

Pero es importante afirmar que no es la modalidad cultural concreta la que salva. Ni siquiera se puede decir eso de modo absoluto acerca de la singularidad santísima del Señor encarnado. «Por muy particular que sea la condición del Verbo hecho carne –y, por tanto, de la cultura que lo acoge, lo forma y lo prolonga–, el Hijo de Dios no se ha unido primariamente a esta particularidad»<sup>13</sup>. Dicho con las palabras de *Gaudium et Spes*, «el mismo Hijo de Dios, por su encarnación, de alguna manera, se unió con todo hombre»<sup>14</sup>. No es la cultura quien salva, y todas ellas tienen un alto índice de relatividad<sup>15</sup>. Ninguna cultura puede arrogarse la condición de vehículo exclusivo de la revelación, lo cual supondría, en palabras de Piero Antonio Bonnet, una “camisa de fuerza”<sup>16</sup> para la revelación cristiana.

Por tanto, la inculturación de la fe constituye una exigencia de vida, un *necessarium*. Es el desarrollo natural de un cuerpo que, frecuentemente sin especial conciencia de ello, crece e incorpora en su crecimiento los elementos propios de una determinada cultura. A esta inculturación no se le suele otorgar el nombre de pluralismo. El pluralismo es un recurso diseñado para oponerse al monismo o al uniformismo. Es un aprecio positivo y querido de la diferencia, que se considera digna de ser ponderada, estimulada y enfatizada.

Pensemos, por contraste, en la uniformidad (o uniformismo). La uniformidad hoy por hoy es comprendida por muchos como un contravalor porque se asume que toda uniformidad es impuesta desde fuera. Se supone por ejemplo que quien viste un uniforme lo hace por obligación. Pero tampoco podemos conceder que esto sea así. Para quien viste la chaqueta de su club o la camiseta de su equipo, aquello no es una imposición que se soporta sino un signo que se ama. La uniformidad puede ser también (y en ocasiones lo es de modo muy especial) transparencia del corazón, es decir, una pretensión activa y muy voluntaria de unidad o de comunión con determinados valores.

En resumen, hay múltiples variedades naturales que confeccionan el ser de la Iglesia. Dichas variedades proceden de factores innumerables, aunque al que se apela con más frecuencia es la cultura. Pero la inculturación no sirve a efectos de establecer el pluralismo en el ámbito eclesial. Es necesario recurrir a una causa voluntaria que haga de la cultura un distintivo específico para consolidar la diferencia.

<sup>13</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fe e inculturación*, cit., 18-19 [goo.gl/RopVYL].

<sup>14</sup> GS 22.

<sup>15</sup> Cfr. GS 58.

<sup>16</sup> P. A. BONNET, «Pluralismo», cit., 237.

## 3. LA MATERIAS PROPIAS DEL PLURALISMO ECLESIAL

Hay muchos hipotéticos pluralismos con proyección jurídica, que pueden tener relieve en el ámbito de la Iglesia<sup>17</sup>. Por ejemplo, el pluralismo doctrinal o teológico, el pluralismo litúrgico, el pluralismo pastoral, los pluralismos derivados del seguimiento de carismas específicos, del diálogo ecuménico e interreligioso, y de la libertad de los fieles en las cuestiones temporales. Éstos serían los ámbitos más comunes en los que se emplea el término. De entre ellos tienen una vida autónoma, y una bibliografía sólida y establecida, los llamados pluralismo teológico y pluralismo litúrgico.

El pluralismo teológico tuvo algunos estudios de envergadura inmediatamente después del Concilio, como la extensa publicación de la Comisión teológica internacional (1973)<sup>18</sup>, y la voz de Cipriano Vagaggini (1976) en el *Nuovo Dizionario di Teologia*<sup>19</sup>. Los dos trabajos, por su profundidad y su ponderación constituyen un punto de referencia. Por supuesto, no son los únicos puntos de vista sobre el pluralismo teológico. En el posconcilio han existido muchos problemas para aceptar no tanto la pluralidad de visiones teológicas cuanto para aceptar una única confesión de fe católica; o, dicho de otra manera, para aceptar «una distinción suficientemente clara, en la teoría y en la práctica, entre fe y teología»<sup>20</sup>. Según estas visiones problemáticas no se podría trazar un límite real entre la interpretación y expresión teológica de la fe y la confesión o declaración de esa misma fe. Y donde faltase unidad de cultura, como ocurre en nuestro mundo, no tendría sentido la definición de la fe. En este sentido se expresó desde los comienzos Karl Rahner<sup>21</sup>. «Ma l'obiezione non è cogente»<sup>22</sup>, explica Vagaggini. La Iglesia debe cumplir la primera de sus

<sup>17</sup> Cfr. G. BARBERINI, *Diritto canonico e pluralismo. Mezzo secolo dopo il Vaticano II*, Daimon: Annuario di Diritto Comparato delle Religioni 10 (2010-2011) 127-134; cfr. también, IDEM, *L'ordinamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II*, Perugia 1979, 73-199.

<sup>18</sup> Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (trad. M. POZO – V. M. FERNÁNDEZ), BAC, Madrid 1976 (1973), 230 pp.

<sup>19</sup> Cfr. C. VAGAGGINI, «Pluralismo teologico», en G. BARBAGLIO – S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1988 (1976) 1150-1166. Cfr. también C. VAGAGGINI, *Unità e pluralità nella Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, en FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Editrice La Scuola, Brescia 1973, 99-197.

<sup>20</sup> C. VAGAGGINI, «Pluralismo teologico», cit., 1151.

<sup>21</sup> K. RAHNER, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*, Concilium 46 (1969) 427-448.

<sup>22</sup> C. VAGAGGINI, «Pluralismo teologico», cit., 1151.

misiones, que es proponer con garantías la palabra de Dios sin confundirla con la palabra de los hombres. Y para eso necesita distinguir una de la otra<sup>23</sup>.

También la pluralidad litúrgica tiene una vida propia y una amplísima bibliografía, además de un ejercicio real en el ámbito de los ritos católicos y de las *ecclesiae sui iuris*. Pero se habla de pluralismo más bien dentro del rito latino. Para hacerse cargo de los extremos disciplinares del pluralismo litúrgico conviene atender a los dos documentos mayores de los últimos veinticinco años, *Varietates legitimae* (1994)<sup>24</sup> y *Liturgiam authenticam* (2001)<sup>25</sup>, así como al reciente Motu Proprio *Magnum principium* (2017)<sup>26</sup>.

#### 4. EL PLURALISMO DE LOS FIELES LAICOS EN ASUNTOS TEMPORALES

Los “pluralismos” que ofrecen una perspectiva jurídica más representativa son el pluralismo de los carismas y el pluralismo de los fieles laicos en asuntos temporales. Comencemos por el segundo, en el que se puede hablar de pluralismo en sentido pleno. También en este punto disponemos de amplia bibliografía<sup>27</sup>, y de una doctrina establecida cuidadosamente en el Concilio Vaticano II y en el Código de derecho canónico.

<sup>23</sup> «A livello dogmatico cattolico si osserva che si la chiesa in qualsiasi momento storico e situazione culturale non potesse proporre determinatamente ai fedeli –tanto in modo positivo che negativo, anche con “nuove definizioni”– ciò che è di fede, distinguendolo in modo praticamente sufficiente, nelle circostanze considerate, da ciò che non lo è, essa si troverebbe nell’impossibilità di adempiere la sua missione primaria presso gli uomini. La sua missione è appunto quella di proporre e garantire la parola di Dio non confusa con la parola degli uomini, e perciò normativa della fede soggettiva e dell’agire dei credenti. Ora nell’ipotesi predetta la chiesa non potrebbe ne meno fare valere oggi ciò che definì nel passato, perché l’odierna mancanza di unità di cultura, in specie teologica, le impedirebbe di proporre nel contesto culturale odierno ciò che fu definito in contesti culturali ora desueti. E se la chiesa oggi non potesse definire nulla positivamente non potrebbe nemmeno definire alcunché negativamente, ossia rigettare in modo definitivo ciò che è certamente contro la fede. Così, al limite, almeno l’aspetto dogmatico della fede verrebbe vanificato e la fede stessa ridotta a un vago atteggiamento religioso adogmatico o a una prassologia, come avviene, al limite, nella logica del concetto luterano di fede» (C. VAGAGGINI, «Pluralismo teologico», cit., 1151).

<sup>24</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Varietates legitimae, De liturgia romana et inculturatione*, 25-I-1994 (AAS 87 [1995] 288-314).

<sup>25</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Liturgiam authenticam, De usu linguarum popularium in libris liturgiae romanae edendis*, 28-III-2001 (AAS 93 [2001] 685-726).

<sup>26</sup> FRANCISCO, Litt. Ap. Motu Proprio datae *Magnum Principium, quibus nonnulla in can. 838 Codicis Iuris Canonici immutantur*, 3-IX-2017.

<sup>27</sup> Cfr. H. PREE, *Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales*, Anuario Argentino de Derecho canónico 12 (2005) 233-277; S. MAZZOTTI, *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali*

Según el c. 227, «los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables». El canon formula, en el seno del ordenamiento canónico, el derecho de los fieles laicos a ser libres de toda coacción e influencia en todas sus decisiones temporales. La potestad canónica no puede imponerles medidas que impidan su justa autonomía en los asuntos temporales.

A la formulación positiva de este derecho de libertad se une la formulación de tres deberes, morales más que jurídicos: a) de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico; b) de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia; c) de evitar presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables. El c. 227 lleva a cabo un resumen muy aceptable de las fuentes doctrinales sobre la justa autonomía de la acción cristiana en el orden temporal.

El Concilio Vaticano II formuló explícitamente esta doctrina, fundada en las siguientes ideas: (1) Es absolutamente legítima la exigencia de autonomía de las realidades temporales, porque todas ellas están dotadas de consistencia y verdad propias<sup>28</sup>; (2) Dicha autonomía nada tiene que ver con que esas realidades resulten independientes de Dios creador<sup>29</sup>; (3) El orden de las realidades temporales no está incólume sino afectado por el pecado, y por

---

(c. 227 C.I.C.), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007; son también de mucho interés, G. LO CASTRO, *I laici e l'ordine temporale*, *Il diritto ecclesiastico* 97/1 (1986) 241-258; J. T. MARTÍN DE AGAR, *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, *Ius Canonicum* 26 (1986) 531-562; J. FERRER ORTIZ, *El derecho del laico a la libertad en lo temporal*, en AA. VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Eunsa, Pamplona 1987, 629-635.

<sup>28</sup> «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador» (GS 36); «Todas las cosas que constituye el orden temporal [...] tienen un valor propio, que Dios les ha dado, considerados en sí mismos, o como partes del orden temporal» (AA 7).

<sup>29</sup> «Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» (GS 36).

tanto debe ser purificado y salvado por la gracia<sup>30</sup>; (4) El orden espiritual [sobrenatural] y el orden temporal [natural] se compenetran en el único designio de Dios, como también la vida de los fieles laicos que trabajan en las realidades del mundo<sup>31</sup>; (5) Los fieles deben aprender a distinguir, y a conciliar armónicamente, los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana<sup>32</sup>; (6) La Iglesia tiene derecho a decir su palabra sobre las realidades temporales pero no debe comprometer la libertad de los laicos que trabajan en ellas<sup>33</sup>; (7) El laico debe manifestar su espíritu cristiano en la gestión del mundo, pero no debe implicar a la Iglesia cuando toma sus decisiones temporales<sup>34</sup>.

Este derecho de libertad significa por tanto que los fieles laicos tienen el derecho a sostener sobre asuntos temporales cualquier posición que sea compatible con su condición de fieles católicos. Dichas decisiones deben estar todas ellas presididas por la prudencia y por todas las virtudes morales. Por el hecho de que sean opinables no se trata, claro está, de elecciones contingentes y sin sustancia moral. Pero los fieles tienen derecho a que la potestad eclesiástica no les obligue nunca a elegir, ni les sustituya en sus propias decisiones.

Por tanto, entre los fieles laicos católicos existe un verdadero pluralismo en el ámbito decisional que toca a las realidades seculares. No me re-

---

<sup>30</sup> Cfr. AA 7.

<sup>31</sup> «Por consiguiente, los laicos, siguiendo esta misión, ejercitan su apostolado tanto en el mundo como en la Iglesia, lo mismo en el orden espiritual que en el temporal: órdenes que, por más que sean distintos, se compenetran de tal forma en el único designio de Dios, que el mismo Dios tiende a reasumir, en Cristo, todo el mundo en la nueva creación, incoactivamente en la tierra, plenamente en el último día. El laico, que es a un tiempo fiel y ciudadano, debe comportarse siempre en ambos órdenes con una conciencia cristiana» (AA 5); cfr. AA 7 y LG 31.

<sup>32</sup> «Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana» (LG 36); cfr. también GS 76.

<sup>33</sup> «La Iglesia [...] no pretende mezclarse de ninguna forma en el régimen de la comunidad terrena. No reivindica para sí otra autoridad que la de servir, con el favor de Dios, a los hombres con amor y fidelidad» (AG 12).

<sup>34</sup> «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (GS 43).

fiero a un pluralismo de hecho, que existirá siempre. Siempre se podrá encontrar a un fiel que sostenga una posición cualquiera, incluso irracional, o en manifiesta contradicción con la doctrina católica. Me refiero al pluralismo de derecho, es decir, el enfrentamiento entre uno y otro fiel, incluso antagónico, en el orden de las ideas o de los intereses privados o públicos, sin que ello perjudique a la condición cristiana de los afectados. Dicho de otro modo, las elecciones cristianas pueden ser inculturadas y gestionadas en posiciones distintas, incluso contradictorias, con auténtico respeto de la verdad de la fe, del ser de la Iglesia y de la fraternidad cristiana. Y esto sí que constituye una versión verdadera no sólo de pluralidad sino de pluralismo.

## 5. EL PLURALISMO CARISMÁTICO

El *locus* más significativo para verificar la pluralidad eclesial es, a mi juicio, el carisma. Dicho con otras palabras, el trato que el derecho dispensa al don de Dios que se encarna en el mundo. Hay que reconocer sin embargo que tampoco es éste un tema cómodo porque se mezclan muchos factores históricos y doctrinales.

### 5.1. *Los binomios carismáticos alternativos*

Ante todo debe tenerse en cuenta que cuando presentamos, como estamos haciendo ahora, la realidad eclesial sirviéndonos de binomios alternativos (igualdad y diversidad; pluralismo y unidad; universalidad y particularidad) parecería razonable situar al carisma dentro del clásico binomio carisma/institución (o carisma/ministerio, o incluso carisma/derecho). En realidad ahora esto no tendría mucho sentido porque en nuestro caso hacemos jugar al carisma el papel del pluralismo o la pluralidad. Por tanto, el binomio correcto sería pluralismo carismático/unidad; y no tanto carisma/institución.

No quiero decir que haya que olvidar el binomio clásico, pero no tengo intención de entrar en él. El carisma y el ministerio, o el carisma y la institución, se diferencian entre sí y tienen cada uno de ellos su posición eclesiológica. Esto ha sido explicado muchas veces y muy autorizadamente. Sin embargo, existen buenas razones para no llevar a cabo diferenciaciones drásticas entre carisma e institución. Decía Pablo VI que era importante superar «muchas antinomias que hoy fatigan el pensamiento de los estudiosos de la

eclesiología»<sup>35</sup>. Es la pura verdad que la doctrina, todos nosotros, estamos fatigados. Y además muchas de esas antinomias no lo son en realidad. No se puede pensar en carisma y ministerio divididos sin fisuras y sin enlaces. Ninguno cabe entero y sin residuos en su propio compartimento. Es mejor dejar fuera el binomio carisma/institución porque siempre es posible hacer brotar de nuevo la contraposición dialéctica. Las relaciones que producen vida, sin embargo, nunca son dialécticas; o dicho de otra manera, no son contradictorias ni antagonicas. Una relación antagonica si tiene mucha suerte podría mover la historia. Pero los antagonismos no están diseñados para producir vida, lo que producen es muerte. Lo que produce vida es la diversidad, no el antagonismo. Y a mi parecer el gran problema de los dialécticos (no me refiero a la dialéctica como retórica, sino a la dialéctica como interpretación del mundo) ha sido confundir a veces la diversidad con el antagonismo. La institución y el carisma no es que estén llamados a entenderse, es que no pueden existir uno al margen del otro. Esto lo explicó una y otra vez san Pablo.

La perspectiva del carisma y el ministerio, así como la del carisma y la institución, permiten descubrir que la diversidad nunca es contradictoria ni antagonica, nunca es excluyente o disyuntiva. Son más bien enlaces combinados de bienes en una mezcla que supera las previsiones humanas. Aunque mientras estamos *his in terris*, nadie duda de que las combinaciones pueden no ser perfectas y de que pueden existir mezclas mejores y peores.

### 5.2. *Historia doctrinal de los carismas*

Carisma es un término que Pablo emplea dieciséis veces en sus cartas. No se vuelve a usar en el nuevo testamento, excepto en una ocasión (Pt 4,10). Los contextos en los que se aplica el término son muy distintos<sup>36</sup>. Pablo no teoriza sino que describe<sup>37</sup>. Aunque en el imaginario eclesial prevaleció la idea del carisma extraordinario, en realidad los sentidos con que el apóstol emplea

<sup>35</sup> PABLO VI, Enc. *Ecclesiam suam* 13b, 6-VIII-1964 (AAS 56 [1964] 625).

<sup>36</sup> Cfr. D. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia. Teología e historia* [trad. A. DE LA FUENTE ADÁNEZ], Cristiandad, Madrid 1984, 15-18; H. SCHÜRMAN, *Los dones espirituales de la gracia*, en G. BARAÚNA – S. NOGALEDO (eds.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Juan Flors, Barcelona 1966, 559-602.

<sup>37</sup> Cfr. H. SCHÜRMAN, *Los dones espirituales de la gracia*, cit., 580-584.

el vocablo son muy variados y nada específicos. La «diversidad de puntos de vista confirma que *jarisma* no tiene, para Pablo, un sentido técnico preciso y que tampoco existe en estos textos un concepto de carisma»<sup>38</sup>. Pablo empleó un término que no era técnico para situaciones que no eran afines entre ellas. La reciente carta *Iuvenescit Ecclesia* de la Congregación para la doctrina de la fe, lleva a cabo un buen resumen de los datos neotestamentarios sobre el carisma<sup>39</sup>.

Después del abundante uso que hace Pablo en sus cartas, puede afirmarse sin ninguna duda que la voz “carisma” «ha experimentado eclipses a lo largo de la historia»<sup>40</sup>. «El término no parece haber tenido un gran éxito en la Iglesia primitiva»<sup>41</sup>. En la patrística hay numerosos comentarios a los textos paulinos según el modelo del carisma extraordinario, pero no existe un trabajo sistemático<sup>42</sup>. En la escolástica los carismas nunca fueron grandes protagonistas del desarrollo teológico, ni constituyeron temas de vanguardia en la discusión doctrinal. No obstante, la edad media conoció una cierta floración de profecía, y un esfuerzo por distinguir los verdaderos y falsos profetas. En lo relativo a la noción de carisma comienza a emplearse la categoría de *gratia gratis data*: una gracia actual que tiene como finalidad la edificación de la Iglesia. Santo Tomás, que guarda en esta materia cierta dependencia de Alejandro de Hales, dedica a los carismas una cuidadosa atención<sup>43</sup> como aquellos dones gratuitos de Dios que se distinguen de la *gratia gratum faciens*, la gracia santificante. Esta doble versión de la gracia *gratum faciens* y la gracia *gratis data* se hará común y característica para enmarcar la explicación de los carismas. La división tuvo su utilidad, aunque separó en exceso dos realidades que en la versión paulina no se disocian. Santifican al agradado y redundan en beneficio del cuerpo, «y ambas cosas con causalidad

<sup>38</sup> A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990, 308.

<sup>39</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), nn. 4-7 [goo.gl/6nFohj].

<sup>40</sup> R. LAURENTIN, *Los carismas: precisiones terminológicas*, Concilium 129 (1977) 283.

<sup>41</sup> B. N. WAMBACQ, *Le mot “charisme”*, Nouvelle Revue Théologique 97 (1975) 354.

<sup>42</sup> Un interesante resumen de la historia de los carismas puede verse en D. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia. Teología e historia*, cit., 85-179. Para la patrística, con las aportaciones singulares de Basilio, Juan Crisóstomo y Agustín, cfr. *ibid.*, 111-134.

<sup>43</sup> Cfr. M. GERMINARIO, *Il carisma nella teologia della grazia*, Editrice Rogate, Roma 1996, 65-90; I. BIFFI, *La teologia medievale dei carismi*, en IDEM, *Mirabile Medioevo*, Jaca Book, Milano 2009, 43-76.

recíproca»<sup>44</sup>. Santo Tomás destacará siempre que la gracia *gratis data* se orienta a la gracia *gratum faciens*, a la santidad. Después de la escolástica se han mantenido los rasgos generales de la doctrina de los carismas como gracias extraordinarias. Y en no pocos momentos del trayecto histórico de la doctrina, los carismas han sido contemplados con tanta admiración (si se trataba de los carismas de los orígenes) como desconfianza (si se trataba de los carismas del momento).

Pero el estallido doctrinal del carisma es propio del siglo XX. Para el mundo católico, sin ninguna duda, tras el concilio Vaticano II. El concilio prestó a los carismas una atención muy grande. Tal vez pueda decirse, en efecto, que «jamás un término bíblico, largo tiempo olvidado por la reflexión teológica, ha reaparecido de un modo tan invasivo y con tanta actualidad en la literatura contemporánea, religiosa y no religiosa, como el término *carisma*»<sup>45</sup>. Y la realidad es que cuando un término invade la literatura cualquier estudioso debe ponerse en guardia, porque ese término tiende a hacerse menos preciso, pierde adherencia a fórmulas firmes y corre el riesgo del empleo abusivo.

En el concilio es bien conocido el enfrentamiento que tuvo lugar en torno a los carismas entre los cardenales Ruffini y Suenens<sup>46</sup>. Para Ruffini, que seguía la enseñanza tradicional, los carismas eran raros y más valía no fomentar una situación de la que ya Pablo se tuvo que lamentar. Para Suenens los carismas eran ordinarios, y sin ellos el ministerio eclesiástico se empobrecería. Esta segunda posición prevaleció, y el término carisma se alojó generosamente en los documentos conciliares.

El Concilio<sup>47</sup> afrontó directamente la funcionalidad eclesial de los carismas en *Lumen gentium* 12. Dicho pasaje de la constitución dogmática sobre la Iglesia explica que todo fiel participa de la función profética del Señor en virtud del bautismo. Pero *además* «el mismo Espíritu Santo [...] distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, otorgando a cada uno según quiere sus dones» para común utilidad. Estos carismas no

<sup>44</sup> K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* [trad. A. ROS], Herder, Barcelona 1963, 60.

<sup>45</sup> M. GERMINARIO, *Il carisma nella teologia della grazia*, cit., 9.

<sup>46</sup> Cfr. por ejemplo, A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, cit., 171-175.

<sup>47</sup> Cfr. para un resumen documentado y auténtico de la doctrina conciliar sobre los carismas, CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 9 [goo.gl/6nFohj].

tienen por qué ser extraordinarios sino que pueden ser “comunes y difundidos”, y todos ellos ayudan a la Iglesia. Recuerda la constitución en tercer lugar que «el juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno»<sup>48</sup>. Se ha dicho que este texto contiene los cinco rasgos que interesaba resaltar de la noción de carisma: «(a) los carismas son “gracias especiales” (*gratias speciales*); (b) dispensadas libremente por el Espíritu “entre los fieles de todo tipo”; (c) con los cuales “los hace aptos y prontos” (*aptos et promptos*) para asumir diversas funciones al servicio de una “mayor edificación de la Iglesia”; (d) estos mismos carismas se distinguen en “extraordinarios” y “más comunes y difundidos”; (e) pero todos indistintamente quedan sometidos al juicio “de quienes tienen autoridad en la Iglesia” por lo que se refiere a su genuinidad y, en la medida en que resulten auténticos, no pueden ser extinguidos»<sup>49</sup>.

El decreto *Apostolicam actuositatem* es también muy explícito sobre la obligación de la autoridad de la Iglesia de juzgar la autenticidad de los carismas. A los pastores «pertenece el juzgar su genuina naturaleza y su debida aplicación». Pero más representativa aún resulta en ese mismo texto la afirmación de la otra vertiente jurídica de los carismas: «el derecho y la obligación de ejercitarlos [por parte de los fieles] para bien de los hombres y edificación de la Iglesia»<sup>50</sup>.

La doctrina del Concilio distingue la institución del carisma. Existe «comunidad y ministerio», «dones jerárquicos y carismáticos»<sup>51</sup> (LG 4); «la gracia de los Apóstoles» y los «dones carismáticos» (LG 7); «los sacramentos y los ministerios» y las «gracias especiales» (LG 12). Pero le interesa sobre todo presentar los factores de conjunción entre ambas realidades eclesiológicas: (1) institución y carisma tienen un origen común<sup>52</sup>; (2) ambos son funcional-

<sup>48</sup> LG 12.

<sup>49</sup> L. GEROSA, *Carisma e diritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul “carisma originario” dei nuovi movimenti ecclesiali*, Jaca Book, Milano 1989, 50-51 [traducción propia]; cfr. G. RAMBALDI, *Uso e significato di «carisma» nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, Gregorianum 66 (1975) 141-162.

<sup>50</sup> AA 3.

<sup>51</sup> Un buen desarrollo sobre la distinción y unidad entre dones jerárquicos y carismáticos puede leerse en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), nn. 8-15 [goo.gl/6nFohj].

<sup>52</sup> Cfr. LG 4, 7 y 12.

mente congruentes y mutuamente adaptados<sup>53</sup>; y (3) se confía al ministerio el discernimiento y el aliento del carisma<sup>54</sup>.

No sería correcto confundir el carisma con la institución o el ministerio, pero sí es posible hablar de una dimensión ministerial del carisma y de una dimensión carismática del ministerio<sup>55</sup>. En definitiva, de una proyección y funcionalidad común de uno y otro en la misión de la Iglesia<sup>56</sup>.

Después del Concilio, «las intervenciones del Magisterio en este sentido se han multiplicado. Para ello ha contribuido la creciente vitalidad de los nuevos movimientos, agrupaciones de fieles y comunidades eclesiales, junto con la necesidad de aclarar la ubicación de la vida consagrada en la Iglesia»<sup>57</sup>.

### 5.3. *La fluidez de lo carismático*

Debajo de la doctrina del concilio Vaticano II sobre los carismas hay una reacción (explícita en las discusiones conciliares, implícita en los textos) frente al modo de concebir los dones del Espíritu hasta entonces. Son tres reacciones en realidad. La primera es sacudirse el miedo. No hemos de tener mie-

<sup>53</sup> El Espíritu Santo distribuye «a cada uno según quiere (1 Cor 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 Cor 12,7)» (LG 12). Comenta el cardenal Vanhoye: «La fórmula “*opera et officia*” es manifiestamente amplia. Se aplica a los múltiples servicios de los laicos en la Iglesia. Pero nada permite afirmar que se aplique solamente a ellos, excluyendo los ministerios ordenados. Las cargas pastorales son también “*officia*” útiles al crecimiento de la Iglesia. Además, ¿cómo se podría negar que algunos sacerdotes y obispos reciben del Espíritu “gracias especiales” para tal o cual aspecto de su ministerio? El concilio establece una distinción entre estas gracias especiales y la gracia sacramental propiamente dicha, conferida a todos aquellos que reciben los sacramentos con las debidas disposiciones. Pero sería absurdo considerar la gracia sacramental como un obstáculo que impidiese recibir los carismas» (A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, cit., 299).

<sup>54</sup> «Entre estos dones resalta la gracia de los Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu subordina incluso los carismáticos (cfr. 1 Cor 14)», (LG 7); cfr. también LG 12 y 30.

<sup>55</sup> Cfr. V. GARCÍA MANZANEDO, *Carisma-Ministerio en el Concilio Vaticano Segundo*, Madrid 1982, 630-684.

<sup>56</sup> La descripción pneumatológica de la Iglesia (carismas y acción del Espíritu Santo sobre los ministerios) encuentra una versión cristológica paralela en el conocido pasaje de LG 8 ya citado.

<sup>57</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 10 [goo.gl/6nFohj]. Los documentos significativos serían: PABLO VI, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (8-XII-1975), n. 58 [AAS 68 (1976) 46-49]; CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SEculares, CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Notas directivas *Mutuae relationes* (14-V-1978) [AAS 70 (1978) 473-506]; JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici* (30-XII-1988) [AAS 81 (1989) 393-521]; Exhort. apost. *Vita consecrata* (25-III-1996) [AAS 88 (1996) 377-486].

do a los carismas; los carismas no producen males sino bienes y no deberíamos pensar en ellos con recelo. La segunda es un alegato de no discriminación. Hay una habilitación universal para los carismas; no hemos de distinguir entre fieles carismáticos y fieles no carismáticos. La tercera es una normalización del objeto. Los carismas son realidades ordinarias; no queremos unos dones especiales, unos dones de élite, sino un reconocimiento de lo eclesial cotidiano. Es necesario popularizar el *pneuma*.

Estas tres reacciones estimularon intensamente la vida espiritual de los fieles. Fueron muy beneficiosas para fundar múltiples iniciativas pastorales y apostólicas. Y corrigieron las deficiencias doctrinales de un modelo de las *gratiae gratis datae* limitadas al profetismo, a la glosolalia y al don de milagros. Sin embargo tiraron abajo las categorías anteriores y facilitaron la comprensión de lo carismático como algo muy fluido y difícil de definir.

Las categorías anteriores de carisma se habían elaborado poniendo los ojos sobre todo en los capítulos 12-14 de la primera carta a los corintios. La elección se debía a la intensidad y el simbolismo del escenario textual, que permitía un uso específico del término “carisma”. Era un uso terminológico indudablemente incompleto, pero cuando se empleaba el término se sabía lo que se decía: un carisma era un don del Espíritu apreciable por los fieles, que debía servir para el crecimiento y enriquecimiento de la comunidad, y cuyo uso había de estar presidido por la caridad y discernido por el ministerio pastoral. Heinz Schürmann lo dice así: «Podemos resumir la mente de Pablo, en torno a estos fenómenos de los que él es testigo, en los siguientes términos. 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 comunidad; y, en conjunto, constituyen un gran don de la gracia divina»<sup>58</sup>.

¿Qué ocurre cuando entramos en el ámbito del carisma fluido? Que entramos sencillamente en el ámbito más general de la teología de la gracia. Los carismas son gracias como todas las gracias. No hace falta que existan gracias extraordinarias y apreciables por el conjunto, basta que sean ayudas del Espíritu ordinarias y corrientes. No es necesario que supongan una ayuda explícita al cuerpo de la comunidad, basta una ayuda implícita. Si me beneficia a mí,

---

<sup>58</sup> H. SCHÜRMAN, *Los dones espirituales de la gracia*, cit., 584.

beneficia a todos, si beneficia a todos, deja en mí el rastro de Dios. Todo don está llamado a obrar con causalidad recíproca. Por otra parte, dos grandes dimensiones de lo carismático, su carácter de don y su carácter de servicio a la Iglesia, son dimensiones que pueden ser generalizadas hasta lo universal. Todo, menos el pecado, es don de Dios y puede también ser empleado para el designio universal de salvación.

De modo que cuando uno acepta que «la diversificación de los carismas es ilimitada»<sup>59</sup>, acepta asimismo que no existe frontera alguna que contenga el significado del concepto. No es posible definir ni delimitar esa fluidez. Si uno se acerca a la bibliografía de lo carismático descubre por ejemplo que los carismas fundan los *tria munera* (culto, palabra y gobierno)<sup>60</sup>; que «un ministerio es normalmente la expresión de un carisma, y un carisma permanente adopta la forma de un ministerio o servicio»<sup>61</sup>; que «la noción de carisma conviene a los caracteres sacramentales (bautismo, confirmación y orden)»<sup>62</sup>; que los carismas inspiran y ordenan los estados de vida (matrimonio y celibato), las formas de vida eclesial y todas las vocaciones<sup>63</sup>; que «la caridad es el más alto carisma»<sup>64</sup>; que los carismas son «dones naturales elevados por el Espíritu»<sup>65</sup>; que «hasta el comer y el beber pueden llegar a ser carisma»<sup>66</sup>; que uno puede ser carismático «aunque quizás no admita ser cristiano, aunque incluso tal vez se defina como un ateo teórico»<sup>67</sup>. Resultaría difícil explicar qué es lo que escapa de la universalidad del carisma.

Todas estas opiniones son examinables. Quiero decir que valen lo que valgan las pruebas que aporte el que las sustenta. Hay otras opiniones sin embargo que, partiendo también de la fluidez del carisma, intentan explicar la Iglesia como una realidad puramente carismática. Como si la noción de carisma definiera «de manera precisa y teológicamente plena, la esencia y la misión de to-

<sup>59</sup> R. LAURENTIN, *Los carismas: precisiones terminológicas*, cit., 290.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>64</sup> H. KÜNG, *La estructura carismática de la Iglesia*, Concilium 4 (1965) 64; cfr. R. LAURENTIN, *Los carismas: precisiones terminológicas*, cit., 291.

<sup>65</sup> D. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia*, cit., 59.

<sup>66</sup> H. KÜNG, *La estructura carismática de la Iglesia*, cit., 57.

<sup>67</sup> H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación. La renovación de la fe cristiana* [trad. L. ARTIGAS], Secretariado Trinitario, Salamanca 1983, 256.

dos los servicios y funciones en la Iglesia»<sup>68</sup>. Son palabras de Ernst Käsemann. Según él, para Pablo todo en la Iglesia es carismático. No sólo los ministerios y la estructura eclesial, sino todas las situaciones del mundo (circuncisión e incircuncisión, condición de esclavo o de libre), todo es carisma de Dios<sup>69</sup>. Albert Vanhoye ha criticado con vigor esta postura explicando que argumentar así con los textos del apóstol constituye un paralogsimo. No podemos decir: «Dios ha distribuido distintos carismas; Dios ha distribuido distintas condiciones sociales; luego las condiciones sociales son carismas. ¡Sería como decir: Dios me ha dado los ojos; Dios me ha dado las orejas: luego las orejas son ojos!»<sup>70</sup>.

Cualquiera que sostenga el carácter exclusivamente carismático de la estructura de la Iglesia, reconocerá también que es irremediable que exista la institución<sup>71</sup>. Pero sería algo caduco, llamado a desaparecer. Hay que reconocer sin embargo que este planteamiento no puede de ninguna manera remitirse a Pablo. Muy al contrario, como dice Edouard Cothenet, «¡oponer carisma a jerarquía es abandonar las categorías de Pablo, que son precisamente las que se quiere promover!»<sup>72</sup>. Cualquiera que haya leído las dieciséis ocasiones en que Pablo emplea la voz carisma quedaría fuertemente sorprendido si le dijeran que la Iglesia es sólo carisma. Un carisma que «excluya lo jerárquico y la misión, no es

<sup>68</sup> «[...] ein Begriff, der Wesen und Aufgabe aller kirchlichen Dienste und Funktionen theologisch präzise und umfassend beschreibt, nämlich Charisma» (E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde in Neuen Testament*, en IDEM, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 109).

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, 112-116; H. KÜNG, *La estructura carismática de la Iglesia*, cit., 44-65. Para una fuerte crítica de método y de fondo, cfr. A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, cit., 300-305.

<sup>70</sup> A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, cit., 301.

<sup>71</sup> Muy significativa la opinión sobre este punto de L. BOFF, *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayo de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982, 265 pp. Comentando su opinión decía la Congregación para la doctrina de la fe: «L. Boff se sitúa, según sus palabras, dentro de una orientación en la que se afirma “que la Iglesia como institución no estaba en el pensamiento del Jesús histórico, sino que surgió como evolución posterior a la resurrección, especialmente con el progresivo proceso de desecologización” (p. 129). Por consiguiente, la jerarquía es para él “un resultado” de la “terrena necesidad de institucionalizarse”, “una mundanización” al “estilo romano y feudal” (p. 70). De aquí se deriva la necesidad de un “cambio permanente de la Iglesia” (p. 112); hoy debe surgir una “Iglesia nueva” (p. 110 y *passim*), que será “una nueva encarnación de las instituciones eclesiales en la sociedad, cuyo poder será simple función de servicio” (p. 111)» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre el volumen del P. Leonardo Boff, o.f.m., «Iglesia: Carisma y Poder. Ensayo de eclesiología militante»* [11-III-1985] [AAS 77 (1985) 758]).

<sup>72</sup> «Opposer charisme à hiérarchie, c'est sortir des catégories de Paul qu'on prétend justement promouvoir!» (E. COTHENET, *Prophétisme dans le Nouveau Testament*, en L. PIROT – A. ROBERT – H. CAZELLES – A. FEUILLET [eds.], *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VIII, Letouzey & Ané, Paris 1972, 1302).

paulino; de modo que todo intento de relativizar los ministerios neotestamentarios, no puede apoyarse en el Apóstol»<sup>73</sup>. Es la misma opinión que tiene Hans Conzelmann, no sólo para Pablo, sino para todas las comunidades cristianas de los orígenes: «La famosa distinción entre carismáticos y oficialistas no se sostiene, al menos según la visión que tenía de sí misma la Iglesia primitiva»<sup>74</sup>.

Para establecer un poco de orden en la noción fluida de carisma habría que introducir algunos matices que especifiquen lo que es y lo que no es propio del don carismático. No es necesario establecer un concepto que coincida estrictamente con el uso paulino, sumamente genérico como hemos tenido ocasión de ver. Ahora bien, cualquier diseño específico deberá tomar en consideración la praxis histórica y el uso teológico de la tradición, al tiempo que respete la doctrina conciliar. Porque lo cierto es que ese diseño tradicional de carisma sigue siendo requerido por la teología y el derecho canónico.

Para continuar con ese diseño *receptum* de carisma es necesario adoptar algunas exigencias de especificidad. Veámoslas: (1) Aunque la verdadera gracia del Señor siempre *salpica* a la Iglesia y al mundo, no toda gracia es un carisma; los carismas necesitan una proyección inexcusable para el bien de la Iglesia<sup>75</sup>. (2) Las virtudes sobrenaturales, los dones del Espíritu Santo y las virtudes naturales infusas son dones de Dios pero no deben entenderse necesariamente como carismas ni actuar como operación de un carisma<sup>76</sup>. (3) Los

<sup>73</sup> H. SCHÜRMAN, *Los dones espirituales de la gracia*, cit., 601, nt 85.

<sup>74</sup> «Die berühmte Einteilung in Charismatiker und Amtsträger lässt sich nicht halten, wenigstens nicht nach dem Selbstverständnis der frühen Kirche» (H. CONZELMANN, «Járisma», en G. FRIEDRICH (herausg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 396).

<sup>75</sup> Ha sido frecuente después del Concilio relativizar la proyección comunitaria del carisma. Como si «uniquique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem» (1 Cor 12,7) no fuese «utilitatem aliorum» sino «utilitatem propriam». Pero parece difícil aceptar esta interpretación, por más que los carismas de los que habla Pablo no fueran en ocasiones útiles para la comunidad (como la glosolalia). Cfr. A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, cit., 309-310.

<sup>76</sup> Santo Tomás en la *Summa Theologiae* II-II, qq. 171-178 explica los carismas o las gracias *gratis datae* referidas «quaedam [...] ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem» (II-II, q. 171 pr.), concretamente la profecía, el éxtasis, el don de lenguas, la palabra de sabiduría y de ciencia, la gracia de hacer milagros. Las trata como una realidad distinta de las virtudes morales y teologales (I-II, qq. 55-67) y de los dones del Espíritu Santo (I-II, q. 68). Dedicó una cuestión a la división de los tipos de gracia (I-II, q. 111). Dentro de ella el a. 4 desarrolla la división entre la gracia *gratum faciens* y la gracia *gratis data*: «gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducat ad Deum» (I-II, q. 111, a. 4 in c.). Cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, cit., 60-70.

*munera Christi*, los ministerios y los oficios no son carismas institucionalizados, aunque obviamente quien sea titular de ellos puede ejercitar dones carismáticos acordes con el ministerio<sup>77</sup>. (4) Las elecciones de vida en el mundo (familiares, laborales, sociales) no son carismas, aunque deben ser santificadas y elevadas a Dios, y constituyen muchas veces el ambiente natural para el ejercicio de algunos carismas. (5) La gracia sacramental no es un carisma; ni siquiera lo son aquellos efectos permanentes como el carácter sacramental (aunque Pablo hable de “carisma” para significar a Timoteo la gracia que está en él por la imposición de las manos de Pablo). (6) Los dones naturales, los talentos del temperamento personal, no son carismas, aunque el Espíritu Santo se apoye de ordinario en la naturaleza para hacer operativos sus dones. (7) El hecho de que los carismas puedan ser comunes y difundidos no quiere decir que no se aprecien como tales por parte de los fieles y que no tengan notoriedad. Todo carisma impresiona y conmueve. Decía Karl Rahner que «lo carismático en la Iglesia debe en su conjunto tener el carácter de algo llamativo o sorprendente. En efecto, la Iglesia, con su abundancia inexhausta de santidad, debe ser un signo elevado entre las naciones que demuestre su origen divino»<sup>78</sup>. (8) Nada tiene que ver el carisma social (tampoco el socioeclesial) con el carisma espiritual<sup>79</sup>. Tienen derivaciones diversas y efectos dispares. Nunca puede confundirse el carisma con el encanto personal o la capacidad de persuadir o de comunicar; y mucho menos con una ocurrencia o con un antojo<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Algunos han tratado de vincular el ejercicio carismático con el sacerdocio común y ministerial. Cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul “carisma originario” dei nuovi movimenti ecclesiali*, cit., 135-155. No hay inconveniente sin embargo en entender que «en esta ilimitada variedad de carismas pueden discernirse tres grandes líneas carismáticas que se desarrollan en torno a los tres modos fundamentales con los que los fieles participan en la misión de la Iglesia: la secularidad específica de los laicos, el sagrado ministerio y la vida consagrada» (A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiológicos del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia 2011, 134 [traducción propia]).

<sup>78</sup> K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* [trad. A. ROS], Herder, Barcelona 1963, 58.

<sup>79</sup> Como es sabido, Max Weber popularizó el concepto de carisma en el ámbito de la ciencia sociológica como recurso de poder político y también religioso.

<sup>80</sup> Sobre el carisma y el antojo pueden servir bien estas palabras de San Bernardo: «Lo que importa es que todos estén unidos en la caridad y engarzados en el único cuerpo de Cristo. Y eso no podrá hacerlo nunca la caridad si ella misma no está ordenada. Porque si cada uno se deja llevar por su antojo, y se lanza hacia lo que más le gusta sin atender al juicio de la razón, nadie estará contento con lo que tiene asignado, todos querrán ocuparse a la vez de todo, sin discreción alguna, y como consecuencia no habrá absolutamente ninguna unidad sino más bien confusión» (SAN BERNARDO, *In Canticum canticorum, Sermo 49.II.5*).

Podría servirnos como orientación la descripción que hacía Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Christifideles laici*: «Sean extraordinarios, sean simples y sencillos, los carismas son siempre *gracias del Espíritu Santo que tienen*, directa o indirectamente, *una utilidad eclesial*, ya que están ordenados a la edificación de la Iglesia, al bien de los hombres y a las necesidades del mundo»<sup>81</sup>. Dentro del despliegue de los carismas eclesiales, que no es sistematizable, tiene una importancia de especial relieve, como veremos a continuación, la invitación al seguimiento del Señor según requerimientos espirituales específicos de entrega a Dios y de servicio a la Iglesia según modos de vida agregativos.

#### 5.4. *La dimensión jurídica del carisma*

Los carismas han sido percibidos después del Concilio por algunos canonistas como un ámbito especialmente relevante para el derecho. Y esto ocurría, aunque parezca extraño, frente a la posición contraria, lamentablemente frecuente entonces y ahora, que llevaba a entender que la institución y el derecho sofocan el carisma, y que el derecho sería un sistema meramente disciplinario y receloso de todo aquello que no cupiese en él. Sin embargo, comentaba Pedro Lombardía que «para mí, lo más significativo de la enseñanza del Vaticano II en relación con el derecho canónico es que también los carismas personales [...] tienen una relevancia jurídica»<sup>82</sup>. Tienen sentido para el derecho de la Iglesia porque tienen sentido para la Iglesia. Decía Tullio Citrini que «una correcta acogida y una correcta actividad de los diversos carismas constituyen la trama de derechos y deberes a lo largo de los cuales se diseñan las posibilidades fisiológicas de un buen pluralismo eclesial»<sup>83</sup>. Dicho con otras palabras, si los carismas son verdaderos carismas y pueden obrar como tales, el derecho canónico promoverá una Iglesia saludable, es decir, una Iglesia salvadora.

<sup>81</sup> JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Christifideles laici* (30-XII-1988) n. 24 [AAS 81 (1989) 434].

<sup>82</sup> P. LOMBARDÍA, *Carismas e Iglesia institucional*, en IDEM, *Escritos de Derecho canónico y de Derecho eclesiástico del Estado*, IV, Eunsa, Pamplona 1991, 62.

<sup>83</sup> «Una corretta accoglienza ed una corretta attività dei diversi carismi costituiscono la trama di diritti e di doveri lungo i quali si delineano le possibilità fisiologiche di un buon pluralismo eclesiale» (T. CITRINI, *Fondamenti teologici e condizioni pastorali di un pluralismo costruttivo nella Chiesa*, en A. CAPRIOLI – L. VACCARO [a cura di], *Pluralismo nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1982, 43).

Cuando hablamos de la dimensión jurídica del carisma estamos diciendo fundamentalmente tres cosas<sup>84</sup>: (1) que cada fiel tiene el derecho a la libertad en la fruición de los dones sobrenaturales, siempre que sean compatibles con la fe de la Iglesia; dicho de otra manera, no todo el bien eclesial procede de la institución; (2) que los carismas de vida espiritual corporativa, fundados en un carisma originario, tienden a estabilizarse en estatutos y en *iura propria*; (3) que los oficios de potestad tienen el deber de discernir, aprobando los carismas auténticos y rechazando los ficticios.

#### 5.4.1. *El derecho a la libertad de ejercicio del carisma*

Por lo que respecta a la primera de las cuestiones, cualquiera percibe el relieve que otorga el n. 3 del decreto sobre el apostolado de los laicos al ejercicio carismático, cuando afirma que «de la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, deriva a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos para bien de los hombres y edificación de la Iglesia». Se ha dicho, comentando estas frases del decreto, que «estamos ante un título de actividad en la Iglesia, recibido por los fieles del mismo Señor –y, por tanto, *in iure divino fundato*– distinto del jerárquico, y que, sin embargo, engendra derechos y deberes en la comunidad eclesial. He aquí la fundamentación teológica de la iniciativa privada en la Iglesia»<sup>85</sup>.

Es evidente que se siente un cierto rechazo espontáneo cuando alguien vincula el carisma con la titularidad de un derecho y con la iniciativa privada. Y el rechazo es explicable, porque el carisma es un don, no un derecho; y es algo otorgado en beneficio del cuerpo, intensamente comunitario, no algo privado. Por eso, sobre todo si no nos encontráramos en un contexto de especialistas en derecho es importante explicar qué significan estas palabras. Nadie tiene ningún derecho sobre los carismas como es obvio. La intersubjetividad

<sup>84</sup> Algunos autores han pretendido, a nuestro juicio sin fundamento, atribuir a los carismas un puesto entre las fuentes del derecho (como generadores de costumbre, como sustentadores de la *aequitas canonica*), cfr. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, cit., 77; L. GEROSA, *Carisma e diritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, cit., 180-183. Otras veces se ha comparado el carisma con la costumbre contra ley para justificar la oposición a la autoridad magisterial por parte de los sedicentes carismáticos que operan *contra auctoritatem*, cfr. K. RAHNER, *Schisma in der katholischen Kirche?*, en IDEM, *Schriften zur Theologie*, IX, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 432-452.

<sup>85</sup> P. LOMBARDÍA, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, en IDEM, «Escritos de Derecho canónico y de Derecho eclesiástico del Estado» III, Eunsa, Pamplona 1974, 87.

jurídica no se teje entre el Espíritu Santo y el fiel. Ahí no existen ámbitos de derecho sino de gracia. Pero sí existe un derecho (con condiciones, como todos los derechos) a poder ejercitar el don de Dios. Aquí la intersubjetividad nace entre los fieles, unos con poder institucional, otros con el don carismático. Y el derecho que se tiene no es evidentemente ningún derecho de propiedad, ni siquiera un derecho de uso, sino más bien un derecho de libertad, es decir, un derecho a no ser impedido o inhabilitado para el recto ejercicio del carisma. En este sentido son bien conocidas las situaciones jurídicas que formaliza el CIC, como derechos de todos los fieles, sobre la práctica de la propia vida espiritual (c. 214), sobre creación, dirección e incorporación a asociaciones (c. 215), y sobre la promoción y sostenimiento de la acción apostólica con iniciativas propias (c. 216).

Algo similar deberíamos decir de la iniciativa privada. Iniciativa privada no quiere decir provecho propio. Privado, en este ámbito al menos, se contradistingue de público, no de social o común. Por tanto, la iniciativa carismática no procede (o no tiene por qué proceder) de la institución pública. Procede habitualmente de un fiel cuyo título no es público ni jerárquico. Pero el inicio privado tiene un final común o de edificación de la Iglesia.

*Lumen Gentium* 32 reconoce que «existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo». Comentaba Pedro Lombardía con respecto a este texto que una responsabilidad tan grande exige también un cupo congruente de libertad. «Esta responsabilidad, común a todos los fieles, y específica de cada uno de ellos, en orden a la edificación de la Iglesia, mediante el ejercicio de las gracias recibidas de Dios, exige coherentemente que en el orden eclesial se respeten los ámbitos de autonomía necesarios para que tenga sentido hablar de responsabilidad»<sup>86</sup>.

#### 5.4.2. *La positivación normativa del carisma*

La segunda materia que es necesario examinar para apreciar el relieve jurídico de los carismas es el carisma de la vida espiritual.

<sup>86</sup> *Ibid.* Cfr. para todo el planteamiento de Pedro Lombardía el interesante trabajo de J. BERNAL PASCUAL, «*Persona in Ecclesia Christi*». *La dimensión constitucional de la subjetividad canónica en el pensamiento de Pedro Lombardía*, Cuadernos Doctorales. Excerpta e dissertationibus in iure canonico 12 (1994) 297-355, especialmente 303-313.

El rostro de la Iglesia de cualquier tiempo es un rostro inexplicable sin los carismas de la vida espiritual asociada. Me refiero con esto a instituciones, movimientos o agrupaciones dependientes de un carisma originario de seguimiento de Cristo, cuya iniciativa parte de un fundador que, con su palabra y con su ejemplo, fue modelo reconocible del Señor<sup>87</sup>. Juan Pablo II habló frecuentemente, para referirse a esto, de la coesencialidad del carisma y la institución<sup>88</sup> para la vida de la Iglesia. Los carismas de vida espiritual asociada no simplemente vivifican la institución, sino que ayudan a construir el edificio mismo de la institución.

Los carismas de vida espiritual tienen una dinámica articulada, que se despliega en tres fases: (1) el carisma originario, que es el fenómeno carismático principal, que afecta al fundador o los fundadores del movimiento o de la institución; (2) el carisma instituido, que consiste en el reconocimiento y objetivación del carisma en un modo de vida establecido en unos estatutos, constituciones o *ius proprium* de la agrupación corporativa; (3) el carisma transmitido, que consiste en una verdadera participación espiritual del carisma a través de la vocación personal de quien se incorpora a ese modo de vida espiritual e institucional<sup>89</sup>. El carisma originario, el carisma instituido y el carisma transmitido no tienen la misma consistencia, ni la misma estructura, ni la misma intensidad pneumática, pero están íntimamente vinculados y no son explicables por separado.

La reciente carta de la cdf *Iuvenescit Ecclesia*, que versa precisamente sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos en referencia sobre todo

<sup>87</sup> Sobre el fundador se expresan así las notas directivas *Mutuae relationes*: «la imagen auténtica de un *Fundador* exige que se trate de hombres y mujeres de probada virtud (cfr. LG 45) que demuestren una sincera docilidad tanto a la sagrada Jerarquía cuanto al don del Espíritu que existe en ellos» (CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Notas directivas *Mutuae relationes* [14-V-1978], n. 51 [AAS 70 (1978) 500]). Cfr. sobre el carisma del fundador, T. WITWER, *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, G&BP, Roma 2012, 120-134.

<sup>88</sup> «En la Iglesia, tanto el aspecto institucional como el carismático, tanto la jerarquía como las asociaciones y movimientos de los fieles, son coesenciales y concurren a la vida, a la renovación, a la santificación, aunque de modo diverso» (JUAN PABLO II, *A los movimientos eclesiales reunidos para el II Coloquio Internacional*, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», X/1 [1987] 478).

<sup>89</sup> La vocación ha sido estudiada desde hace muchos años como una fuente habitual, incluso típica, de participación de los carismas del Espíritu: «Podemos resumir todo lo dicho sobre el carisma afirmando que ésta es la vocación que cada uno ha recibido directamente de Dios en el Cuerpo de Cristo, vocación en la que cada fiel debe alcanzar la santidad y por medio de la cual debe contribuir a la misión de la Iglesia» (P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, *Studium* 6 [1966] 492). Cfr. también A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiológicos del diritto canonico*, cit., 134-139.

a los fenómenos carismáticos de agregación, explica que «los dones carismáticos “se conceden a la persona concreta; pero pueden ser participados también por otros y, de este modo, se continúan en el tiempo como viva y preciosa herencia, que genera una particular afinidad espiritual entre las personas” [JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 24 (AAS 81 [1989] 434)]. La relación entre el carácter personal del carisma y la posibilidad de participar en él expresa un elemento decisivo de su dinámica, en lo que se refiere a la relación que en la comunión eclesial siempre une a la persona y la comunidad [cfr. *ibid.*, n. 29 (AAS 81 [1989] 443-446)]. Los dones carismáticos en su práctica pueden generar afinidad, proximidad y parentescos espirituales a través de los cuales el patrimonio carismático, a partir de la persona del fundador, es participado y profundizado, creando verdaderas familias espirituales»<sup>90</sup>.

El paso del carisma del fundador a la positivación normativa y estable del carisma es hasta cierto punto natural, responde al mismo carisma originario. Un fundador no es simplemente causa ejemplar para sus hijos futuros. Tampoco es sólo palabra, profetismo. Introduce el carisma en la historia. Él es el primero que hace vivir el carisma y configura la institución, aunque sea elemental. Es muy importante entender que el fundador introduce la institución y la regla como una necesidad de su propio carisma. No es conveniente separar demasiado la positivación del carisma originario<sup>91</sup>. Como tampoco parece conveniente pensar en la extinción del carisma por el peso de su proceso de institucionalización. Decía el dominico Pie Raymond Régamey, pensando en la historia de la espiritualidad cristiana, que «la opinión corriente, según la cual “en la historia se asiste a una especie de alternarse de la extinción del carisma por efecto de unas instituciones que se convierten en excesivamente pesadas, y el esplendor de las instituciones por el empuje vivificante del carisma” no es más que una tesis apriorística, que indudablemente deriva de un resentimiento hacia las instituciones. No existe nada parecido en la historia. Ni los periodos de esplendor, ni los de declive, ni los de reforma pueden entrar en este modelo»<sup>92</sup>. Mirado desde la perspectiva del fundador, la institucionalización del carisma no es más que amor al carisma.

<sup>90</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 16 [goo.gl/6nFohj].

<sup>91</sup> Cfr. M. RUIZ JURADO, *Vida consagrada y carismas de los fundadores*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, cit., 809-810.

<sup>92</sup> P. R. RÉGAMEY, «Carismi», en G. PELLICCIA – G. ROCCA (dirs.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Edizioni Paoline, Roma 1975, 314.

Tal vez se puede hablar, en efecto, de una nueva época de dones carismáticos compartidos, o incluso de una nueva época asociativa de los fieles laicos, como dijo Juan Pablo II en *Christifideles laici*<sup>93</sup>. En cualquier caso, es necesario tener presente que el carisma originario precisa después de formas jurídicas agregativas y de una positivación normativa de la *sequela Christi*. Cada agrupación de fieles que siguen un carisma determinado ha de proceder, a través de las personas que dirigen el grupo, a «la individuación concreta de las modalidades más adecuadas para su reconocimiento eclesial. El actual *Código de Derecho Canónico* prevé diversas formas jurídicas de reconocimiento de las nuevas realidades eclesiales que hacen referencia a los dones carismáticos. Tales formas deben considerarse cuidadosamente, evitando situaciones que no tenga en adecuada consideración ya sea los principios fundamentales del derecho que la naturaleza y la peculiaridad de las distintas realidades carismáticas»<sup>94</sup>. La carta *Iuvenescit Ecclesia* aduce, entre estas formas jurídicas, las asociaciones privadas de fieles (cc. 321-326 [cc. 573-583 CCEO]), las asociaciones públicas de fieles (cc. 312-320 [c. 573 § 1 CCEO]), laicales o clericales (c. 302), los institutos de vida consagrada (cc. 573-730 [cc. 410-571 CCEO]), las sociedades de vida apostólica (cc. 731-746 [c. 572 CCEO]) y las prelaturas personales (cc. 294-297).

El CIC no habla propiamente de carismas<sup>95</sup>. Dedicar dos cánones sin embargo, en el ámbito de los institutos de vida consagrada<sup>96</sup>, a ponderar la importancia de la mente del fundador y de la naturaleza de su espíritu (c. 578)<sup>97</sup>

<sup>93</sup> «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”» [JUAN PABLO II, *Angelus* (23-VIII-1987)] [JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 29 (AAS 81 [1989] 443-444).

<sup>94</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 23 [goo.gl/6nFohj].

<sup>95</sup> Se han hecho a veces críticas a la ausencias de referencias explícitas al “carisma originario” en el CIC, atribuyendo ese defecto a una insuficiente fundamentación canónica, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul “carisma originario” dei nuovi movimenti ecclesiali*, cit., 216-217. El CCEO hace una referencia a los carismas: «Clerici laicorum dignitatem atque propriam partem, quam in missione Ecclesiae habent, agnoscant et promoveant praesertim charismata laicorum multiformia probantes necnon competentiam et experientiam eorum in bonum Ecclesiae vertentes speciatim modis iure praevisis» (c. 381 § 3).

<sup>96</sup> Un estudio cuidadoso sobre estos dos cánones se puede encontrar en N. DE BOCCARD, *Charisme & Instituts de vie consacrée. Les canons 578 et 587 du Code de droit canonique de 1983*, Éditions de Boccard, Paris 2015, 151-276.

<sup>97</sup> «Fundatorum mens atque proposita a competenti auctoritate ecclesiastica sanctia circa naturam, finem, spiritum et indolem instituti, necnon eius sanae traditiones, quae omnia patrimonium

y a establecer las exigencias que debe tener el código fundamental o las constituciones que positivizan y formalizan el carisma originario (c. 587)<sup>98</sup>. El CIC ha establecido, y empleado muy abundantemente, el término de *ius proprium* exclusivamente para referirse al código fundamental o a las constituciones de los institutos de vida consagrada. Fuera del campo de la vida consagrada se emplea más bien la noción de estatutos (c. 94). En algunos casos puede usarse también el término de derecho particular.

#### 5.4.3. *El discernimiento de los carismas*

El aspecto más tratado y más ampliamente recordado cuando se habla de la relevancia jurídica de los carismas es el discernimiento que la institución o el ministerio ejerce sobre las gracias especiales carismáticas<sup>99</sup>. Dentro de lo que se ha llamado «estatuto de las relaciones carisma-institución»<sup>100</sup> ocupa espontáneamente el primer lugar. Porque no es infrecuente que al derecho se le atribuya, espontáneamente también, el control y la disciplina. Así como en el ámbito civil, cuando se habla de derecho los ciudadanos suelen pensar en reclamaciones, en el ámbito canónico cuando se habla de derecho los fieles suelen

---

eiusdem instituti constituunt, ab omnibus fideliter servanda sunt» (c. 578). En el CCEO se encuentra un canon relativamente semejante: «Omnes et singuli religiosi, Superiores aequae ac subditi, debent non solum, quae emiserunt vota, fideliter integreque servare, sed etiam secundum typicum vel statuta mente et propositis fundatoris fideliter servatis vitam componere atque ita ad perfectionem sui status contendere» (c. 426 CCEO).

<sup>98</sup> En el CCEO no existe un canon semejante, pero las referencias al *typicum* de la orden son constantes.

<sup>99</sup> Después del CIC y de la Ex. Ap. *Christifideles laici* hubo abundante bibliografía sobre el derecho al ejercicio de los carismas y las exigencias de discernimiento. Cfr., por ejemplo, J. BOGARÍN DÍAZ, *Los movimientos eclesiales en la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos*, Revista Española de Derecho Canónico 47 (1990) 69-135; L. NAVARRO, *Il carattere ecclesiale delle associazioni dei fedeli (A proposito della Nota pastorale della CEI Le aggregazioni laicali nella Chiesa)*, Ius Ecclesiae 6 (1994) 81-303; IDEM, *El derecho de asociación de los fieles y la autoridad eclesiástica*, en A. VIANA TOMÉ (coord.), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999, 217-240; R. W. OLIVER, *The vocation of the laity to evangelization: an ecclesiological inquiry into the Synod on the laity (1987), Christifideles laici (1989), and documents of the NCCB (1987-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; A. CATTANEO, *Los movimientos eclesiales. Cuestiones eclesiológicas y canónicas*, Ius Canonicum 76 (1998) 571-594; J. J. ECHEVERRÍA, *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teológico-canónica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998; IDEM, *Los movimientos eclesiales en los albores del siglo XXI*, Revista Española de Derecho Canónico 58 (2001) 577-616; L. GARZA MEDINA, *Significado de la expresión "nomine Ecclesiae" en el Código de Derecho Canónico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

<sup>100</sup> P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, cit., 493.

pensar en control y disciplina. No es exacto, porque la primera actitud jurídica, como hemos apuntado, es el respeto del derecho al ejercicio del carisma.

Pero claro está, «no hay otra garantía de que los espíritus [...] proceden realmente del Espíritu, sino la homologación por los portadores del ministerio pastoral, es decir, el juicio de los que actúan *in persona Christi*. Esto es doctrina irrefutable. Y, sin embargo, aquí se centran todos los dramas y todas las tensiones a que está sometido lo carismático en la Iglesia»<sup>101</sup>. No todas las tensiones en realidad, pero es cierto que lo que en su día Karl Rahner llamó sufrimiento del carisma<sup>102</sup> procede frecuentemente de aquí, aunque debemos reconocer que los carismas duelen también de otras maneras.

El proceso de comprobación, evaluación y aprobación de un carisma tiene una fase previa muy importante que es precisamente la libertad de ejercicio carismático. Esto quiere decir que mientras el ejercicio del carisma no ofrezca problemas de socialidad eclesial ni afecte a los demás fieles, el carisma será ejercido sin necesidad de control jerárquico. Dicho de otra manera, la constatación o el discernimiento de un carisma empieza a obrar cuando hay requisitos de socialidad que así lo reclaman. «Entre los dones carismáticos, distribuidos libremente por el Espíritu, hay muchos recibidos y vividos por la persona dentro de la comunidad cristiana que no requieren de regulaciones especiales»<sup>103</sup>. Cuando se trata de agruparse de un modo estable, o intervenir activamente en la pastoral, o adquirir una dimensión pública evidente será preciso que intervenga el discernimiento. No es el hecho de ejercitar un carisma lo que exige la intervención del ministerio, sino las exigencias sociales que algunos carismas comportan. «Cuando un don carismático, sin embargo, se presenta como “carisma originario” o “fundamental”, entonces necesita un reconocimiento específico, para que esa riqueza se articule de manera adecuada en la comunión eclesial y se transmita fielmente a lo largo del tiempo. Aquí surge la tarea decisiva del discernimiento que es propio de la autoridad eclesial»<sup>104</sup>.

Por tanto, la primera reacción de la autoridad eclesial es la acogida del carisma. «Los carismas han de ser *acogidos con gratitud*, tanto por parte de quien los recibe, como por parte de todos en la Iglesia»<sup>105</sup>. Esta acogida exige

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Cfr. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, cit., 85-90.

<sup>103</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 17 [[goo.gl/6nFohj](http://goo.gl/6nFohj)].

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 24 (AAS 81 [1989] 435).

por otra parte un gran respeto en la ponderación del carisma. Para orientar el juicio sobre el carisma se han dado numerosos criterios de eclesialidad, tanto en las Notas directivas *Mutuae relationes*<sup>106</sup> como en la Carta *Iuvenescit Ecclesia*<sup>107</sup>. Los autores han hecho también múltiples elencos de exigencias y criterios para el discernimiento<sup>108</sup>. Es evidente por otra parte que algo que parece un carisma puede no serlo, es decir, que pueden existir carismas supuestos o incluso fingidos. La Exhortación Apostólica *Christifideles laici* recogía por ejemplo una *propositio* del sínodo precedente, que decía así: «la acción del Espíritu Santo, que sopla donde quiere, no siempre es fácil de reconocer y de acoger. Sabemos que Dios actúa en todos los fieles cristianos y somos conscientes de los beneficios que provienen de los carismas, tanto para los individuos como para toda la comunidad cristiana. Sin embargo, somos también conscientes de la potencia del pecado y de sus esfuerzos tendentes a turbar y confundir la vida de los fieles y de la comunidad»<sup>109</sup>. La debilidad, la simulación y la malicia nunca se pueden excluir. Por tanto, el discernimiento debe llevarse a cabo en un proceso que no será inmediato, ni demasiado corto, sino sometido a la prueba del tiempo para decantar la autenticidad. «La agregación que surge de un carisma debe tener apropiadamente un tiempo de prueba y de sedimentación, que vaya más allá del entusiasmo de los inicios hacia una configuración estable»<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> «Las notas características de un *carisma* auténtico son las siguientes: a) proveniencia singular del Espíritu, distinta ciertamente aunque no separada de las dotes personales de quien guía y modera; b) una profunda preocupación por configurarse con Cristo testimoniando alguno de los aspectos de su misterio; c) un amor fructífero a la Iglesia, que rehuya todo lo que en ella pueda ser causa de discordia», CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Notas directivas *Mutuae relationes*, n. 51 (14-V-1978) [AAS 70 (1978) 500].

<sup>107</sup> La Carta enuncia, y describe más abundantemente, los siguientes criterios: 1) El primado de la vocación de todo cristiano a la santidad; 2) el compromiso con la difusión misionera del Evangelio; 3) la confesión de la fe católica; 4) el testimonio de una comunión activa con toda la Iglesia; 5) el respeto y el reconocimiento de la complementariedad mutua de los otros componentes en la Iglesia carismática; 6) la aceptación de los momentos de prueba en el discernimiento de los carismas; 7) la presencia de frutos espirituales como la caridad, la alegría, la humanidad y la paz; 8) la dimensión social de la evangelización. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 18 [goo.gl/6nFohj].

<sup>108</sup> Cfr. por ejemplo, A. CATTANEO, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007, 67-106. Cfr. también, del mismo autor, A. CATTANEO, *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni ecclesologiche e canonistiche*, Marcianum Press, Venezia 2006.

<sup>109</sup> *Propositio 9 Synodi*. JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 24 (AAS 81 [1989] 435).

<sup>110</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* (15-V-2016), n. 17 [goo.gl/6nFohj].

El punto más delicado del discernimiento no es la aptitud sino la conveniencia de los carismas. Dicho de otro modo, no es tanto que los carismas se ajusten a la regla de la fe y de la caridad sino a la regla de la utilidad y de la viabilidad. El pasaje más severo sobre este punto es el que se encuentra en el n. 19 del decreto conciliar *Perfectae caritatis* sobre la renovación de la vida religiosa: «En la fundación de nuevos Institutos ha de ponderarse maduramente la necesidad, o por lo menos la gran utilidad, así como la posibilidad de desarrollo, a fin de que no surjan imprudentemente institutos inútiles o no dotados del suficiente vigor»<sup>111</sup>. Esta regla conciliar es necesario interpretarla de modo estricto porque recorta algunos derechos de libertad. Los términos necesidad, utilidad y desarrollo deben entenderse con el mínimo de sentido propio que permitan las palabras. Ningún carisma es necesario con necesidad de medio para la salvación. Todo carisma tiene de hecho semejanzas, proporción y coherencia con los demás y por lo tanto la posibilidad de multiplicar fenómenos análogos es inmensa e inevitable. La utilidad de un carisma es un concepto que debe calibrarse con mucho cuidado también. Según cómo se interprete puede incidir negativamente en el discernimiento. Dicen las Notas directivas *Mutuae relationes* que «cuando el juicio acerca de un Instituto nuevo se basa solamente en el criterio de utilidad y conveniencia práctica [...] se ve claramente que falla el genuino sentido de la vida religiosa en la Iglesia»<sup>112</sup>. Es indudable que la causa final de la norma de *Perfectae caritatis* es excelente: que no surjan imprudentemente institutos inútiles o no dotados de suficiente vigor. Pero hay que ponderar con cautela los motivos de inconveniencia. No así los criterios de eclesialidad, que siempre serán inapelables.

Por tanto, en la aplicación del criterio de conveniencia hay que conjugar dos reglas aparentemente contradictorias. Podíamos decir que se enfrentan *entia non multiplicanda* por una parte y *odiosa stricte interpretanda* por otra. En mi opinión cualquier opinión sobre el discernimiento carismático debe recaer sobre el fundador, el proyecto agregativo y las personas que lo forman, y tienen un peso completamente secundario el entorno diocesano, nacional o internacional en el que ese proyecto se contextualiza. De esta manera se evita va-

<sup>111</sup> En el mismo sentido de la regla de *Perfectae caritatis* puede situarse una reciente reforma codicial a través de un rescripto *ex audientia Sanctissimi* que modifica el c. 579: cfr. SECRETARÍA DE ESTADO, *Rescriptum «ex audientia Sanctissimi» pertinens ad canonem 579 Codicis Iuris Canonici de Dioecesanis Institutis erigendis* (11-V-2016), [AAS 108 (2016) 696].

<sup>112</sup> CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Notas directivas *Mutuae relationes*, n. 51 (14-V-1978) [AAS 70 (1978) 499].

lorar los proyectos con razones ajenas al programa o a la empresa carismática (“no son necesarios aquí”; “ese aspecto pastoral está suficientemente cubierto por otras iniciativas”; “la cura de almas ordinaria ya provee a esa necesidad”; “ya se hizo eso y no resultó bien”; “no hay gente para ese tipo de proyectos en esta diócesis”; “supondría duplicar las iniciativas”). El juicio de discernimiento tiene que ver sobre todo con la aptitud eclesial del carisma.

Las razones de conveniencia, que existen sin duda, no se deben inferir ordinariamente de los contextos en los que las iniciativas carismáticas se sitúan, sino de las iniciativas mismas. La valoración no debe proceder del *entorno* sino del *interno*. Dicho de otra manera, la conveniencia y utilidad de una iniciativa dependerá más de la prudencia y virtud de los que la persiguen que del ambiente en el que se desee trabajar (esta diócesis, este país, el mundo). Y ése es ordinariamente el mejor modo de respetar la libertad de ejercicio del carisma.

**Bibliografía**

- AMATO, C., *Il pluralismo*, Sacra doctrina 33 (1988) 206-223.
- BARBERINI, G., *L'ordinamento della Chiesa e il pluralismo dopo il Vaticano II*, Perugia 1979.
- , *Diritto canonico e pluralismo. Mezzo secolo dopo il Vaticano II*, Daimon: Annuario di Diritto Comparato delle Religioni 10 (2010-2011) 123-137.
- BERNAL PASCUAL, J., «*Persona in Ecclesia Christi*». *La dimensión constitucional de la subjetividad canónica en el pensamiento de Pedro Lombardía*, Cuadernos Doctorales. Excerpta e dissertationibus in iure canonico 12 (1994) 297-355.
- BIFFI, I., *La teologia medievale dei carismi*, en IDEM, *Mirabile Medioevo*, Jaca Book, Milano 2009, 43-75.
- BOBBIO, N., «Pluralismo», en N. BOBBIO – N. MATTEUCCI – G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1976, 717.
- BOCCARD, N. DE, *Charisme & Instituts de vie consacrée. Les canons 578 et 587 du Code de droit canonique de 1983*, Éditions de Boccard, Paris 2015.
- BOFF, L., *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayo de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982.
- BOGARÍN DÍAZ, J., *Los movimientos eclesiales en la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos*, Revista Española de Derecho Canónico 47 (1990) 69-135.
- BONNET, P. A., «Pluralismo», en J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, *Diccionario General de Derecho Canónico [DGDC]*, VI, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor (Pamplona) 2012, 237-240.
- CATTANEO, A., *Los movimientos eclesiales. Cuestiones eclesiológicas y canónicas*, Ius Canonicum 76 (1998) 571-594.
- , *Inculturazione e Chiesa locale: valore e limiti di una sinergia*, Annales Theologici 15 (2001) 201-238.
- , *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni eclesiológicas e canonistiche*, Marcianum Press, Venezia 2006.
- , *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, Edizioni San Paolo, Cini-sello Balsamo (Milano) 2007, 67-106.
- [con la collaborazione di C.-M. FABRIS], *Fondamenti eclesiológicos del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia 2011.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fe e inculturación*, 3/8-X-1988 [goo.gl/RopVYL].

- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Varietates legitimae, De liturgia romana et inculturatione*, 25-I-1994 (AAS 87 [1995] 288-314).
- , Instr. *Liturgiam authenticam, De usu linguarum popularium in libris liturgiae romanae edendis*, 28-III-2001 (AAS 93 [2001] 685-726).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre el volumen del P. Leonardo Boff, o.f.m., «Iglesia: Carisma y Poder. Ensayo de eclesiología militante»* [11-III-1985] [AAS 77 (1985) 756-762].
- , *Carta Iuvenesit Ecclesia*, 15-V-2016 [goo.gl/6nFohj].
- CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Notas directivas *Mutuae relationes* (14-V-1978) [AAS 70 (1978) 473-506].
- CONZELMANN, H., «Járisma», en G. FRIEDRICH (herausg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 393-397.
- COTHENET, E., *Prophétisme dans le Nouveau Testament*, en L. PIROT – A. ROBERT – H. CAZELLES – A. FEUILLET (eds.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VIII, Letouzey & Ané, Paris 1972, 1222-1337.
- DOTOLO, C., *Il dilemma della relazione verità-autorità tra soggettività e pluralismo*, *Credereoggi: Verità e autorità nella Chiesa* 122 (2001) 9-24.
- ECHEVERRÍA, J. J., *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teológico-canónica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- , *Los movimientos eclesiales en los albores del siglo XXI*, *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (2001) 577-616.
- FERRER ORTIZ, J., *El derecho del laico a la libertad en lo temporal*, en AA. VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Eunsa, Pamplona 1987, 629-635.
- FRANCISCO, Litt. Ap. Motu Proprio datae *Magnum Principium, quibus nonnulla in can. 838 Codicis Iuris Canonici immutantur*, 3-IX-2017.
- GARCÍA MANZANEDO, V., *Carisma-Ministerio en el Concilio Vaticano Segundo*, Madrid 1982.
- GARZA MEDINA, L., *Significado de la expresión “nomine Ecclesiae” en el Código de Derecho Canónico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- GERMINARIO, M., *Il carisma nella teologia della grazia*, Editrice Rogate, Roma 1996.
- GEROSA, L., *Carisma e diritto nella chiesa: riflessioni canonistiche sul “carisma originario” dei nuovi movimenti eclesiali*, Jaca Book, Milano 1989.
- GRASSO, D., *Los carismas en la Iglesia. Teología e historia* [trad. A. DE LA FUENTE ADÁNEZ], Cristiandad, Madrid 1984.

- JUAN PABLO II, *A los movimientos eclesiales reunidos para el II Coloquio Internacional*, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», X/1 [1987] 476-479.
- , Exhort. apost. *Christifideles laici* (30-XII-1988) [AAS 81 (1989) 393-521].
- , Exhort. apost. *Vita consecrata* (25-III-1996) [AAS 88 (1996) 377-486].
- KÄSEMANN, E., *Amt und Gemeinde in Neuen Testament*, en IDEM, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 109-134.
- KÜNG, H., *La estructura carismática de la Iglesia*, Concilium 4 (1965) 44-65.
- LAURENTIN, R., *Los carismas: precisiones terminológicas*, Concilium 129 (1977) 281-291.
- LO CASTRO, G., *I laici e l'ordine temporale*, Il diritto ecclesiastico 97/1 (1986) 241-258.
- LOMBARDÍA, P., *Carismas e Iglesia institucional*, en IDEM, *Escritos de Derecho canónico y de Derecho eclesiástico del Estado*, IV, Eunsa, Pamplona 1991, 53-85.
- LORENZINI, D., *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012.
- MARITAIN, J. y R., *Oeuvres complètes*, vol. 8 (1944-1946), Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1989.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, Ius Canonicum 26 (1986) 531-562.
- MARTÍNEZ FERRER, L., «Inculturación», en J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, *Diccionario General de Derecho Canónico* [DGDC], IV, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor (Pamplona) 2012, 533-539.
- MAZZOTTI, S., *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali (c. 227 C.I.C.)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007.
- MÜHLEN, H., *Espíritu, carisma, liberación. La renovación de la fe cristiana* [trad. L. ARTIGAS], Secretariado Trinitario, Salamanca 1983.
- NAVARRO, L., *Il carattere ecclesiale delle associazioni dei fedeli (A proposito della Nota pastorale della CEI Le aggregazioni laicali nella Chiesa)*, Ius Ecclesiae 6 (1994) 81-303.
- , *El derecho de asociación de los fieles y la autoridad eclesiástica*, en A. VIANA TOMÉ (coord.), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1999, 217-240.
- OLIVER, R. W., *The vocation of the laity to evangelization: an ecclesiological inquiry into the Synod on the laity (1987), Christifideles laici (1989), and documents of the NCCB (1987-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- PABLO VI, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (8-XII-1975), n. 58 [AAS 68 (1976) 5-76].

- PREE, H., *Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales*, Anuario Argentino de Derecho canónico 12 (2005) 233-277.
- RAHNER, K., *Lo dinámico en la Iglesia* [trad. A. ROS], Herder, Barcelona 1963.
- , *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*, Concilium 46 (1969) 427-448.
- , *Schisma in der katholischen Kirche?*, en IDEM, *Schriften zur Theologie*, IX, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 432-452.
- RAMBALDI, G., *Uso e significato di «carisma» nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, Gregorianum 66 (1975) 141-162.
- RÉGAMEY, P. R., «Carismi», en G. PELLICIA – G. ROCCA (dirs.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Edizioni Paoline, Roma 1975, 299-315.
- RODRÍGUEZ, P., *Carisma e institución en la Iglesia*, Studium 6 (1966) 479-495.
- RUIZ JURADO, M., *Vida consagrada y carismas de los fundadores*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1990, 801-815.
- SCHÜRMAN, H., *Los dones espirituales de la gracia*, en G. BARAÚNA – S. NOGALEDO (eds.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Juan Flors, Barcelona 1966, 559-602.
- SECRETARÍA DE ESTADO, *Rescriptum «ex audientia Sanctissimi» pertinens ad canonem 579 Codicis Iuris Canonici de Dioecesis Institutis erigendis* (11-V-2016) [AAS 108 (2016) 696].
- TURCHI, V., *Convivenza delle diversità, pluralismo religioso e universalità dei diritti. Modelli di approccio. Indicazioni metodologiche*, Rivista telematica (*www.sta-toechiese.it*), n. 16/2017.
- VAGAGGINI, C., *Unità e pluralità nella Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, en FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'eclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Editrice La Scuola, Brescia 1973, 99-197.
- , «Pluralismo teológico», en G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma <sup>5</sup>1988, 1150-1166.
- VANHOYE, A., *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1990, 295-312.
- VELA SÁNCHEZ, L., *Pluralismo pastoral y criterios canónicos*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS (ed.), *El matrimonio: cuestiones de derecho administrativo-canónico*, Univ. Pontificia, Salamanca 1990, 23-36.
- WAMBACQ, B. N., *Le mot «charisme»*, Nouvelle Revue Théologique 97 (1975) 345-355.
- WITWER, T., *I carismi nella Chiesa e la grazia della vocazione*, G&BP, Roma 2012.