

Cómo citar en APA:Jordán-Munera, O. J. (2025). Concilio Vaticano II : Un Nuevo Paradigma en la Relación Espíritu Santo – Iglesia, y en la Comprensión de los Carismas. *Revista Seminario Mayor de Medellín*, 3(40), 89-131.

Fecha de recepción: 25.06.2025 / **Fecha de aceptación:** 28.09.2025

CONCILIO VATICANO II: UN NUEVO PARADIGMA EN LA RELACIÓN ESPÍRITU SANTO – IGLESIA, Y EN LA COMPRENSIÓN DE LOS CARISMAS⁶⁴

SECOND VATICAN COUNCIL: A NEW PARADIGM IN THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HOLY SPIRIT AND THE CHURCH, AND IN THE UNDERSTANDING OF CHARISMS

ORLANDO JUNNIOR JORDÁN MÚNERA⁶⁵ 

Resumen

La comprensión de la identidad y actuar del Espíritu Santo en la historia de salvación tuvo, en los últimos siglos de reflexión teológica, una evolución importante para la concepción de la Iglesia, vista como comunidad de bautizados, donde cada uno cumple un papel importante en la tarea de perpetuar la obra de Jesucristo. Partiendo de este presupuesto, el Concilio Vaticano II fue el culmen de lo que años atrás se vino gestando en lo que respecta a una nueva comprensión pneumatológica y eclesiológica, teniendo como gran avance, una novedosa interpretación acerca de los carismas, y su relación con la jerarquía. Este nuevo entendimiento propone retos actuales, los cuales exigen una apertura de corazón, un real espíritu de discernimiento, y una conversión personal que lleve a entender y a valorar la vocación y servicio de cada bautizado, viéndola como indispensable y necesaria. Por tal motivo, cada vez se vuelve imperante, redescubrir la relación entre las realidades

64 Artículo investigativo producto del curso “Monografía de teología”. Trabajo asesorado por el presbítero Juan Ricardo Gonzáles Lopera.

65 Estudiante de Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Diácono de la Arquidiócesis de Medellín. Seminarista del IV año de la etapa configuradora del Seminario Juan Pablo II. Correo electrónico: orlando.jordan@upb.edu.co

carismáticas e institucionales, evitando contraponerlas, o yuxtaponerlas, sino asumiéndolas como identidades recíprocas e integrales entre sí.

Palabras claves

Espíritu Santo, Iglesia, Concilio Vaticano II, jerarquía, carismas.

Abstract

The understanding of the identity and action of the Holy Spirit in the history of salvation has undergone a significant evolution in recent centuries of theological reflection. This has led to the conception of the Church as a community of the baptized where each member plays an important role in perpetuating the work of Jesus Christ. As a result, the Second Vatican Council culminated what had been developing for years in terms of a new pneumatological and ecclesiological understanding, with a major advance being a novel interpretation of charisms and their relationship to the hierarchy. This new understanding presents modern challenges, such as the need for baptized individuals to keep an open heart, practice discernment, and remain deeply aware of the inherent value of each fellow baptized believer. For this reason, it is increasingly important to reexamine the relationship between charismatic and institutional realities, not as opposing ideas, but rather as complementary ones.

Keywords

Holy Spirit, Church, Second Vatican Council, hierarchy, charisms.

Concilio Vaticano II: Un nuevo Paradigma en la relación Espíritu Santo – Iglesia, y en la comprensión de los Carismas

La evolución en la forma de hacer teología, ha permitido una nueva comprensión de muchas de las realidades en materia de fe, dogma y moral que desde la época escolástica, se creían ya superadas. Sin embargo, a partir del deseo de iluminar el contexto eclesial y pastoral, se ha propiciado un nuevo avance en muchas de estas categorías teológicas, llevando a resignificar y reactualizar su sentido, e incluso, sus consecuencias en el vivir de la comunidad eclesial. En medio de este contexto renovador y novedoso, se abrió paso una nueva comprensión de la Tercera Persona de la Trinidad en su relación con la Iglesia, específicamente en lo que respecta su actuar y su papel en la obra salvífica instaurada por el mismo Jesucristo.

Ahora bien, la nueva comprensión de la relación Espíritu Santo – Iglesia ha tenido su culmen en el concilio Vaticano II, sin embargo, para llegar a ello, también cabe reconocer diversos planteamientos, que desde el siglo XIX, ya se venían suscitando al interior de la Iglesia. En este sentido, este acontecimiento conciliar puede verse como un cambio de paradigma entorno a la comprensión pneumatológica, digna de ser estudiada. Justamente, el objetivo del presente estudio, va a ser vislumbrar dicho paradigma, y su resignificación en el entendimiento de los carismas dentro de la comunidad eclesial guiada por la jerarquía.

Así pues, el desarrollo de la presente investigación, partirá de una compilación de los primeros indicios pneumatológicos en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, los cuales sirvieron como preámbulo para el salto, que ya a nivel magisterial, se dio en torno a una nueva concepción del Espíritu Santo en la Iglesia. Después de ahondar en la comprensión de dichas bases, el paso siguiente será la aproximación propiamente al Concilio, mirando parte de los debates pneumatológicos, y analizando propiamente los documentos conciliares alrededor del Espíritu Santo, utilizando como método, el análisis sistemático de bibliografía, el cual permitirá hacer un rastreo completo del término, y los diferentes sentidos que los padres conciliares asumieron para la Tercera Persona de la Trinidad, y sus consecuencias en la reflexión teológica postconciliar.

Por último, la atención se enfocará en el desarrollo magisterial contemporáneo, teniendo como base la teología de los carismas y algunos de los documentos magisteriales, para luego iluminar los retos que se ciernen para la Iglesia, teniendo en cuenta la época actual y sus respectivos desafíos.

Preámbulo Próximo del Pensamiento Preconciliar en la Relación Iglesia – Espíritu Santo

Para el mundo contemporáneo, el Concilio Vaticano II significó un salto cuantitativo y cualitativo para el desarrollo teológico, y sobre todo Magisterial. En este sentido, la concepción eclesiológica y su relación con el actuar del Espíritu Santo ha tenido grandes avances en lo que respecta a sus consecuencias para la vida de la Iglesia, especialmente en la comprensión de los carismas. Sin embargo, se estaría cayendo en un error, si se viera dicho acontecimiento conciliar, como un evento exclusivamente sorpresivo y desligado de la historia posterior, puesto que los postulados conciliares, también han sido fruto de una historia previa. Considerando eso, se enfocará la atención del presente capítulo, en las principales líneas de pensamiento teológico que representaron un avance en la concepción pneumatológica próxima al Vaticano II.

Concepción Pneumatológica del Siglo XIX

En el pensamiento del teólogo alemán J. A. Möhler, enmarcado en la primera mitad del siglo XIX, se encuentra muy clara la noción de unidad de la Iglesia, a partir de dos perspectivas. La primera es la unidad del Espíritu de la Iglesia, y la segunda, la unidad del cuerpo de la Iglesia. Esta primera perspectiva apunta al interior, tanto a nivel personal como a nivel comunitario, y la segunda va enfocada más a la exterioridad de la Iglesia. En ambas, el Espíritu no solamente tiene un papel preponderante, sino una función protagónica e indispensable (Blázquez, 1996).

En primera instancia, el Espíritu Santo al interior de la Iglesia, tiene una clara función generante y a su vez unificadora de la comunidad cristiana, en favor de hacer presente al Hijo de Dios en medio de los hijos de Dios. Dentro de esta misma línea, «el Espíritu de Dios penetrando y vivificando a todos los creyentes debía reunir a todos en una gran vida colectiva, engendrar una comunidad espiritual y hacer de todos una unidad» (Möhler citado en Blázquez, 1996, p.832). Así pues, el papel del Espíritu dentro de la Iglesia no viene a ser un papel accesorio, sino, por el contrario, el Espíritu mueve la dinámica eclesial desde la misma fundación de la comunidad de los seguidores de Cristo. Y si partimos del presupuesto de que dicha dinámica se fundamenta y se resume bajo los parámetros de la fe y la caridad, se puede decir en consecuencia que «El Espíritu Santo es la fuente de la verdad y del amor, y así de la comunión cristiana» (Blázquez, 1996, p. 832).

Ahora bien, con base en lo anterior, ¿cómo podría entenderse la unidad que propicia el Espíritu al interior de la comunidad de los bautizados? En el afán de responder a esta pregunta, se pudiera incurrir en un error si se confunde la unidad con uniformidad, pues si acepta dicha noción se coarta la libertad de la que gozan los hijos de Dios, y más aún, la libertad del Espíritu que refleja el Evangelio de Juan cuando Jesús en su diálogo con Nicodemo afirma que «El Espíritu sopla donde quiere» (Jn 4,8). En este sentido, la comunión eclesial no significa uniformidad de criterio, sino más bien unidad en la diversidad, permitiendo que el Espíritu no solo propicie a los miembros de la Iglesia la capacidad de aceptar la Verdad en Jesucristo, sino que impulsa y concede la concordia de los dones y carismas en función de la actividad evangelizadora de la Iglesia.

Lo dicho anteriormente, sirve como preámbulo del pensamiento que Möhler tiene acerca del papel del Espíritu Santo en la unidad del cuerpo de la Iglesia, es decir, la dimensión exterior y palpable de la comunidad de los bautizados. En relación con eso, invita a ver a la Iglesia no como una mera institución, pues si se adoptara la visión de la Iglesia como una mera sociedad organizada, el papel del Espíritu sería irrelevante, porque equipararía

la Iglesia a la altura de cualquier sociedad civil. En otras palabras, la institucionalidad organizativa de la Iglesia no apunta solamente a un criterio práctico y positivo, sino que, en medio de la configuración de la Iglesia como institución, también se encuentra la obra del Espíritu.

Con base en esto, la unidad de las diversas Iglesias particulares, la unidad de los Obispos con su pueblo, la unidad entre obispos, no son invenciones humanas, sino que poseen un origen divino, debido a que son iniciativa del mismo Espíritu de Dios. Estas categorías aquí mencionadas son de origen divino, siempre y cuando estén enmarcadas dentro de las exigencias de la comunión eclesial, en otras palabras, sin unidad no hay Espíritu, y si no hay Espíritu, no hay origen divino. Bajo este presupuesto, se puede concluir que la Iglesia, para Möhler, es una realidad viva, un cuerpo vivo gracias al Espíritu Santo que la acompaña y la ha acompañado a lo largo de toda la historia, no solamente en su dimensión jerárquica, sino en su dimensión carismática, puesto que ambas se encuentran intrínsecamente unidas dentro de la realidad eclesial.

Dentro del recorrido entorno a la evolución pneumatológica, no se puede obviar la encíclica *Divinum Illud Munus* (1897) del Papa León XIII, la cual es considerada como la primera encíclica meramente pneumatológica, y que marca un punto de referencia obligado para la comprensión de la relación entre la Iglesia y el Espíritu Santo. Antes de observar el contenido, resulta plausible comprender el origen de esta mirada magisterial a la persona del Espíritu Santo. Así pues, la atención al respecto, se dio por una serie de reclamos y llamados realizados por la religiosa italiana Elena Guerra en la última década de siglo XIX, la cual, fruto de su discernimiento, encontró una precariedad bastante notoria respecto a la devoción y el culto que se daba al Paráclito para aquella época. Esta realidad la llevó a que sostuviera una serie de correspondencias con el Sumo Pontífice, el cual, dejándose iluminar por la ahora Beata, decidió publicar una serie de documentos oficiales, entre los que se cuenta la encíclica ya citada.

En lo que respecta al contenido propio de la encíclica, al inicio se establece el objeto concreto de esta, el cual apunta a profundizar «sobre la acción que el Espíritu Santo ejerce en la Iglesia y en las almas merced al don de sus gracias y celestiales carismas» (*Divinum Illud Munus*, n° 2). Esto desde luego, abre un panorama muy interesante, pues de entrada, se establece que la obra del Espíritu Santo en la comunidad eclesial, se manifiesta por medio de dones y carismas. Si se acepta este presupuesto, también cabría la pregunta sobre el inicio en que esta acción se comenzó a dar en la historia, a lo cual, el Papa responde que el momento en que el Espíritu Santo comenzó a configurar el Cuerpo Místico de Cristo, fue en el bautismo del Señor, puesto que en este suceso, Jesús no recibió el Espíritu, debido a que ya lo tenía, sino que allí se abrió la puerta del bautismo a la raza humana de modo que

todo aquel que se acerque, pueda recibir el don inestimable del Espíritu Santo (*Divinum Illud Munus*, 1897).

La tesis anteriormente expuesta presenta, en efecto, al Espíritu Santo como configurador de la Iglesia; sin embargo, dicha configuración se realiza por medio de la realidad sacramental del Bautismo, en primera instancia, y de los demás sacramentos en instancias posteriores. Así pues, de esta relación comienza a esclarecerse la importancia de la identidad institucional de la Iglesia, ya que gracias a la obra del mismo Espíritu existen los ministros ordenados, «pues por Él son constituidos los obispos, que engendran no solo hijos, sino también padres, esto es, sacerdotes, para guiarla y alimentarla con aquella misma sangre con que fue redimida por Cristo» (*Divinum Illud Munus*, n° 7).

Aunque es claro lo anterior, también se podría incurrir en un reduccionismo de la obra del Espíritu Santo en la Iglesia si se toma lo expresado en el párrafo anterior de una forma exclusivista y absolutista. En ese sentido, León XIII no solo toma en consideración la acción sobre la institución, sino que también la presenta, en otro sentido, la acción del Espíritu Santo en las almas de los fieles que son parte de la comunidad eclesial. De esta forma, abre paso al reconocimiento de los carismas como consecuencia de dicha acción, lo que a juicio del Sumo Pontífice permite revelar el carácter trascendental de la Iglesia, pues «nada confirma tan claramente la divinidad de la Iglesia como el glorioso esplendor de carismas que por todas partes la circundan, corona magnífica que ella recibe del Espíritu Santo» (*Divinum Illud Munus*, n° 8).

Frente a lo anterior, se evidencia un primer vínculo sólido entre la identidad carismática e institucional de la Iglesia. Vínculo que se encuentra de forma palpable en los sacramentos, puesto que los ministros ordenados son los que conceden ordinariamente los sacramentos a los fieles, lo cual tiene como consecuencia, la inhabitación del Espíritu Santo en los bautizados, y que a su vez propicia el surgimiento de los dones divinos y carismas en la vida de los fieles, para que estos contribuyan también a la edificación de la Iglesia, partiendo claro está, de su propia santificación. En definitiva, la unidad de la identidad jerárquica y la realidad carismática dentro de la Iglesia resultan ser inseparables tal como resulta ser inseparable el alma del cuerpo humano, o inseparable Cristo de su Iglesia, pues si «Cristo es la cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma» (*Divinum Illud Munus*, n° 8).

El redescubrimiento del Espíritu Santo en esta época no solo se dio dentro de las fronteras de la Iglesia, sino que también permeó otras realidades confesionales, como lo fue en el protestantismo y que posteriormente daría surgimiento al movimiento pentecostal.

El nacimiento de esta realidad religiosa tiene su origen en el contexto del protestantismo estadounidense, identificándose claramente como precursores el metodismo o también conocido como el movimiento de santidad, el movimiento apostólico de Irving y el movimiento de vida superior. En estos, se percibía la importancia que le daban al bautismo en el Espíritu Santo, entendida como un renacimiento personal, además de la tendencia a desarrollar en el núcleo de sus respectivas iglesias, experiencias de orden carismáticas y extáticas, tales como la glosolalia, profecías, imposición de manos, sanaciones, llantos, entre otras (Mena Cabezas, 2011).

En lo que respecta al origen del pentecostalismo tal como se le conoce en la actualidad, se puede identificar claramente su origen al principio del año 1901, en una escuela bíblica metodista de Topeka, Kansas, dirigida por Parham, el cual sostenía que la glosolalia era la evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu, por lo que inició un proselitismo de índole religioso por todo Estados Unidos. Sin embargo, el punto de inflexión del movimiento pentecostal, en lo que respecta a su popularización, se dio en 1906 mediante los masivos avivamientos y conversiones que se dieron en la calle Azusa de Los Ángeles, California, los cuales estaban dirigidos por William Seymour.

Teniendo claro lo anterior, se debe decir que el movimiento pentecostal no surgió en sus inicios como una realidad confesional aparte e independiente, sino que fue concebido en los inicios como un movimiento de renovación en el Espíritu Santo. Así lo sostiene Scampini (2021) cuando afirma que «el pentecostalismo, surgido como un ‘movimiento’, comenzó siendo un ‘dinamismo’ llamado a renovar y revitalizar las iglesias existentes, sin embargo, terminó estableciendo comunidades eclesiales diferentes, y generando un nuevo sentido de Iglesia». Una prueba de esto, es la presencia de movimientos de renovación carismática en iglesias diversas, incluyendo la Iglesia Católica. Ahora bien, aunque el movimiento pentecostal no se concibió, como ya se dijo, como una iglesia independiente, más adelante en la historia, se vio en la necesidad de desarrollar una eclesiología de índole congregacional, aunque en la terminología usada allí, cambian el sustantivo iglesia por el de asamblea, de modo que puedan seguir siendo fieles a su concepción inicial.

Por otra parte, el pentecostalismo desde su propia creencia y concepción, marcó en su momento un cambio de paradigma respecto a la manera en la que se concebía el relacionamiento con Dios, pues para este movimiento este se quedaba dentro del ámbito personal, y en consecuencia, la interacción con el Espíritu Santo consistía en algo meramente individual, puesto que la libertad en el creyente viene dada por vivir a solas con el Espíritu Santo, es decir, «la libertad implica soledad para el devoto de la religión estadounidense; consiste en estar a solas con el Espíritu Santo» (Bloom en Mena Cabezas, 2011, p. 73).

En ese mismo sentido, la pneumatología propia del movimiento pentecostal se aleja abruptamente de la pneumatología católica en dos sentidos. El primero, en el pentecostalismo, no se acepta bajo ningún pretexto la presencia de intermediarios en lo que refiere a la comunicación con el Espíritu Santo, pues dicha comunicación se da gracias a la fe individual. Por otra parte, el segundo radica en la separación fundamental entre aquellos hombres que ya han recibido el bautismo en el Espíritu, y el resto de los hombres, produciendo una autopercepción entre los simpatizantes pentecostales, de ser elegidos y separados del mundo (Mena Cabezas, 2021).

De este modo, se puede concluir que el surgimiento y posterior desarrollo del pentecostalismo y sus movimientos derivados, presentó una concepción pneumatológica bastante particular, puesto que allí se concibe al Espíritu Santo totalmente desarraigado de la Iglesia, o para el caso protestante, de la comunidad cristiana, puesto que en su concepción doctrinal, la vivencia del Espíritu Santo era solamente de índole espiritual, y la comunidad surgía como algo accidental y posterior. Es decir, aquí el Espíritu Santo no constituye un elemento integrador de base para la comunidad cristiana.

Sin embargo, esta concepción pentecostal no resulta totalmente contraria con la concepción católica, más aún, podría considerarse un lugar de encuentro ecuménico, donde se produzca una sinergia en favor de la comprensión del papel del Espíritu Santo en los carismas. Inclusive, en la actualidad dicho encuentro se ha materializado en la Iglesia católica con el movimiento de la «Renovación carismática, que tiene su origen en una experiencia comunitaria, ligada a los grupos pentecostales, a partir de 1967 y que evidentemente resulta ser el espacio más adecuado para el encuentro ecuménico con los grupos pentecostales» (Fernández, 1998, pp. 48-49).

Concepción Pneumatológica al Inicio del Siglo XX

Siguiendo con este recorrido histórico, se encuentran en las primeras décadas del siglo XX una serie de movimientos dentro de la Iglesia, los cuales proponen una concepción revolucionaria en la manera de abordar diversos ámbitos del quehacer teológico y eclesial. No obstante, aunque los objetos principales de estos movimientos no eran propiamente generar una nueva concepción del Espíritu Santo y su relación con la Iglesia, su aspecto revolucionario en la manera de concebir el desarrollo teológico si van a aportar sobremano en la nueva concepción del Espíritu Santo y su quehacer dentro de la Iglesia. Para los fines de esta investigación se abordarán los movimientos bíblicos y kerigmáticos, sin que esto signifique que sean los únicos que tuvieron lugar dentro de esa época.

Bajo este presupuesto, se puede decir que el movimiento bíblico fueron todas las acciones y afirmaciones teológicas dadas en dicha época, las cuales buscaban recuperar la centralidad de la Palabra de Dios dentro del quehacer teológico, y que dieron lugar a diversas declaraciones magisteriales. Este movimiento es independiente al conocido como la *Nouvelle Théologie*, pues aunque se encuentran sumamente unidos y resultan ser complementarios, el movimiento Bíblico tuvo por objeto incentivar el acceso a la Escritura por parte de todos, aplicando exégesis y métodos propios de otras ciencias, mientras que la *Nouvelle Théologie*, fue un movimiento que buscó que en los distintos campos de la teología, se volviera a las fuentes primeras, en especial a los Padres de la Iglesia, y alejándose un poco de la teología escolástica propia del medioevo, o por lo menos, no canonizándola en exceso.

En todo caso, el movimiento bíblico surge a partir de la confrontación con la teología neoescolástica, la cual concebía una perspectiva meramente historicista del propio quehacer teológico, que a su vez, sostenía que los textos bíblicos no proporcionaban verdades perdurables o dignas de autoridad, debido a que el contenido bíblico no podía desarraigarse a la cultura y el marco conceptual de los escritores sagrados del momento (Levering, 2020). En otras palabras, la verdad contenida en las Sagradas Escrituras no podría suponer una verdad que sea autoridad para todas las generaciones, porque concebían al Evangelio como algo realmente conocible, y al sujeto eclesiástico como algo no perdurable en el tiempo, es decir, cambiante a lo largo de toda la historia.

Frente a este postulado, el movimiento bíblico responderá a esto reafirmado bajo toda circunstancia, la autoridad de la Biblia, pues esta es de vital importancia, ya que «si la Escritura no diera testimonio autorizado y veraz de Jesucristo, entonces la revelación divina no podría poseer contenido cognoscitivo» (Levering, 2020, p. 24). Adicionalmente, otro agravante que venía a refutar el movimiento bíblico consistía en la canonización de la teología neotomista como la única herramienta válida para la comprensión de las Sagradas Escrituras y de la reflexión de la fe.

Frente a estos pensamientos tan arraigados, el movimiento bíblico buscaba ampliar el panorama teológico, sosteniendo la necesidad de considerar el estudio exegético de la Escritura como el alma de toda la teología. Aunque claro está, su intención no consistía en desestimar el desarrollo teológico de la neoescolástica, pues ambas corrientes de pensamiento tenían un «enemigo en común», la influencia racionalista en la teología y en la exégesis bíblica. Dentro de este último contexto histórico, el magisterio posterior a León XIII se va a pronunciar frente a la problemática que suponía la implementación de los métodos exegéticos provenientes de las ciencias humanas, aplicados a la escritura, la cual partía del presupuesto de equiparar la Sagrada Escritura a la de una obra de literatura tal como la *Iliada*, *Cien años de Soledad*, *Los Miserables*, entre otros.

Así pues, como una primera respuesta magisterial en la línea del movimiento bíblico, se tiene la encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920) de Benedicto XV. Aquí se partirá del presupuesto de que el Espíritu Santo funge como inspirador de la Sagrada Escritura, y en consecuencia, para un correcto estudio exegético se debe contar con la asistencia de dicho Paráclito. Esto, desde luego, convalida irrefutablemente la condición de autoridad de la cual goza la Sagrada Escritura, y su capacidad de iluminar las realidades humanas y sociales a lo largo de toda la historia.

Este presupuesto tiene una consecuencia de vital importancia, pues la aceptación del enunciado anteriormente expuesto, lleva a considerar al Espíritu Santo como criterio de unidad eclesial, pues gracias a la Tercera Persona de la Trinidad, la interpretación bíblica bajo su asistencia lleva a la inexistencia del error en cuestiones de fe, posibilitando de este modo, el fortalecimiento de mencionada unidad. En consecuencia, dicha interpretación nunca podría hacerse por fuera del Magisterio, pues este es en su propia naturaleza, custodio del Depósito de la Fe, y en caso tal de interpretarse la Biblia por fuera del Magisterio, se estaría necesariamente prescindiendo de la asistencia del Espíritu, y por ende, incurriendo en el error.

Por su parte, la carta encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) del Papa Pío XII, buscó reafirmar lo sostenido en el documento magisterial anteriormente tratado. En primer lugar, convalida la inspiración del Espíritu Santo en la Sagrada Escritura, que a su vez la excluye de todo error. Adicionalmente, presenta el panorama actual del estudio bíblico, puesto que debido al desarrollo académico científico de la época, se comenzaron a involucrar en el estudio exegético diversos elementos provenientes de otras ciencias del saber, dando lugar al uso de la crítica textual en la labor académica.

Aquí no se evidencia bajo ningún motivo, una oposición al uso de herramientas provenientes de otras ciencias en el estudio exegético, incluso las alienta, así como alienta a involucrar los avances provenientes de la filología y la arqueología, sin embargo, es claro que toda esta novedad debe estar siempre al servicio del Magisterio, para evitar la desnaturalización de la Sagrada Escritura como libro verdaderamente inspirado.

Estas dos encíclicas representan un gran aporte dentro de la concepción del Espíritu Santo y su actuar dentro de la Iglesia, y más aún dentro de la misma Historia de la Salvación. En ese sentido, dejan claro que el obrar del Espíritu dentro de la Revelación, corresponde al de agente inspirador de la Sagrada Escritura. Sin embargo, su actuar no solo se remonta a un hecho pasado, sino que también el Espíritu es un agente indispensable para la correcta interpretación exegética. Un ejemplo excelso de la asistencia del Espíritu Santo para una

correcta interpretación, se ve evidenciada de una forma clara y excelsa, en el actuar del Magisterio.

El otro movimiento del cual ya se había mencionado debido a su importancia para esta investigación, es el movimiento kerigmático, surgido en la primera mitad del siglo XX con la intención de acercar el desarrollo teológico al apostolado. Entre los grandes impulsores de este movimiento se destacan a Jungmann, Rahner, Lakner y Lotz. Del mismo modo que en el movimiento bíblico, el movimiento kerigmático también resulta ser una respuesta a la teología neoescolástica la cual venía cargada de un gran toque cientificista.

Este nuevo movimiento dentro del quehacer teológico no buscaba desmeritar el desarrollo teológico del momento, pues reconocía sus grandes avances desde el punto especulativo y científico, sin embargo, su impacto en la realidad quedaba incompleto, pues el desarrollo teológico no aportaba nada a la vida de la Iglesia, y en consecuencia, no tenía repercusión alguna a nivel pastoral. En ese sentido, los autores del movimiento kerigmático proponían poner a Cristo en el centro de la teología, de modo que la vida cristiana se viera beneficiada a nivel espiritual y pastoral de los avances de la ciencia teológica. O como lo expresa De Villalmonste (1963) al referirse a la idea central del movimiento kerigmático:

La ciencia sagrada, como explicación que es de la fe, debe ser kerigmático desde el principio hasta el fin y en todas sus partes; es decir, debe estar ordenada y terminarse en la vida religiosa cristiana de cada uno de los fieles y de la Iglesia en general. (p. 18)

Aquí no se evidencia una contraposición total, respecto a la teología neoescolástica, ni mucho menos un desconocimiento mutuo, sino que para el movimiento kerigmático, y particularmente para la posición de Jungmann y H. Rahner, la teología especulativa se queda a medio camino, pues aunque sus avances en materia de conocimiento son indispensables, dicho proceso teológico debe continuar su proceso hasta completarse cuando impacta verdaderamente al fiel cristiano.

En este movimiento, juega un papel no menor, la acción del Espíritu Santo, el cual, iluminando la predicación, hace posible llevar la teología a la vida de las personas. En otras palabras, el papel del Espíritu Santo es principal para que el anuncio kerigmático sea eficaz al interior de la Iglesia, pues el «sacerdote que ha de llevar el mensaje de salvación tiene que poseer, además de la fuerza del Espíritu de Dios y de la fuerza del espíritu humano, la fuerza de la palabra humana» (De Villalmonste, 1963, p. 68).

En conclusión, gracias a movimiento kerigmático, se pone de relevancia el papel del Espíritu Santo en la transmisión teológica, la cual propicia el encuentro entre Dios y los hombres, y que a su vez se da al interior de la Iglesia, y más aún, la edifica, pues gracias al kerigma, la Iglesia se ha venido edificando a lo largo de la historia, comenzado por el suceso narrado en los Hechos de los apóstoles, cuando gracias a la predicación de Pedro, el cual ya estaba iluminado por el Espíritu Santo, propició la conversión de unas 3 mil personas, y posteriormente su ingreso a la Iglesia por el Bautismo (cf. Hch 2, 14-41).

Dando un paso hacia adelante en esta investigación, se puede decir que el ámbito preconiliar estuvo marcado por una disputa teológica en torno a la eclesiología. Por una parte, se tenía la concepción heredada de Roberto Belarmino dentro del contexto de la contrarreforma, la cual tenía una visión eclesiológica concentrada en la identidad jerárquica de la Iglesia, mientras que la realidad carismática se encontraba casi ausente. Sin embargo, dicha ausencia no significa desconocimiento de los carismas, puesto que el propósito del cardenal consistía en hacer frente a los pensamientos reformadores que sostenían la existencia de dos iglesias en vez de una, atentando de esta forma contra la unidad de la Iglesia, y relativizando el papel del Magisterio, o en otras palabras, reduciendo al mínimo la identidad jerárquica. Así pues, afirma Belarmino, citado en Lambiasi (1987):

Nuestro juicio es que la iglesia es una, no dos; y esta única y verdadera iglesia es un grupo de hombres unidos por la profesión de la misma fe cristiana y por la participación en los mismos sacramentos, bajo la guía de pastores legítimos y sobre todo del único vicario de Cristo en la tierra, el pontífice romano. (p.138)

Aunque dicha declaración debe ser matizada dentro de un contexto de defensa de la fe, también es pertinente reconocer que el fuerte énfasis en la realidad jurídica-social de la Iglesia sin señalar propiamente la dimensión carismática, pudo haber generado confusión en los años posteriores «desequilibrando la eclesiología favoreciendo una absolutización de la institución visible, especialmente de la jerarquía» (Lambiasi, 1987, p.138).

Frente a esta visión, se contraponen la visión proveniente del teólogo alemán J. A. Möhler, la cual ya se expuso al inicio del presente capítulo, y cuya concepción eclesiológica reconocía y destacaba por igual la doble dimensión de la Iglesia. En esta disputa eclesiológica, entró a mediar el Magisterio de la Iglesia, inicialmente el magisterio pontificio de León XIII con la encíclica *Divinum Illud Munus*, ya tratada en esta investigación. Sin embargo, la declaración por excelencia frente a esta disputa se dio con el magisterio de Pío XII, específicamente con su carta encíclica *Mystici Corporis Christi*, cuyos planteamientos supusieron en su momento, un salto cualitativo en la comprensión eclesiológica, en especial en la relación

Espíritu Santo – Iglesia y sus implicaciones en la comprensión de los dones carismáticos y jerárquicos.

Respecto a la disputa ya referenciada, el papa Pío XII comienza en su encíclica, denunciando los dos extremos que en dicha época buscaban imponerse. Por una parte, se encontraba la corriente que deseaba ver a la Iglesia como una sociedad unida únicamente por vínculos jurídicos y sociales; por otro lado, se encontraba el falso misticismo que pretendía suprimir los límites entre las criaturas y su creador, tergiversando la Revelación Divina.

En lo que respecta a las identidades jerárquicas y carismáticas, Pío XII (1943) opta por reconocer la importancia de ambas; sin embargo, no deja poner en un lugar privilegiado, la jerarquía por encima de los carismas:

Más en manera alguna se ha de pensar que esta estructura ordenada u orgánica del Cuerpo de la Iglesia, se limita o reduce solamente a los grados de la jerarquía; o que, como dice la sentencia contraria, consta solamente de los carismáticos, los cuales, dotados de dones prodigiosos, nunca han de faltar en la Iglesia. Se ha de tener, eso sí, por cosa absolutamente cierta, que los que en este Cuerpo poseen la sagrada potestad, son los miembros primarios y principales (*Mystici Corporis Christi* n° 8).

De acuerdo con este planteamiento, se puede concluir la reciprocidad entre las dos identidades de la Iglesia; sin embargo, existe una distinción, la cual no resulta ser de subordinación, sino de vigilancia o garante. Esta realidad viene dada por la importancia del orden sagrado en la obra de perpetuar en la Iglesia, la obra de Cristo.

Adicionalmente, el Papa, al reconocer la importancia de la realidad carismática de la Iglesia, no quiere caer en alguna ambigüedad que pueda ser malinterpretada en favor de los postulados desprendido de la reforma protestante, y por eso, declaró contundentemente que los miembros de la Iglesia son aquellos que por el bautismo y la profesión de la fe verdadera, no hayan incurrido de una separación, ya sea por voluntad propia o por la autoridad legítima (*Mystici Corporis Christi*, 1943).

Por tal motivo, el Espíritu santo termina siendo el elemento integrador que posibilita la existencia de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, confirmando una realidad trascendental, y a su vez, concediendo el don de la unidad entre sus miembros sin suprimir la propia personalidad, es decir, permite la unidad en la diversidad, y por ende, los carismas y la jerarquía pueden coexistir íntimamente unidas.

Otra razón por la que estas dos realidades deben coexistir y ser reconocidas mutuamente, es que estas provienen de un mismo origen, la cruz de Cristo, puesto que la potestad de enseñar, gobernar y santificar, «debe el vigor y fuerza sobrenatural, que para la edificación del Cuerpo de Cristo poseen, al hecho de que Jesucristo, pendiente de la cruz, abrió a la Iglesia la fuente de sus dones divinos» (*Mystici Corporis Christi*, n° 13). En ese mismo sentido, el Espíritu Santo posibilita tanto la jerarquía como los carismas dentro de la Iglesia, de modo que su edificación pueda llevarse a cabo dentro de la Historia de la Salvación.

Por otra parte, en la persona de Cristo se encuentra la plenitud de los dones divinos, es decir, la plenitud de las identidades carismáticas y jerárquicas, a la manera de la unión hipostática en su Ser de la doble naturaleza, la divina y la humana (Pío XII, 1943). En ese sentido, se puede concluir sin temor al error, que las identidades carismáticas y jerárquicas no son separables bajo ningún motivo, puesto que las dos se necesitan y se exigen mutuamente, pues la Iglesia, como Cuerpo Místico, no es ajena a la realidad de su Cabeza, Cristo, y por ende en ella reside también la plenitud de los dones divinos. En otras palabras, la realidad de la Iglesia, es análoga a la realidad de Cristo, debido a su unión mística, orgánica y esencial.

En conclusión, tanto la dimensión institucional y la dimensión carismática de la Iglesia están llamadas a vivir en armonía, pues ambas tienen un mismo origen y un mismo fin, por ende, «no puede haber, ninguna verdadera oposición o pugna entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio jurídico que los pastores y doctores han recibido de Cristo» (*Mystici Corporis Christi*, n° 31) si se considera el sumo bien que es la edificación de la Iglesia y la consumación del Reino de Dios.

Como último paso previo e inminente al Concilio Vaticano II, se tiene la concepción pneumatológica del Papa Juan XXIII, quien fue el que llamó y convocó a la Iglesia a vivir el mencionado concilio. Así pues, lo primero, por decir, es que la idea del Concilio siempre estuvo presentada por el Papa, como una idea proveniente del mismísimo Espíritu Santo, tanto así, que la idea pneumatológica del Sumo Pontífice debe y tiene que ser entendida necesariamente, desde el Concilio Vaticano II.

En este orden de ideas, siempre estuvo de forma reiterativa la idea de concebir el Concilio como un nuevo Pentecostés, como un nuevo Cenáculo, por lo que, en consecuencia, resultaba imperante tener la confianza puesta en la asistencia divina del Espíritu Santo (Hubert Robinet, 2012). Por otra parte, la exigencia del Concilio de vivirse en unidad y en comunión con todas las Iglesias del mundo, llevaba a que este fuera una forma tangible, real y genuina del papel unificador del Espíritu, cosa que ya sostenían muchas de las concepciones pneumatológicas anteriores.

Este pensamiento reformador del Romano Pontífice, tenía una gran cercanía respecto al pensamiento de J. A. Möhler, el cual consistía en ver a la Iglesia como un organismo vivo gracias al actuar del Espíritu Santo. Así pues, de una forma semejante, el Papa Juan XXIII percibía el Concilio no como «una asamblea especulativa, sino un organismo vivo y vibrante que, a la luz y en el amor de Cristo, mira y abraza a todo el mundo» (Juan XXIII citado en Hubert Robinet, 2012, p.228).

El Papa también hace una reflexión histórica sobre el por qué, desde tiempo atrás, se ha hecho un especial énfasis en la identidad jerárquica de la Iglesia, como fue en el caso de Roberto Belarmino. Sin embargo, presenta al Concilio Vaticano II como un cambio de paradigma, puesto que en esta ocasión, y por vez primera, el afán del concilio no radicaba en una defensa de la fe o en la condenación de una herejía, sino, por el contrario, en el deseo volver al origen de todo, lo que acarrearía como consecuencia, una apertura al mundo en general por parte de la Iglesia, ampliando de esta manera, el actuar del Espíritu Santo en estructuras no eclesiales.

En conclusión, el Concilio Vaticano II irrumpe en la historia como el lugar propicio para que los pensamientos propios de las últimas décadas, e incluso siglos, pudieran madurar y clarificarse al interior de la discusión conciliar, y de este modo, permear a toda la Iglesia universal. En definitiva, el concilio al poseer un propósito renovador, agrupó en sí mismo, todas las corrientes de pensamiento y movimientos renovadores que se han presentado aquí, de modo que a la luz del Espíritu Santo, contribuyeran a la renovación de toda la Iglesia, y de este modo llevar a cabo el *aggiornamento* de la Iglesia.

El papel del Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II

Como bien se puede notar desde el primer capítulo del presente estudio, el tema del Espíritu Santo dentro del Concilio Vaticano II, no fue en lo absoluto, fortuito ni mucho menos accidental, pues ya se estaba abriendo paso en las décadas anteriores, y desde diversos frentes, inclusive en frentes por fuera de la Iglesia como lo es en el caso del pentecostalismo. Ahora bien, ¿frente a los aportes pneumatológicos existentes, qué papel jugó el Concilio Vaticano II? ¿El desarrollo magisterial del Concilio estuvo a la altura de los avances pneumatológicos que le acontecieron? Buscando responder y profundizar en estas y otras preguntas, el presente apartado se centrará decididamente en el concilio, y para ello, se centrará en tres dimensiones.

En primer lugar, se presentará, de una manera sumaria, la discusión pneumatológica al interior de los debates conciliares, de modo que desde allí, se pueda evidenciar el choque de

perspectivas y líneas teológicas en torno a la comprensión del Espíritu Santo y su papel en la Iglesia. En un segundo momento, la atención se centrará en los documentos conciliares y su respectiva concepción pneumatológica. Por último, se llegará al análisis de la expresión «Espíritu Santo como alma de la Iglesia», extraída del numeral 8 de *Lumen Gentium*, y que, a juicio de la mayoría de los teólogos, concretiza el gran aporte conciliar en la pneumatología contemporánea.

Las discusiones Pneumatológicas en el Concilio Vaticano II

Entre los diversos debates dados al interior del Concilio Vaticano II, se dio una discusión cuya mención resulta ser de gran ayuda para comprender las dos grandes líneas teológicas que se tenían en la Iglesia de entonces, con relación a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Dicha confrontación se dio entorno a los carismas y su papel al interior de la comunidad eclesial, sin embargo, si entendemos carismas como la manera en que el Espíritu Santo guía a la Iglesia y la provee de todo lo necesario para su misión, entonces bien, dicha discusión en torno a los carismas se podría extrapolar a la discusión acerca del papel que el Espíritu Santo lleva a cabo en la Iglesia.

Bajo esta contextualización, se puede decir que el concilio fue testigo del choque de dos concepciones distintas. La primera, liderada por el cardenal Ruffini, que sostenía que los carismas bien se podrían entender como dones extraordinarios y milagrosos que Dios concede excepcionalmente y que estaba en función de confirmar su presencia y su actuar al interior de la comunidad. No obstante, la segunda visión que era liderada por el cardenal Suenens, se alejaba del carácter excepcional de los carismas para verlos como dones relacionados con la gracia, que Dios concede para el desarrollo evangelizador de la Iglesia, y que todo cristiano es un receptor potencial de los mismos. Desde luego, el Vaticano II se decantó por esta segunda opción (Pellitero 2012, citado en Duhau, 2021).

Por otra parte, la concepción del Espíritu Santo como tal y su papel en la Iglesia, también se hicieron presente al interior del Concilio. Si partimos de lo expuesto en el capítulo primero del presente estudio, desde un principio el Papa Juan XXIII catalogaba el evento eclesial como un nuevo pentecostés, lo que evidenciaba el interés de ver el papel del Espíritu Santo como una función protagónica y fundamental alrededor del desarrollo magisterial. Sin embargo, dicha concepción no resultó ni evidente, ni mucho menos inmediata, sino más bien progresiva con el trasegar de las sesiones.

Además de esto, resulta necesario aclarar que la discusión pneumatológica en el marco de los debates en torno al esquema central sobre la Iglesia (Asiain, 1975), y que está a su vez, se presentó de forma tardía, por lo que muchos documentos no se lograron impregnar de una pneumatología bastante fuerte, como para reconocer el protagonismo del Paráclito, tal como lo fue en la constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*. Sin embargo, esta realidad será profundizada en el apartado subsiguiente.

A pesar de la realidad anterior, un primer impulso pneumatológico se dio el 22 de octubre de 1962 con la intervención del Cardenal Marty, en el marco del esquema sobre la Liturgia. Allí el obispo puso «de manifiesto la función del Espíritu Santo en las obras sacramentales y el vínculo entre la comunidad eucarística y el espíritu misionero alimentado por ella» (Charue M. citado en Asiain, 1975, p. 205). Sin embargo, a pesar de este reconocimiento, el despertar pneumatológico se dio cuando la discusión sobre la Liturgia se encontraba bastante avanzada, por lo que no tuvo una gran repercusión en el documento final, sin embargo, prepararía el camino para que desde la discusión en torno a la Iglesia, el despertar pneumatológico tuviera una mayor influencia en el debate y por ende, en algunos documentos finales del concilio.

Ahora bien, tal como ya se esbozó, el problema pneumatológico surgió principalmente a partir del debate eclesiológico, y en este orden de ideas, su origen tuvo lugar con la discusión del primer esquema presentado sobre la Iglesia. Este primer esquema presentó importantes aportes, los cuales trasegaron todo el concilio hasta quedar consignados en la Constitución *Lumen Gentium*. Sin embargo, en su concepción de Iglesia existían diversos apuntes que llevaban a mirar a la Iglesia más desde una perspectiva institucional y jurídica, y no tanto desde su realidad esencial y trascendente, lo cual en el fondo acarrearba como consecuencia, un desconocimiento casi total del Espíritu Santo y su función en la comunidad eclesial. El primero en notar dicha problemática, fue el Cardenal francés Liénart, obispo de Lille el 1 de diciembre de 1962, por lo que optó por impulsar su no inclusión en el debate, tal como sucedería posteriormente.

En consecuencia, se vio la necesidad de una redacción de un nuevo esquema entre la primera y segunda sesión del concilio. En este proceso se manejaron tres propuestas: la primera provenía del modesto teólogo Belga Gerard Philips, la segunda consistía en la propuesta hecha por los padres de lengua alemana y la tercera de Mons. Parente. Adicionalmente, este proceso estaba marcado por el deseo de no querer escribir un nuevo esquema en su totalidad, y en ese sentido, se escogió la primera propuesta, debido a la cercanía del autor con la redacción del primer esquema rechazado anteriormente (Betti, U. citado en Asiain, 1975).

Este segundo esquema le daba un poco más de protagonismo a la función santificante del Espíritu Santo en la Iglesia, tal como lo afirma Asiain (1975) comentando dicho esquema:

Es el Espíritu del Hijo que el Padre ha enviado a los corazones de los cristianos y en quien tenemos el acceso al Padre; es el Espíritu que resucita a los muertos por el pecado; es el Espíritu que habita en los fieles y en la Iglesia como en un templo; es el Espíritu que enriquece a esa misma Iglesia con variedad de dones y gracias carismáticas; es el Espíritu que conduce a todos hacia la deseada unión con el Esposo. La Iglesia es así, la muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. (p. 205)

Este nuevo esquema obtuvo, desde luego, muchas valoraciones positivas, no obstante, su aceptación no terminaba de darse de una manera definitiva al interior del pleno de los obispos. Así pues, en 1964, se llegó a un tercer esquema, el cual recogía todas las enmiendas presentadas sobre la propuesta anterior. De este modo, la presencia del Espíritu Santo se hizo más insistente, lo que quedó evidenciado en cuatro aspectos: la importancia del acontecimiento de Pentecostés; una relación más explícita entre encarnación e Iglesia, entre Cristo y el Espíritu; una importancia más específica a la acción del Espíritu en la Iglesia y sus miembros, entre otros aspectos que contribuyeron a la causa pneumatológica (Asiain, 1975, p. 206).

Con base en todo lo anterior, se puede reafirmar la idea de que la pneumatología entró al Concilio Vaticano II gracias al debate pneumatológico, lo cual permitió colocar en el centro de la reflexión, a la Tercera Persona de la Trinidad. Lamentablemente, dicha consideración no permeó todo el resultado final del Concilio, puesto que para el momento en que resurgió el Espíritu Santo, muchos de los debates ya se encontraban adelantados, por lo que no pudieron plasmar todo lo aportado por esta reflexión.

Así pues, en muchos de los documentos, se pueden encontrar muchas e importantes menciones del Espíritu Santo, mientras que en otros no tanto. Sin embargo, a nivel general, el Vaticano II fue, en definitiva, el Concilio del Espíritu Santo, pues la concepción pneumatológica obtuvo un salto de calidad, que cambiaría, de manera sustancial, la teología. Esta realidad, desde luego, podrá ser profundizada en el siguiente apartado.

El Espíritu Santo dentro del Concilio

En este apartado, se pretende mostrar y analizar, la presencia del Espíritu Santo como concepto al interior de los diferentes textos conciliares. Para tal fin, se llevó a cabo el

método de análisis sistemático de bibliografía, para que de este modo, se pudiera contar con un panorama mucho más claro y real, del papel que tuvo el Espíritu Santo dentro del producto final del concilio. Este proceso permitió tener, como resultado, una dimensión cuantitativa y otra cualitativa de las que se hablarán a continuación.

En primer lugar, producto del análisis referido en el párrafo anterior, se encontraron 222 menciones dentro de todos los documentos del Concilio Vaticano II. Para el análisis cuantitativo, se agruparon dichas menciones en cuatro temáticas que, a juicio propio, representaban, de mejor modo, la pluralidad de estas. En ese contexto, la primera temática identificada, fueron aquellas menciones al Espíritu Santo dentro de la Trinidad; la segunda fue aquellas que mencionan al Espíritu Santo dentro de una definición de Iglesia propiamente. Por otra parte, también se encontró un grupo de menciones que presentan al Espíritu Santo dentro de la relación de Cristo e Iglesia. Por último, se agruparon de manera genérica aquellas menciones que referían a acciones propias del Espíritu Santo, debido a que dentro de este campo existía una gran pluralidad que impedía el proceso de sistematización deseado, sin embargo, más adelante, se especificarán 4 de las acciones más comunes dentro de este grupo.

Así pues, se tiene que las menciones referidas propiamente a las acciones del Espíritu Santo se dieron en 98 oportunidades, siendo las de ese tipo las más presentes en el conglomerado de los textos finales del concilio. Por otra parte, la agrupación con el segundo mayor número de menciones, 68 en total, correspondió a aquellas que se encuentran en el marco de la relación Cristo e Iglesia. En tercer lugar, se encontraron 39 menciones en las que se habla del Espíritu Santo intrínsecamente relacionado con la Santísima Trinidad. Por último, las menos frecuentes fueron aquellas menciones del Espíritu Santo en las que se habla de una definición de Iglesia.

Ahora bien, en lo que respecta al análisis cualitativo pretendido en este ejercicio, se profundizó detalladamente en cada una de las cuatro temáticas anteriormente expuestas, a partir de algunas citas que suponían una importancia capital en orden a ejemplificar el panorama general de cada temática.

La visión del Concilio respecto a las Acciones del Espíritu Santo

Esta agrupación contiene de manera genérica todas las menciones al Espíritu Santo que estuvieran relacionadas con alguna acción, en particular de la Tercera Persona de la Trinidad. En ese sentido, este apartado presentará cinco de las acciones más recurrentes e importantes, las cuales fueron identificadas mediante la metodología utilizada. Así pues,

dichas acciones son: El papel del Espíritu Santo en la Revelación Divina; El Espíritu Santo induce a los creyentes a la verdad, perfeccionando la fe y contribuyendo a la salvación; El papel del Espíritu Santo en la Evangelización; el Espíritu Santo como protagonista y actor principal en el Concilio Vaticano II y El Espíritu Santo en la distribución de gracias a los fieles de cualquier condición.

El papel del Espíritu Santo en la Revelación Divina

Esta acción del Espíritu Santo fue bastante trabajada en el concilio, específicamente en la Constitución Apostólica Dei Verbum, la cual tuvo como tema principal la Revelación Divina. Desde ese punto de vista, los Padres conciliares, clarificando el concepto de Palabra de Dios, en donde se incluyen allí la Sagrada Escritura y la Tradición, afirmaron:

La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación. (Dei Verbum, n° 9)

Con relación a eso, el Espíritu Santo es criterio y garantía de la Revelación Divina. En otras palabras, el actuar del Espíritu Santo es criterio de canonicidad para la Palabra de Dios escrita, y garantía de verdad para la Palabra de Dios transmitida oralmente.

Por otra parte, la acción del Espíritu Santo no se limita simplemente al momento fundante de la Revelación Divina, sino que también su acción es necesaria para su comprensión y profundización a lo largo de la historia, pues la Tercera Persona de la Trinidad asiste al Magisterio para que este pueda ser servidor de la Palabra de Dios. Por otra parte, no solo el Espíritu Santo asiste al Magisterio, sino que también asiste a todo hombre que desea extraer la Verdad incluida en la Sagrada Escritura, «hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados». (Dei Verbum, n° 9)

El Espíritu Santo en función de la verdad, la fe y la salvación

Otra acción recurrente a lo largo de los documentos conciliares, tiene que ver con la acción que el Espíritu Santo ejerce sobre los creyentes. Esta acción los conduce a la verdad de la fe, la cual tiene como objetivo final la salvación. Desde este punto de vista, el Concilio afirma lo siguiente:

Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente «a la fe confiada de una vez para siempre a los santos» (Judas 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio. (Lumen Gentium, n° 12)

En otras palabras, gracias al Espíritu Santo, los fieles pueden unirse a la fe y profundizar en la Verdad Revelada, cosa que sería imposible desde el esfuerzo humano. Adicionalmente, el mismo Espíritu ejerce en los hombres, su función santificadora. No obstante, los padres conciliares creen que la acción del Espíritu Santo en función de la santificación de los hombres, sobrepasa las fronteras de la Iglesia Católica, afirmando que:

Aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia. (Unitatis Redintegratio, n° 3)

Esta afirmación podría resultar revolucionaria para aquellas mentes más anquilosadas en la edad media, sin embargo, va en favor de lo que la misma Escritura afirma cuando dice que «el Espíritu Santo sopla donde quiere» (Jn 3,8).

Por otra parte, también se presenta el modo en que el Espíritu Santo efectúa la santificación de los fieles, y esta es por medio del apostolado y de los sacramentos. Así lo expresa el decreto Apostolicam Actuositatem cuando expresa que «para ejercer este apostolado, el Espíritu Santo, que produce la santificación del pueblo de Dios por el ministerio y por los Sacramentos, concede también dones peculiares a los fieles» (n° 3). Esta materia también se encuentra en estrecha relación con el tema de dones y carismas, el cual se profundizará en un apartado más adelante.

El papel activo del Espíritu Santo en la Evangelización

Otro elemento importante que reconoce el concilio en lo que refiere a las acciones del Espíritu Santo, es su papel protagónico en lo que refiere a la actividad evangelizadora de la Iglesia. Esto supone un impulso de la actividad de la Iglesia *ad extra*, yendo en consonancia con el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde se le otorga ese mismo protagonismo al Espíritu Santo. En esta materia, el concilio afirma:

Aunque a todo discípulo de Cristo incumbe el deber de propagar la fe según su condición, Cristo Señor, de entre los discípulos, llama siempre a los que quiere para que lo acompañen y los envía a predicar a las gentes. Por lo cual, por medio del Espíritu Santo, que distribuye los carismas según quiere para común utilidad, inspira la vocación misionera en el corazón de cada uno y suscita al mismo tiempo en la Iglesia institutos, que reciben como misión propia el deber de la evangelización, que pertenece a toda la Iglesia. (Ad Gentes, n° 23)

Aquí al igual que en el apartado anterior, se hace la mención de la distribución de carismas que hace el Espíritu, esta vez en favor de la misión. Esto desde luego, proporciona una dimensión novedosa que relaciona carismas con misión. Es decir, los carismas que el Espíritu Santo proporciona a cada fiel en particular, son el medio que tiene el Espíritu Santo para ayudar a la Iglesia es la evangelización de los pueblos. Desde allí, se logra comprender la creación de institutos eclesiales que tengan como principal misión la evangelización.

El Espíritu Santo como Protagonista Principal del Concilio Vaticano II

Algo que llamó particularmente la atención en el presente estudio, fue la conciencia que tenían los padres conciliares en torno al papel protagónico que tenía el Espíritu Santo en los debates y en los documentos finales del Concilio Vaticano II. Una prueba fehaciente de esto, es que todos los documentos, sin excepción, aunque con algunas variaciones, finalicen con la expresión «aprobamos, decretamos y establecemos en el Espíritu Santo». (Christus Dominus, n° 44)

Este dato, que bien podría pasar desapercibido al tomarlo como un mero formalismo, resulta ser de una gran riqueza teológica y pastoral, puesto que reafirma la centralidad que tuvo el Espíritu Santo en medio de este Concilio, reafirmando la intención del Papa Juan XXIII, que percibía el concilio como un nuevo pentecostés, tal como se expuso en el primer capítulo de este estudio.

Tanto es la fuerza de esta afirmación, que en algunos documentos donde las menciones al Espíritu Santo fueron escasas, siempre se contó con al menos una mención a la Tercera Persona, la cual ratificaba el contenido de los textos conciliares. Por ejemplo, en el Decreto sobre los medios de comunicación social: *Inter Mirifica*, donde solo se encontró una mención al Espíritu Santo, dicha mención era precisamente en función de mostrar al Espíritu Santo como validador del documento conciliar.

El Espíritu Santo en la distribución de las Gracias a los fieles

Este apartado posee una especial importancia en lo que respecta a la pneumatología conciliar, puesto que aborda, con gran profundidad, el tema de los dones carismáticos y jerárquicos dentro de la comunidad eclesial, presentando al Espíritu Santo como origen de estos. Esta concepción se encuentra desarrollada de manera más particular en la constitución apostólica *Lumen Gentium* y en el Decreto *Ad Gentes*.

En primer lugar, además de reconocer la labor santificadora del Espíritu Santo en el Pueblo de Dios, mediante los sacramentos y virtudes, también reconoce como una de sus acciones principales, la concesión de gracias especiales que tienen como objetivo la edificación de la Iglesia. Así lo afirma *Lumen Gentium*:

El mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1Co 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. (n°12)

Así pues, resulta claro que las gracias particulares son dadas por el Espíritu Santo con el único objetivo de edificar la Iglesia, sin embargo, también presenta como garante a la legítima autoridad eclesiástica cuando afirma en el mismo numeral que «el juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia». Desde luego, este ejercicio de discernimiento debe hacerse dentro de los límites de un sano equilibrio, de modo que no ahogue la acción del Espíritu, sino que la pruebe para corroborar su veracidad.

Aquí resultaría tentador, colocar en contraposición los dones carismáticos frente a la jerarquía; sin embargo, la misma constitución apostólica también ubica la jerarquía como un don, o una acción del Espíritu cuando afirma sobre el orden sagrado:

La imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de tal manera que los Obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo. (*Lumen Gentium*, n° 21)

Aquí se podría concluir que la labor de discernimiento y vigilancia de los carismas que el Espíritu Santo concede a la Iglesia, es una tarea que el mismo Espíritu Santo hace por

medio de la jerarquía eclesiástica, pues la autoridad que posee el obispo, viene dada por el mismo Espíritu mediante el sacramento de la ordenación.

Por otra parte, la diversidad de dones y carismas que el Espíritu Santo posee, debe estar siempre en todo momento, dentro del marco de la comunión, puesto que sería un equívoco asumir que una acción en particular del Espíritu Santo iría en contra de la labor principal de edificar la Iglesia. En ese sentido, el Espíritu Santo es garante de unidad en medio de la diversidad. Así lo expresa el Decreto de sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes* cuando afirma:

El Espíritu Santo «unifica en la comunión y en el servicio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos», a toda la Iglesia a través de los tiempos, vivificando las instituciones eclesiásticas como alma de ellas e infundiendo en los corazones de los fieles el mismo impulso de misión del que había sido llevado el mismo Cristo. (n° 4)

Este enunciado presenta al Espíritu Santo como alma de las instituciones eclesiásticas, las cuales han garantizado y garantizan la misión evangelizadora de la Iglesia. Esto resulta ser una derivación de la principal idea pneumatológica del concilio, el cual presenta al Espíritu Santo como alma de la Iglesia. Sin embargo, esta idea, debido a su vital importancia, será tratada en una sección aparte.

El Espíritu Santo dentro de la relación Cristo e Iglesia

La idea del Espíritu Santo en función de la relación Cristo – Iglesia, posee varios matices importantes, los cuales serán presentados a continuación. En primer lugar, el Espíritu Santo es concebido como un actor integrador al Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, tal como lo presenta el concilio en el decreto sobre las Iglesias católicas orientales *Orientalium Ecclesiarum* cuando afirma que «la santa Iglesia católica, que es el Cuerpo místico de Cristo, consta de fieles que se unen orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, por los mismos sacramentos y por el mismo gobierno». (n° 2)

Esta función integradora del Espíritu se materializa a partir de la comunión en lo que se cree, en lo que se celebra y, desde luego, en la comunión con la jerarquía. Esta concepción permite comprender que la integración que el Espíritu Santo suscita en el Cuerpo de Cristo va mucho más allá de la coexistencia de un espacio común, pues el vínculo eclesial supera los límites físicos, y por ende, no anula, en ninguna circunstancia, la diversidad, debido a que la unidad no significa uniformidad, por el contrario, la unidad reivindica la comunión

en la diversidad, pues en «la constitución del cuerpo de Cristo está vigente la diversidad de miembros y oficios. Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios». (Lumen Gentium, n° 7)

Esta función integradora también puede ser vista desde una perspectiva instrumental en el momento fundacional de la Iglesia, donde Jesús por medio del Espíritu Santo, constituye su Cuerpo, o en palabras del mismo concilio, donde el «Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia». (Gaudium et Spes, n° 32)

Por otra parte, el Espíritu Santo también es presentado como convocante de todos los hombres, constituyendo de esta manera la comunidad de Cristo. En otras palabras, el Espíritu Santo es el que guía y hace fructífera la evangelización. En palabras del mismo concilio:

El Espíritu Santo, que llama a todos los hombres a Cristo, por la siembra de la palabra y proclamación del Evangelio, y suscita el homenaje de la fe en los corazones, cuando engendra para una nueva vida en el seno de la fuente bautismal a los que creen en Cristo, los congrega en el único Pueblo de Dios. (Ad Gentes, n° 23)

De esta forma, se puede ver cómo El Espíritu Santo es actor de la evangelización, llamando a todo el género humano por medio de la Palabra de Dios, a ingresar a la comunidad de los bautizados.

El Espíritu Santo en las Menciones Trinitarias del Concilio

En lo que respecta a esta temática, se encuentra una mayor uniformidad en las menciones encontradas. Así pues, la gran mayoría de estas, se enmarcan en la dinámica trinitaria en favor de la economía de la salvación, es decir, presenta al Espíritu Santo enviado por Jesús a los hombres para dar Gloria al Padre y ser partícipes de la salvación de los hombres. Esta dimensión se encuentra muy presente en la Constitución Apostólica *Sacrosanctum Concilium*, que a pesar de sus pocas referencias al Espíritu Santo, ejemplifican esta realidad ya mencionada. En este sentido, dicha constitución afirma:

Como Cristo fue enviado por el Padre, Él, a su vez, envió a los Apóstoles llenos del Espíritu Santo. No solo los envió a predicar el Evangelio a toda criatura y a anunciar que el Hijo de Dios, con su Muerte y Resurrección, nos libró del poder de Satanás

y de la muerte, y nos condujo al reino del Padre, sino también a realizar la obra de salvación que proclamaban, mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica. (n° 6)

Esta dimensión también es evidenciada en *Christus Dominus*, pero haciendo especial énfasis en el papel de los apóstoles y presentando el papel de la Iglesia:

Cristo Señor, Hijo de Dios vivo, que vino a salvar del pecado a su pueblo y a santificar a todos los hombres, como Él fue enviado por el Padre, así también envió a sus Apóstoles, a quienes santificó, comunicándoles el Espíritu Santo, para que también ellos glorificaran al Padre sobre la tierra y salvaran a los hombres «para la edificación del Cuerpo de Cristo». (n°1)

Así pues, se puede identificar claramente el papel del Espíritu Santo en la Trinidad, el cual consiste en llevar a los hombres a dar gloria al Padre mediante la propia santificación. Desde otra perspectiva, la imagen de la Trinidad también es utilizada por el Concilio para presentar y entender el misterio de la unidad de la Iglesia. Considerando eso, el decreto *Unitatis Redintegratio* afirma lo siguiente:

Este es el Sagrado misterio de la unidad de la Iglesia de Cristo y por medio de Cristo, comunicando el Espíritu Santo la variedad de sus dones, El modelo supremo y el principio de este misterio es la unidad de un solo Dios en la Trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. (n° 2)

En conclusión, se puede comprender de una manera inequívoca, que la vocación a la unidad viene dada desde la concepción misma de la Trinidad, elevando el imperativo de la comunión a la misma identidad del mismísimo Dios. Aquí otra vez se observa la variedad de dones que el Espíritu Santo concede a los hombres, pero que a su vez, tienen como fin la edificación de la única Iglesia de Cristo.

El Espíritu Santo en relación con la Definición de Iglesia

Dentro de los textos conciliares, también se pueden evidenciar algunas definiciones de Iglesia que involucran a la Tercera Persona de la Trinidad. En ese sentido, se presentan aquellas más representativas y paradigmáticas.

En primer lugar, la Constitución *Lumen Gentium* refiriéndose a la Iglesia como edificación de Dios afirma que esta «recibe diversos nombres: casa de Dios, en que habita su familia; habitación de Dios en el Espíritu, tienda de Dios entre los hombres y sobre todo templo santo» (n°6). Aquí cabe resaltar la importancia del Espíritu Santo para hacer de la Iglesia de Cristo, justamente la morada o la habitación de Dios. Precisamente, se puede concluir que el Espíritu Santo es un factor necesario y vital, para hacer de la comunidad eclesial, el lugar donde Dios reside. En otras palabras, sin el Espíritu Santo, la Iglesia sería un mero grupo humano, sin ninguna dimensión espiritual, mística y trascendente.

Por otra parte, el Concilio Vaticano II también presenta a la Iglesia como receptora y custodia de los libros verdaderamente inspirados por el Espíritu Santo cuando afirma que:

La Santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia. (Dei Verbum, n° 11)

Desde esta perspectiva, la Iglesia también ha recibido del mismo Espíritu Santo, la misión de cuidar la Verdad Revelada en la Sagrada Escritura en su integralidad. Por esta razón, también se puede entender al Magisterio como principal intérprete, de modo que las ideologías humanas no distorsionen por medio de interpretaciones amañadas, la verdad revelada en la Escritura.

Otra dimensión acerca del Espíritu Santo en una definición de la Iglesia, consiste en aquella que da *Gaudium et Spes*, cuando afirma que «la comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre» (n° 1). Aquí resalta el papel del Espíritu como acompañante y guía de la Iglesia durante toda la historia de salvación, y en ese sentido, se puede ver la función dinámica y pedagógica que realmente posee dentro del plan de salvación trazado por Dios para la humanidad.

Por último, y estando muy relacionada con la temática del apartado anterior, el decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, presenta a la Iglesia entendida en su relación con la Trinidad, y en consecuencia, con el Espíritu Santo. Así pues, afirma que «la Iglesia se constituye constantemente en este mundo Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (n° 1). Esto, desde luego, reafirma en primer lugar la definición ya dada por *Lumen Gentium* sobre la Iglesia como pueblo de Dios, y adicionalmente, presenta el vínculo innato que tiene la Iglesia con el Dios Uno y Trino.

El Espíritu Santo, alma de la Iglesia

Como ya se dejaba entrever anteriormente en el presente escrito, la pneumatología y eclesiología presentada a partir de *Lumen Gentium* en su numeral 7, es de importancia capital para la comprensión del Espíritu Santo y su relación con la Iglesia, por lo que se ha dispuesto un apartado especial en el presente capítulo.

En primer lugar, la imagen del Espíritu Santo como alma de la Iglesia, tiene su esencia en la Tradición misma, por lo que esta expresión no es nueva del concilio, sin embargo, la importancia aquí, radica en que el concilio prácticamente la canoniza aplicándola en la ya mencionada constitución dogmática.

Para llegar al origen de esta expresión, se debe poner la mirada en San Agustín, y su sermón en la Fiesta de Pentecostés donde aborda la temática del Espíritu y la Unidad de la Iglesia. Allí el obispo de Hipona, partiendo de la funcionalidad del cuerpo y sus respectivos miembros, los cuales se encuentran coordinados por la propia alma, dice que «lo que es nuestro espíritu o nuestra alma respecto a nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo respecto a los miembros de Cristo, al cuerpo de Cristo que es la Iglesia» (Sermón 268, 1983). En ese sentido, el Espíritu Santo es vivificador, pero a su vez, principio de unidad entre todos los miembros de la Iglesia, por lo que, quien se salga del Espíritu Santo, se sale necesariamente de la Iglesia y viceversa.

Esta misma expresión fue retomada por Santo Tomás de Aquino en su Comentario al Credo de los Apóstoles, específicamente en el artículo 9 que habla sobre la Santa Iglesia Católica. Allí, fundamentándose en las mismas razones de San Agustín, afirma que «el alma que vivifica este cuerpo es el Espíritu Santo y por eso, después de profesar la fe en el Espíritu Santo, se nos manda creer en la Santa Iglesia Católica» (1949). Basado en este mismo principio, también en la Suma Teológica, describe al Espíritu Santo como el corazón de la Iglesia pues de una manera invisible, da vida y unifica a la Iglesia. (III, q. 8, a. 1, ad 3)

Esta expresión del Espíritu Santo como alma de la Iglesia, llegó al magisterio de los Papas León XIII con su encíclica *Divinum Illud Munus* de 1853 y Pío XII con su encíclica *Mystici Corporis Christi*, las cuales ya fueron abordadas en el primer capítulo del presente estudio. A esta altura de la historia, ya se podía percibir cómo esta concepción, frente a la Tercera Persona de la Trinidad y su papel en la Iglesia de Cristo, poseía gran fuerza, y en consecuencia, iba a permear el pensamiento conciliar.

Fruto de esta concepción pneumatológica donde se tiene al Espíritu Santo como alma de la Iglesia, la cual como ya se ha expresado fue canonizada por el concilio Vaticano II, se ha tenido un gran desarrollo teológico que ha contribuido sobremanera en la comprensión de la Tercera Persona de la Trinidad, y su relación con la concesión de Iglesia. Así pues, uno de los grandes exponentes acerca de lo ya expuesto es el teólogo dominico francés, Yves Congar, cuyos principales aportes serán expuestos a continuación.

En un primer momento, el teólogo anteriormente citado, comienza por reconocer que «la Iglesia en su vida y en su fuente es fruto de dos misiones» (Congar, 1983, p. 210), la del Hijo y la del Espíritu. En este orden de ideas, el Espíritu Santo es cofundador de la Iglesia, puesto que Él da vida y hace crecer la Iglesia fundada por Cristo, en la que el Hijo es fundamento activo y permanente. Aquí, Congar reconoce que el papel del Espíritu en la Iglesia no es superficial, ni accesorio, pues este no viene solamente a cohesionar a una institución totalmente definida en sus estructuras, sino que dentro de la historia, dichas estructuras van dinamizándose según el Espíritu, como por ejemplo, se evidencia en el desarrollo evolutivo que ha tenido la comprensión de los sacramentos en la Iglesia.

Esta idea del Espíritu Santo como cofundador, podría resultar escandalosa para aquellos que piensen que reconocerle esta condición a la Tercera Persona de la Trinidad iría en detrimento del Hijo como fundador de su Iglesia, sin embargo, tanto el Espíritu Santo como el Hijo no necesariamente deben desplazarse, sino que sus respectivas misiones además de ser complementarias, son integrales, formando una perfecta unidad cuyo artífice es la Santísima Trinidad.

Asumiendo la idea anterior, entonces Yves Congar, va a entender al Espíritu Santo como principio de comunión, catolicidad y santidad, y adicionalmente como garante de la apostolicidad.

Así pues, entiende al Espíritu Santo como principio de comunión en cuanto a que este es un don otorgado tanto a la comunidad eclesial como a cada uno de sus individuos. Aquí la acción específica del Espíritu consiste en que exista una unidad orgánica entre la diversidad de miembros, o en palabras de Congar, «la Iglesia es una comunión, una fraternidad de personas, por consiguiente, en ella se unirán un principio personal y un principio de unidad» (1983, p. 219). Es precisamente la armonización de estos dos principios lo que hace el Espíritu, posibilitando la comunión eclesial en medio de las diversas realidades, evitando que la Iglesia sea una suma de individuos, sino comunión y fraternidad de bautizados, la cual no suprime la personalidad de sus miembros.

Otra consecuencia de la pneumatología del Concilio, para el teólogo belga, consiste en que el Espíritu Santo es principio de catolicidad de la Iglesia. La catolicidad propiciada por el Espíritu debe entenderse desde dos dimensiones, en el ancho mundo y en el tiempo de la historia. La primera dimensión se fundamenta propiamente en la evangelización que propicia el encuentro de la Iglesia con el mundo y con otras culturas, pues es el Espíritu Santo el protagonista y motor de la evangelización. Esta idea viene reafirmada por el Pentecostés, donde el Espíritu Santo lanzó la Iglesia «al mundo, la colocó en el con una vocación de universalidad, no mediante la realización en extensión uniforme, sino logrando que cada uno comprenda las maravillas de Dios y las exprese en su propia lengua». (Congar, 1983, p. 230)

La otra dimensión en este aspecto, la cual tiene que ver con que el Espíritu Santo hace católica a la Iglesia en el trascurso del tiempo, apunta al hecho de que «el Espíritu Santo actualiza la Pascua de Cristo con miras a la escatología de la creación» (Congar, 1983, p. 242). Aquí se evidencia, de forma clara, la relación estrecha entre pneumatología y cristología, pues el Espíritu Santo es Espíritu de Cristo, y por ende, el Espíritu Santo se limita a realizar la obra del Hijo, el cual está llamado a ser en todos los hombres. Por tal motivo, gracias a la fuerza de Cristo y del Espíritu, la Iglesia asume su vocación católica, la cual culminará al fin de los tiempos.

Con relación a la apostolicidad, Congar (1983) la define como:

Aquella propiedad que, para la Iglesia, es, a la vez, un don de gracia y una responsabilidad o tarea a realizar, que le obliga a llenar el espacio intermedio entre el alfa y la omega asegurando la continuidad desde uno a la otra, la identidad sustancial del término y del principio. (p. 204)

Bajo este presupuesto, se puede entender al Espíritu Santo como garante de la apostolicidad, en el sentido de que este lleva a la Iglesia a permanecer constante en los aspectos esenciales de la institución de la Iglesia, los cuales fueron establecidos por Jesús; a desarrollar su misión la cual es universal y se desarrolla en el tiempo; en la configuración con Cristo mismo; y en el hecho de que el Espíritu Santo conserva la identidad de la obra sobrenatural y salvadora de Dios en la Iglesia.

Por último, el Espíritu Santo como principio de santidad viene unido al principio de unidad que se presentó anteriormente, pues si santo es la Cabeza, santos están llamados a ser sus miembros. Para explicar el principio de santidad, Congar (1983) utiliza la imagen de la Iglesia como templo en cuanto a que esta es más pura y santa en el momento que le rinde culto a Dios, y la imagen de la Iglesia como esposa de su Señor, aunque claro está,

su condición de pureza plena aún no ha alcanzado su plenitud; sin embargo, vive de la esperanza de que esto sucederá en el final de los tiempos. Esta santidad involucra también a los miembros, quienes también poseen el Espíritu como prenda del Prometido. Así pues, «el Espíritu Santo es quien suscita la irradiación de la santidad» (Congar, 1983, p. 265) en los miembros de la comunidad eclesial.

Con base a todo lo anterior, se ha podido evidenciar, la importancia y el salto cualitativo que supuso el concilio Vaticano II en la comprensión de la pneumatología como tal, y en su relación con la Iglesia de Cristo. Ahora bien, en el próximo capítulo, se dará un salto histórico hasta los tiempos contemporáneos, donde se podrán evidenciar, de una forma más clara y práctica, las consecuencias en la vida de la Iglesia actual.

Implicaciones Teológicas y Pastorales en la Comprensión de los Carismas en la Iglesia

En este tercer y último capítulo, la atención se centrará en las implicaciones que supone la comprensión de los carismas en la Iglesia actual, y su relacionamiento con la identidad jerárquica de la misma. Para tal fin, se presentará de forma resumida la teología propia de los carismas, partiendo del fundamento bíblico. En un segundo momento, se abordará la posición del magisterio eclesial de los últimos años, centrándose exclusivamente en la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles Laici* del Papa Juan Pablo II, la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe presidida por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, y la Carta *Iuvenescit Ecclesia* de la misma Congregación, pero mucho más contemporánea que la anterior. Por último, se destinará un apartado a tratar los retos pastorales que acarrea la realidad carismática en el mundo actual.

Toda definición de la identidad carismática en la Iglesia, pasa necesariamente por la definición de lo que es verdaderamente un carisma. En este aspecto, es necesario aclarar que la palabra carisma en el uso cotidiano y social, difiere de la comprensión teológica del término. Así pues, el uso común de carisma o carismático apunta a las cualidades que tiene una persona para conectar con los demás en función de defender un ideal ya sea político, económico e incluso espiritual, en otras palabras, se encuentra unido al concepto de liderazgo. Sin embargo, la definición clásica de lo que es un carisma para la teología es que este es «un don espiritual especial que el Espíritu Santo concede a los cristianos para edificar la Iglesia o extender el Reino de Dios». (De Pablo Maroto, 2013, p. 463)

Teniendo en cuenta lo anterior, también cabe decir que el carisma como término fue un concepto bastante desarrollado por Pablo. Su pensamiento permite alejar lo extraordinario y espectacular de lo que verdaderamente es un carisma. Adicional a esta concepción, Pablo también relaciona el carisma con el estado de vida, ya sea al celibato o al matrimonio (cf. 1Cor, 7,7), reafirmando la cotidianidad que recae sobre el carisma o don que proporciona el Espíritu.

San Pablo en sus cartas, especifica diversos carismas, tales como el don de lenguas, la profecía, la limosna, entre otros, los cuales, además de ser necesarios dentro de la comunidad eclesial, deben fundamentarse en el amor (Cfr. 1Cor 13). Adicionalmente, resulta interesante que en 1Cor 12, el apóstol realiza cierta jerarquización de los carismas, colocando el don de gobierno, como uno de estos, lo que permite concluir que en la Iglesia primitiva, jerarquía y carismas no tenían una división sustancial.

Si se entiende el carisma como una gracia que el Espíritu Santo concede en favor de la Iglesia, también podría caber la pregunta si el carisma también produce un efecto sobre la persona que los posee. Frente a este tema, existen quienes afirman tajantemente que estos carismas exclusivamente están en función de la dinámica eclesial, mientras que otros afirman que los carismas también pueden tener una funcionalidad personal. A este tema, Santo Tomás de Aquino va a responder en su *Summa Theologica* haciendo la distinción entre *gracia santificante* y gracias *gratis datae*. La primera es la gracia concedida por Dios para llevar a la persona que la recibe a Dios, mientras que la segunda son gracias que Dios concede gratuitamente para que el hombre coopere en la labor de llevar a otros a Dios (II, q. 111). En este sentido, los carismas, al ser dones concedidos por el Espíritu Santo, no suponen un mérito personal, ni mucho menos una justificación de la persona que los recibe.

Paralelamente a la comprensión de los carismas, también surge la necesidad de comprender lo que es un ministerio, el cual es propio de la identidad jerárquica de la Iglesia, para los casos del ministerio ordenado. En primer lugar, partiendo de la realidad del carisma, tal como se definió anteriormente, estos son dados a los bautizados para que estén en función de la Iglesia. Así pues, se puede afirmar que la jerarquía también es sujeto de recibir carismas para tal fin. Por ejemplo, existen carismas vinculados intrínsecamente al ministerio jerárquico denominados carismas oficiales o simplemente llamados ministerios, tal como es el carisma de infalibilidad el cual recae sobre el Romano Pontífice, o la gracia de estado que concede el sacramento del orden. (Rouco Varela, 2021)

Bajo este contexto, bien cabría la pregunta: ¿se puede equiparar ministerio y carisma? Respecto a este cuestionamiento, se debe decir que estas dos realidades coinciden en que son un don de Dios, sin embargo, el ministerio, a diferencia del carisma, se encuentra totalmente en manos de la Iglesia, pues el ministerio exige de la persona, una disposición, una formación para hacerse idóneo y un discernimiento que hace el mismo candidato y la Iglesia (Pacomio y otros, 1997). Adicionalmente, los ministerios ostentan sobre la persona, cierta estabilidad en favor del servicio prestado, incluso pueden ser permanentes, como en el caso del ministerio ordenado, o de carácter transitorio, como es el caso de los ministerios confiados a los laicos.

Por lo tanto, equiparar el ministerio al carisma, puede representar un equívoco desde el punto de vista pastoral y práctico, debido a lo expuesto en el párrafo anterior; sin embargo, es necesario reconocer en ambos, la condición de don de Dios al servicio de la edificación de la Iglesia.

Retomando el desarrollo histórico y teológico de los carismas, se puede decir que la comprensión de estos, tuvo su culmen en el Concilio Vaticano II, tal como se evidenció en el capítulo II del presente estudio. En los documentos conciliares se percibe una relación de armonía entre institución y carismas, la cual busca alejar cualquier intento de contraponerlas. Ahora bien, ¿cómo puede comprenderse en armonía estas dos realidades?

En primer lugar, el concilio concede el primer paso para llegar a dicha armonía, el cual consiste en el reconocimiento de la existencia tanto de los dones jerárquicos, como de los dones carismáticos, tal como lo presenta *Lumen Gentium* 4, previamente citado. Así pues, para una sana concordia, resulta necesario un mutuo reconocimiento de estas. Además del reconocimiento, debe entenderse la relación entre estas, asumiendo para la jerarquía no un plano de superioridad sobre lo carismático, sino un papel de garante sobre este, el cual se tiene que dar sobre el sano discernimiento que solo el mismo Espíritu proporciona para tal fin.

En conclusión, la principal consecuencia doctrinal que supuso el Concilio Vaticano II para la comprensión de los carismas, consisten en que la oposición entre carisma y jerarquía «no solo es teológicamente insostenible sino que la verdad se encuentra en la afirmación contraria» (Rouco Varela, 2021). En este sentido, las dos realidades se necesitan mutuamente de modo que el Espíritu Santo, pueda seguir dinamizando al pueblo de Dios que peregrina en la historia.

Aportes del Magisterio Contemporáneo a la Cuestión Carismas-Jerarquía

En este camino que se ha venido recorriendo, es de gran valor considerar los aportes magisteriales de los últimos años en la Iglesia, respecto a la materia abordada. Así pues, con el ánimo de clarificar el tema de los carismas en la Iglesia, se verán las aportaciones de tres documentos magisteriales que abordan dicha temática.

El primero de estos, es la Exhortación Apostólica Postsinodal, *Christifideles Laici*, escrita por el Papa Juan Pablo II en el año 1988, como fruto del sínodo de los obispos el cual tuvo por temática, la misión y vocación de los laicos en la Iglesia y en el mundo actual. Este documento a nivel general, presenta una visión fiel al concilio Vaticano II sobre la realidad de los fieles cristianos laicos. Y en ese sentido, presenta grandes aportes sobre esta cuestión.

Un dato no menor del documento, es que en su parte inicial, comienza por definir que todo fiel cristiano laico, tiene un llamado a asumir un papel activo en la evangelización del mundo, el cual no es exclusivo de los pastores. Adicional a esto, también fundamenta una definición positiva de lo que es en realidad un laico, puesto que en tiempos anteriores, dicha definición se limitaba a afirmar que un laico es aquel que no es un clérigo o religioso. Así pues, el documento, asumiendo los planteamientos del concilio, afirma que un laico es aquel que siendo incorporado por el bautismo al pueblo de Dios y al triple oficio de Cristo, «ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos les corresponde» (*Christifideles Laici*, n° 9).

Esta realidad de los laicos, tal como lo presenta el documento, abre el espectro a la comprensión de los diversos carismas y ministerios que le competen a los laicos, para que estos puedan desarrollarse plenamente al interior de la misión de la Iglesia. Así pues, la visión de Iglesia que el documento presenta, incluye el encuentro simultáneo de la diversidad de vocaciones, de ministerios, de carismas y de responsabilidades, donde el fiel laico está llamado a entrar en relación con toda la comunidad eclesial desde su propia aportación, pues la contribución de los laicos a la vida de la comunidad eclesial, se hace mediante funciones particulares y los carismas concedidos por el Espíritu Santo. (*Christifideles Laici*, n° 20)

En medio de este contexto, se entiende la ministerialidad al interior de la Iglesia. Precisamente este término, no apunta única y exclusivamente al ministerio ordenado, sino que dentro de la dinámica eclesial, también existen ministerios donde participan los laicos por su virtud bautismal y su propia vocación, «en favor de la evangelización, de la santificación y de la animación cristiana de las realidades temporales, como también su generosa disponibilidad a la suplencia en situaciones de emergencia y de necesidad crónica» (*Christifideles Laici*, n° 23)

También el documento aborda el tema de los carismas cuando afirma que estos «han de ser acogidos con gratitud, tanto por parte de quien los recibe, como por parte de todos en la Iglesia» (Christifideles Laici, n° 24). Estos dones especiales enriquecen la vida apostólica y santifican a todo el Cuerpo de Cristo. Respecto a este tema, también habla sobre la dificultad que representa el discernimiento de estos, pues el pecado de una manera u otra, tiende por medio de falsos carismas, confundir y perturbar la vida de la Iglesia, por esta razón, es tajante cuando dice que «ningún carisma dispensa de la relación y sumisión a los Pastores de la Iglesia». (Ibíd.)

Además de lo dicho hasta el momento, el documento previamente citado, también aborda aspectos concretos en relación con los lugares de participación concreta de los laicos en la Iglesia, la realidad y llamado misionero de los laicos, las distintas vocaciones de los laicos, y la necesidad de la formación, sin embargo, tratarlos a profundidad, desbordaría la temática propuesta en el presente estudio.

El segundo documento para abordar en este apartado, es la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus* del año 2000, el cual tiene por temática la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Así pues, este documento, el cual tiene una intención más doctrinal respecto a los aspectos teológicos de la economía salvífica, los cuales estaban en riesgos de ser relativizados por corrientes de pensamientos seculares, va a introducir un aspecto muy interesante en función del actuar del Espíritu Santo, en todas las culturas, inclusive, por fuera de las fronteras de la Iglesia visible.

En primera instancia, el documento busca rebatir a aquellos que sostienen que el actuar del Espíritu posee un alcance mucho más amplio y universal que el de Jesucristo. Esto desde luego, es contrario a la sana doctrina. Frente a esto, es necesario afirmar que la acción salvífica de Dios llega a todos los hombres de buena voluntad, incluso a aquellos que no conocen aún a Cristo. Sin embargo, dicha salvación opera de formas que solo Dios sabe, pero dentro del mismo misterio Redentor del Hijo. Pues tal como afirma el mismo documento:

La acción del Espíritu no está fuera o al lado de la acción de Cristo. Se trata de una sola economía salvífica de Dios Uno y Trino, realizada en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, llevada a cabo con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a toda la humanidad y a todo el universo. (n°12)

Sin embargo, trayendo esta situación a la temática de los carismas y la jerarquía, ¿Cómo es posible entender que el Espíritu Santo actúe en personas no bautizadas? ¿El Espíritu Santo concede carismas a aquellas personas que no conocen la fe en el Hijo de Dios? Estos

interrogantes colocan en entredicho lo que hasta el momento se ha afirmado sobre lo que es un carisma, pues en la definición expuesta en el apartado anterior, el carisma es un don concedido por el Espíritu a los bautizados para la edificación de la Iglesia. Entonces, ¿cómo es posible concebir que existan carismas por fuera de la Iglesia, y sobre personas no bautizadas? Adicionalmente, ¿cuál es la funcionalidad de estos carismas si no es la edificación de la Iglesia?, o incluso, en caso de existir estos carismas, ¿estarían sujetos a la jerarquía?

Respecto a estos interrogantes, la cuestión podría saldarse si afirmamos que la gracia que reciben las personas por fuera de las fronteras de la Iglesia, consiste en un primer momento, en la gracia santificante, que en efecto sucede, pues la acción del Espíritu apunta a llevar a las personas a Dios. Sin embargo, esta respuesta no salda del todo la cuestión, pues, si una persona de una cultura ajena a Cristo, recibe la gracia santificante por medio del Espíritu Santo, y está a su vez, educa a sus hijos a comportarse moralmente bien, se podría estar evidenciado una gracia que la convierte en cooperante de la salvación que solo Cristo concede para sus allegados.

En ese sentido, a juicio personal, se puede afirmar que, en efecto, el Espíritu concede auténticos carismas a personas de todas las culturas, y que estos de una forma u otra, están en función de la edificación de la Iglesia en su sentido más amplio y profundo, es decir, estos carismas edifican a la Iglesia invisible, pues el deseo de Dios es que todos los hombres se salven y lleguen al pleno conocimiento de la verdad (cf. 1 Timoteo 2, 4).

Ahora bien, ¿cómo se podría ejemplificar de una forma más práctica esa acción del Espíritu? Sin duda que listar estos carismas, sería imposible, pues la acción del Espíritu no resulta abarcable para la mente humana, no obstante, es posible presentar algunos. Así pues, se puede decir que, entre los carismas que el Espíritu Santo puede suscitar en los no bautizados se cuenta, el deseo interior para buscar la verdad, los movimientos internos de la conciencia que lleva a todo ser humano a obrar el bien, el deseo inscrito en cada corazón de buscar a Dios o la trascendencia, las obras de justicia y bondad en favor de los demás, e inclusive, la preparación interna y silenciosa para tener una apertura a la verdad revelada para cuando llegue el momento de presentárselas.

Dando un paso adelante en este apartado, el último documento a tratar consiste en la carta *Iuvenescit Ecclesia* del año 2016 y elaborada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, que aborda de una forma directa y clara la temática de los dones jerárquicos y carismáticos. Este documento, por ser el último que aborda esta temática, presenta una valiosa compilación de lo que respecta a los carismas, y su relación con la jerarquía.

Este documento comienza con una completa exposición de lo que significa el carisma entendido desde el Nuevo Testamento, haciendo comentarios sobre la teología que se cierne sobre este, en el contexto paulino y petriano de la naciente comunidad cristiana. Posteriormente, también presenta la concepción reciente entre los dones jerárquicos y carismáticos a partir del Vaticano II, y del Magisterio postconciliar. En este aspecto, adicional a lo previamente dicho, el documento señala que la capacidad de discernir que le concierne a la jerarquía para identificar los carismas auténticos, le viene dada por el mismo Espíritu. Por otra parte, también señala, en relación con los carismas auténticos, que estos «deben ser considerados como dones de importancia irrenunciable para la vida y para la misión de la Iglesia». (Iuvenescit Ecclesia, n° 9)

En todo caso, el documento siendo fiel al desarrollo magisterial anterior a este, reivindica que la relación entre dones carismáticos y jerárquicos no debe ser nunca de oposición ni de yuxtaposición, pues entre estos, existe una complementariedad y coesencialidad a favor del misterio salvífico de Cristo, que se da en su Iglesia.

Luego, de la exposición bíblica y magisterial, el texto expone la base teológica que rigen los carismas y su relación con la jerarquía. Así pues, comienza por vincular los dones del Espíritu Santo al Misterio del Dios Uno y Trino, y la economía salvífica. En este sentido, dice que «todo don del Padre implica la referencia a la acción conjunta y diferenciada de las misiones divinas: todo don procede del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo» (Iuvenescit Ecclesia, n° 9). Es por eso, que toda acción del Espíritu no puede verse aislada o separada de la Iglesia de Cristo, más bien, las misiones del Hijo y del Espíritu se implican entre sí.

El documento entiende por carisma no solo una gracia extraordinaria de índole personal, sino que también reconoce que los carismas pueden ser de índole comunitario, convalidando la existencia y su importancia de los movimientos laicales o clericales, que ayuden a las personas a vincularse de una manera más fiel a la persona de Cristo, a través de una sana espiritualidad. Por ello, para la aceptación o no de estos institutos, se hace necesaria la debida aceptación de la legítima autoridad eclesial, fruto claro está, de un proceso de discernimiento.

En ese sentido, una gran novedad que presenta el documento en cuestión, es la definición sistemática de los criterios que deben regir en la relación entre dones jerárquicos y carismáticos al interior de la vida y misión de la Iglesia. Para ello, parte del fundamento que *Lumen Gentium* ya afirmada sobre dicha relación, donde se establecía que es propio de la jerarquía el discernimiento de los carismas para determinar su autenticidad, evitando que con un mal uso de la autoridad, se sofoque la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Así pues, bajo este principio, establece una serie de criterios para dicho ejercicio.

De ese modo, para establecer su autenticidad, un carisma debe tener, en primer lugar, una centralidad y primacía al llamado de todo cristiano a la santidad, pues precisamente los carismas son, en esencia, instrumentos de santidad para el perfeccionamiento del amor en la comunidad eclesial. Adicional a este criterio, también debe encontrarse ligado a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Después de corroborar el llamado a la santidad y a la propagación del evangelio, el carisma para que sea auténtico debe ir acorde a la fe católica, manifestando su obediencia a la enseñanza del Magisterio eclesial.

Otro aspecto para tener en cuenta en el proceso de discernimiento, es el hecho de que todo carisma, para que sea verdaderamente auténtico, debe contribuir a la comunión activa con toda la Iglesia, pues de no hacerlo, no sería una acción del Espíritu, y por ende, sería un falso carisma. Además, al ser el proceso de discernimiento una tarea compleja y difícil, el carisma prueba su autenticidad en la aceptación de los momentos de prueba y contrariedad mientras se establece verdaderamente su autenticidad. Adicionalmente, también se debe corroborar que dentro de este carisma, debe haber frutos espirituales como la caridad, la alegría, la humanidad y la paz, entre otros. Por último, debe comprobarse su dimensión social en favor de los más necesitados de la sociedad.

Para concluir, el documento dedica algunos párrafos a hablar de la práctica eclesial que surge a partir de la relación entre los dones jerárquicos y los dones carismáticos, validando la necesidad de un reconocimiento recíproco, además de clarificar los lugares donde estos carismas están llamados a desarrollarse según su alcance, ya sea en la Iglesia particular, o universal, entre otros aspectos más.

En conclusión, se puede notar que el magisterio contemporáneo en esta materia, establece principios claros y permanentes de modo que se pueda establecer la coexistencia y reconocimiento mutuo entre estas dos realidades eclesiales. Es necesario aclarar, que los textos magisteriales que abordan esta materia, no se agotan en estos tres, sin embargo, a criterio personal, se considera que el contenido de los textos tratados en este apartado, proporcionan un panorama claro de lo que realmente piensa la Iglesia en relación con los carismas y la jerarquía.

Retos Pastorales en torno a la Realidad Carismática en el Mundo Actual.

Como se ha podido establecer en el párrafo anterior, la relación entre las identidades jerárquica y carismática de la Iglesia supone un ejercicio de discernimiento el cual no resulta para nada fácil, máxime si se tienen en cuenta algunas variables propias de los tiempos actuales. Por tal motivo, se vuelve una necesidad señalar algunos retos pastorales

concretos que se suscitan a raíz del encuentro de las ya mencionadas identidades. Así pues, a continuación se presentarán algunos de los retos más neurálgicos a los cuales se debe prestar suma atención, de modo que no se distorsione la acción del Espíritu en la Iglesia. Es evidente que los retos aquí expuestos no agotan en lo absoluto esta materia, no obstante, la pretensión es dejarla abierta para la reflexión posterior que se suscite a raíz de la lectura de la presente investigación.

Un reto fundamental por tratar en el ámbito de los carismas y la jerarquía, es el reconocimiento mutuo de estas propiedades eclesiales. Hoy en día, sigue habiendo la tentación de ver estas realidades por separadas y en contraposición, o yuxtapuestas entre sí, sin embargo, una visión en esta línea, atentaría gravemente contra la unidad de la Iglesia, e incluso, contra el mismo Misterio de Dios, pues al separar institución y carismas, se estaría dividiendo la misma Trinidad, al asumir dos misiones salvíficas diferentes e independientes, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

Por tal motivo, para afrontar este reto, se debe partir por el reconocimiento del único misterio salvífico en el cual, participa la Trinidad en pleno. De esta forma, se podría reconocer que tanto carismas e institución, provienen del mismo Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así pues, no procede diferenciar o aceptar la existencia de dos iglesias, una institucional y otra carismática, pues Cristo solo fundó una Iglesia, y así, durante todos los años de cristianismo, se ha entendido y creído.

Por otra parte, el reconocimiento mutuo trae consigo un acto de humildad en favor del otro, es decir, implica una transformación del ego, para asumir en la propia identidad eclesial el nosotros. Justamente en esto consiste el segundo reto pastoral, en no escatimar esfuerzos en favor del fortalecimiento de la comunidad en medio del mundo donde reina el individualismo. Justamente, asumir la presencia actual y actuante del Espíritu Santo en la Iglesia implica asumir, en toda su integralidad, la comunión. Esta comunión no implica el aniquilamiento de la diferencia entre los individuos, tal como se expresó anteriormente, sino por el contrario, conlleva unidad en medio de la diferencia. Si se acepta esta realidad, se acepta la existencia de carismas distintos, de funciones distintas, de vocaciones distintas, pero todas necesarias en el amor para el bien del Reino.

No obstante, el reconocimiento del desafío y la tentación del individualismo, trae consigo el reconocimiento de impulsos que buscan en todo momento resquebrajar la unidad de la Iglesia, llevando a sus miembros a alejarse de la dinámica y el actuar del Espíritu. Esta dinámica de desunión tiene su raíz en la época actual, denominada comúnmente como la época de la posverdad. Es precisamente esta época de la posverdad la que constituye el tercer y último reto pastoral que se quiere referenciar en este apartado.

Esta época de la posverdad se resume en un espacio histórico donde el valor objetivo de la verdad, se ha reemplazado por un valor subjetivo de la misma, lo que tiene como consecuencia, que cada persona tenga su propia visión de la realidad y que esta deba ser respetada y aceptada, yendo desde luego en detrimento de los criterios objetivos, puesto que la verdad es única, estable y perenne, y desde la fe cristiana, esta Verdad es Cristo.

Así pues, toda institución o movimiento carismático, no debe ir nunca en la dirección de la posverdad que la sociedad busca imponer al Pueblo de Dios, debido a que, la aceptación de una verdad subjetiva se aleja radicalmente de la Revelación de Dios, cuya administración y anuncio recae principalmente en el Magisterio de la Iglesia.

Un ejemplo real del influjo de la post verdad en la Iglesia que atenta contra la unidad de esta son las iniciativas dadas dentro de la iglesia alemana, la cual busca proclamar ciertas verdades pastorales e incluso dogmáticas que van en detrimento de la comunión. Otros ejemplos donde se evidencian dicha realidad son los múltiples movimientos laicales, que con base a una interpretación privada y errada de la Revelación y de los signos de los tiempos, buscan la desunión al interior de la Iglesia, rechazando a cualquier autoridad eclesial que no siga sus caprichos personales.

Si se aceptase los enunciados que enarbola la sociedad de la post-verdad, la Iglesia dejaría de ser una realidad divina y humana, guiada por el Espíritu Santo, y pasaría lamentablemente, a ser una ONG con alcance mundial, donde las diócesis serían como una simple federación con fines moralizadores, cosa que la misma Iglesia no se puede permitir, aunque cueste señalamientos y persecuciones por parte de organizaciones e ideologías.

En conclusión, la tarea de la unidad en la Iglesia, del reconocimiento del actuar del Espíritu en la institución y en los carismas, nunca va a dejar de ser una tarea compleja, sin embargo, siempre será una tarea necesaria, si se trata de asumir el proyecto de Cristo para la humanidad. Siempre estará la tentación de la división, sin embargo, por la fe, se sabe que el Espíritu siempre actúa y vigila en favor de la unidad.

Conclusiones

Como se ha podido observar en toda la investigación, el nuevo paradigma respecto a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, no se dio de una forma inesperada, ni mucho menos fortuita, pues ya desde el siglo XIX, con J. A. Möhler, se comenzaba a dar indicios de un cambio frente a la visión de Iglesia de Roberto Belarmino, la cual era producto de la contrarreforma a Lutero, y donde se reafirmaba la centralidad de la jerarquía en detrimento

de la identidad carismática. Este primer indicio, se fue abriendo paso en las décadas posteriores, y en los diversos espacios eclesiales y extra eclesiales, preparando el campo en que la discusión pneumatológica se iba a desenvolver, ya a nivel magisterial. Justamente en este proceso de evolución del pensamiento, se puede ver la acción casi invisible del Espíritu, que concede a su Iglesia la posibilidad de profundizar en la comprensión de las verdades de Fe.

De esta manera, el concilio Vaticano II a partir de la eclesiología de comunión que propone, invita a una reflexión que une la identidad carismática con la identidad jerárquica, pero no desde una condición de disparidad, sino de integralidad y reciprocidad, puesto que ambas son necesarias e indispensables para el ser mismo de la Iglesia. Este reconocimiento mutuo, permite ver a la Iglesia como un organismo vivo y dinámico, sujeto a la verdad del Espíritu, y no al arbitrio de los hombres, ni mucho menos como una entidad fosilizada en el pasado, sin oportunidad de crecimiento.

No obstante, aunque carismas e institución se necesiten mutuamente, la relación entre estas debe darse justamente a partir del Espíritu Santo, el cual permite que la jerarquía funja como garante y encargado de discernir aquellas realidades carismáticas que Él mismo suscita, de forma tal que pueda validarse su autenticidad, pues en medio del contexto de los carismas, también se abre paso el pecado, que por medio de falsos carismas, se pretende la división y no precisamente la comunión.

Por ello, una sana relación entre carismas y jerarquía, se vuelve indispensable al interior de la Iglesia, pues lleva a que todos los bautizados, se sientan partícipes en la Obra Redentora de Cristo, permitiendo que estos sean la voz y la luz en medio de la oscuridad del relativismo, propia de esta época postmoderna. Justamente, en medio de ese contexto, la Iglesia está llamada a dejarse guiar por el criterio del Espíritu, el cual permite justamente la fidelidad a la Verdad de Dios, y alejándose de cualquier ideología humana, las cuales tienen como objetivo, relativizar en verdadero sentido de Dios, y el mundo.

Referencias

- Agustín de Hipona. (1983). Obras Completas de San Agustín (Vol. XXIV). (P. d. Luis, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Asiain, M. A. (1975). El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II. *Revista de Espiritualidad*, 34(135), 203-216.

Benedicto XV. (15 de Septiembre de 1920). *Spiritus Paraclitus*. Vatican.va. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/es/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus.html

Biblia de Jerusalén. (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Blázquez, R. (1996). La actualidad de un libro: «La unidad de la Iglesia», de J. A. Möhler. *Scripta Theologica*, 28(3), 827-837.

Concilio Vaticano II. (2006). *Documentos completos*. Bogotá: Editorial San Pablo.

Congar, Y. (1983). *El Espíritu Santo*. Barcelona: Editorial Herder.

Congregación para la Doctrina de la Fe. (6 de Agosto de 2000). *Dominus Iesus*. Vatican.va. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html

Congregación para la Doctrina de la Fe. (15 de Mayo de 2016). *Iuvenescit Ecclesia*. Vatican.va. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_sp.html

De Pablo Maroto, D. (2013). Teología y espiritualidad de los carismas. *Salmanticensis*, 60(3), 453-481.

De Villalmonste, A. (1963). *La Teología Kerigmática*. Barcelona: Herder.

Duhau, J. B. (2021). Una mirada eclesiológica al desafío de la pluralidad en la Iglesia. *Cuestiones Teológicas*, 32-50.

Fernández, V. (1998). La renovación pentecostal y los carismas. *Communio*, 5(2), 48-65.

Hubert Robinet, A. (2012). Juan XXIII y el inicio del Concilio Vaticano II. *Cuadernos de Teología*, 218-241.

Juan Pablo II. (30 de Diciembre de 1988). *Christifideles Laici*. Vatican.va. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html

Lambiasi, F. (1987). *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.

León XIII. (9 de Mayo de 1897). *Divinum Illud Munus*. Vatican.va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus.html

Levering, M. (2020). Biblical Renewal and Vatican II: Karl Barth's Contributions. En M. Levering, B. L. McCormack, & T. J. White (Edits.), *Dogma and Ecumenism: Vatican II and Karl Barth's Ad Limina Apostolorum* (pp. 22-41). Washington: Catholic University of America.

Mena Cabezas, I. (2011). Génesis, Estructura y Contextos del Pentecostalismo en la Sociedad Global. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, 9(2), 63-83.

Sartori, L. (1997). Carismas y ministerios. En *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (Tercera ed., Vols. I-II). (L. Pacomio, F. Arduoso, G. Ferretti, G. Ghiberti, G. Moioli, D. Mosso, . . . L. Serenthà, Edits.) Salamanca: Ediciones Sígueme.

Pío XII. (30 de Septiembre de 1943). *Divino Afflante Spiritu*. Vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html

Pío XII. (29 de Junio de 1943). *Mystici Corporis Christi*. Vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html

Rouco Varela, A. (2021). Carismas institucionales y personales. *Ius Communionis*, 9 (1), 27-45. Scampini, J. (2021). La Iglesia en el movimiento pentecostal: De un modo de «vivir la Iglesia» a los primeros ensayos eclesiológicos. *Revista Teología*, 58(36), 73-120.

Tomás de Aquino. (1949). *Creo en Dios: exposición del símbolo de los apóstoles*. Barcelona: Atlántida.

Tomás de Aquino. (2002). *Suma de Teología* (Vol. III). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.