

¿ECLESIOCENTRISMO EN NUESTRA COMUNIÓN CATÓLICA?
UNA CUESTIÓN SOBRE EL LAICADO PLANTEADA DESDE LA VIDA
CONSAGRADA

Ricardo Aldama Valenzuela

Sumario: El artículo quiere identificar con la palabra “eclesiocentrismo” un problema en la tendencia de algunas comunidades católicas a convertirse en centro de sí mismas, quedando oscurecido el centro cristológico de la Iglesia. El punto de vista es el de los consejos evangélicos que, si son realmente vividos, ayudan a permanecer en dicho centro. Después de definir en qué sentido se puede hablar de cristocentrismo eclesial, se pasa a la descripción del problema dicho, con diversos ejemplos recientes de comunidades o movimientos católicos, cuyo carisma auténtico podría sufrir en su fecundidad a causa de esa orientación eclesiocéntrica. Finalmente se propone de nuevo el camino de la pobreza evangélica, como necesario para permanecer en la óptica católica.

Summary: This article seeks to identify with the word “eclesiocentrismo” a problematic tendency of some Catholic communities to convert themselves into their own “center”, and so leave obscured the Christological center of the Church. The point of view is that of the evangelical counsels which, if they are really lived, help one to remain in this center. After defining in what sense one can speak of ecclesial Christocentrism, the article goes on to describe the said problem, with several recent examples of Catholic communities or movements, whose authentic charism could suffer in its fruitfulness because of this ecclesiocentric orientation. Finally, the path of evangelical poverty is again proposed as necessary in order to abide in the Catholic viewpoint.

Palabras clave: Consejos evangélicos, cristocentrismo, comunidades eclesiales, auto-referencialidad, catolicismo.

Key words: Evangelical councils, Christocentrism, ecclesial communities, self-referentiality, Catholicism.

Fecha de recepción: 4 marzo de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2017

Toda la vida consagrada, dice Adrienne von Speyr, lleva consigo el hecho evangélico de que el joven rico, llamado por Jesús a “ser perfecto”, la única vez que consta en el Evangelio la expresión, respondió con un *no*. Porque todos los religiosos sabemos que hay algo de ese *no* en nuestra vida, y que de algún modo nuestra confesión conlleva la necesidad de mostrar arrepentidos al Señor y a la Iglesia ese *no*, aunque por gracia

suya no hayamos roto con la llamada¹. Sin el ministerio sacerdotal, la vida consagrada sería imposible, porque necesita volver a nacer de la confesión y de la Eucaristía como vida nueva, como la imposibilidad hecha de nuevo posible por los sacramentos de Jesucristo².

Por eso, al plantear una cuestión desde la vida consagrada se siente inmediatamente el peso de no poder representar ante la Iglesia una forma nítida de la vida según los consejos evangélicos, establecidos *por* el Señor mismo y *en* el Señor mismo, en sus palabras y ejemplos³, en su propia vida de virginidad, pobreza y obediencia (“*in virginitate... indiviso corde Deo soli*”, “*egenus factus*”, “*factus oboediens*”⁴; “*qui [Christus] virgo et pauper, per oboedientiam...*”⁵).

Pero precisamente por su fundación cristológica los consejos evangélicos no son propiedad exclusiva de los religiosos sino don del Espíritu del Señor a la Iglesia entera, y por eso el camino de los que profesan los consejos es también el de una forma de vida que dice algo esencial a todos⁶; y así, si los votos no nos dan un derecho de propiedad alguna sobre los consejos evangélicos, sí nos dan la obligación a un testimonio sobre ellos como contraseñas de la autenticidad de la vida de la Iglesia⁷.

¹ Cf. A. VON SPEYR, *La confesión. La Santa Misa, Palabras de la cruz y sacramentos*, Fundación San Juan, Rafaela 2004, 152 ss.

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Seguimiento y ministerio”, en *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2001, 81-144.

³ Cf. *Lumen Gentium* 43.

⁴ *Lumen Gentium* 42.

⁵ *Perfectae Caritatis* 1. El Concilio Vaticano II, con esta referencia de los consejos evangélicos al Señor Jesucristo, ha dejado atrás la discusión sobre un origen puramente eclesial de los mismos que ocupó a algunos teólogos en la primera mitad del siglo XX (al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*). Al mismo tiempo ha iluminado la realidad histórica de la vida consagrada eclesial: si la teoría de tres consejos evangélicos se formuló con claridad sólo en el siglo XIII y, consecuentemente, si los votos de los religiosos no se han tenido siempre la forma de los “tres votos”, no obstante las distintas formulaciones de la profesión y las variaciones teológicas sobre la consagración a Dios en la renuncia al matrimonio, a los bienes temporales y a la disposición autónoma de la propia vida, la realidad eclesial de la persistencia de la forma de vida del Señor según los tres ámbitos humanos de los consejos, es indudable. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Teología del voto religioso”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, Ediciones San Juan, Madrid 2013, 40-58.

⁶ Vale aquí la fórmula de Balthasar según la cual los consejos evangélicos son “*forma sui et totius*”, son la forma del estado de vida consagrada y de la totalidad de la Iglesia, pobre, virgen y obediente, por tanto forma de la vida cristiana en general. Cf. *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln², Freiburg 1977, 137-144; 163.

⁷ Se echa de menos a veces en la teología sobre la vida consagrada, sin embargo, una consideración más cristológica que permita contemplar la relación inmediata entre los consejos vividos por Cristo y el estado eclesial de vida consagrada, relación precisamente de fundamento. Es como si se pensara que Cristo ha establecido en su propia vida los consejos evangélicos, pero no ha fundado propiamente el estado de vida consagrada, fundación más bien eclesial. Nos parece que la situación es análoga a la de los sacramentos: si la economía sacramental en la Iglesia es propiamente post-pascual (y su fijación teológica en 7 es medieval), el fundamento inmediato, que sigue actuando como tal en los sacramentos eclesialmente celebrados, es toda la vida del Señor. De otra manera haríamos de los sacramentos una cuestión prevalentemente de legislación eclesial. Según Ch. von Schönborn esto nos ha ocurrido con el matrimonio, sobre el que la teología ha pensado durante siglos más en términos jurídicos y morales que cristológicos (cf. ANTONIO SPADARO SJ, “Matrimonio e conversione pastorale. Intervista al Cardinale Christoph Schönborn”: *La Civiltà Cattolica* 3966 (2015) 449-552). De modo semejante, si los caminos de la vida religiosa dependen de los carismas de los fundadores, el fundamento de la vida propuesta es siempre y activamente la vida del Señor. Decididamente cristológica es la teología de H. U. von Balthasar sobre el estado religioso y los demás estados cristianos de vida, cuando ve la fundación del estado de vida consagrada en una “división” operada por Jesucristo mismo entre los que creen en Él, pues llama a algunos, no a todos, a estar con Él. Cf. *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1981², 103-144.

1. Jesucristo como centro de la comunión eclesial

La fe cristiana como se manifiesta en la profesión bautismal consiste en “*credere in Deum Patrem... et in Dominum nostrum Iesum Christum... et in Spiritum Sanctum*”. Como es bien sabido, la preposición “in” más el acusativo latino rigiendo un verbo que no es de movimiento es un barbarismo cristiano. La fe ha hecho su propia expresión latina (y correlativamente griega) para decir que *creemos* en un movimiento cuyo término no puede ser sino una persona divina. En cambio, “*credere Ecclesiam*”, un verbo de pensamiento con su objeto directo, no hace de la Iglesia término del movimiento de la fe, sino parte de ese movimiento, dentro del “ciclo” del Espíritu Santo⁸. Cabría por tanto afirmar con Henri de Lubac que si es normal que el convertido pase por un cierto tiempo (intrauterino) de “creer a la Iglesia” o de dar crédito a la Iglesia, es también normal que este mismo cristiano pase (extrauterinamente) a *creer en Dios en y con la Iglesia* y, más aun, a representar ante Dios la fe de la Iglesia, de modo que la Iglesia llegue a creer por medio de él⁹.

Esta fe de la Iglesia entera representada personalmente por el cristiano ante Dios incluye, como dos polos, tanto la comunión de fe y salvación en la Iglesia entera (*Ecclesia tota in Christo*) como la soledad de la cruz (*Ecclesia ex latere Christi*). La apertura católica del corazón del creyente se mantiene tal gracias a la tensión de los dos polos, como una elipse mantiene su forma por la distancia entre sus dos focos. La soledad de Dios ante Dios, *Solus cum Solo* en la cruz, la soledad de Jesús rechazado por los suyos ante el abandono del Padre, funda la soledad del cristiano ante Él: funda la necesidad del *solus cum Solo*. Pero en ambas soledades está incluida la comunión más abierta posible, la introducción de los redimidos a la comunión del Padre y el Hijo (cf. 1 Jn 1,3), y la representación de la comunión entera de la Iglesia en la relación personal exclusiva con el Señor. El signo evangélico más elocuente de esto, según Adrienne von Speyr, y su realización arquetípico-eclesial, es la fundación de la primera comunidad de la Iglesia, la de María y Juan, en el momento de la muerte del Señor. Es comunión de los solitarios en el abandono¹⁰. Aquí no hay estrechez posible, ya que el aislamiento propio o de otro ha sido para siempre superado por esta comunidad de soledades. Y justamente porque esta soledad es fuente de vida la resurrección del Señor permitirá a los solitarios subsistir como comunión en el cuerpo del Resucitado, y en la Iglesia se deberán conocer los dos momentos, el de la soledad y el del encuentro con los hermanos. La soledad de Benito de Nursia en Subiaco, la de Francisco de Asís en el Monte Alverna, la de Ignacio de Loyola en Manresa, son reflejo de esta soledad que crea comunión eclesial, reflejo de la soledad originaria del Calvario. Porque el centro de esta comunión es Jesucristo. Por su presencia-ausencia la Iglesia se congrega en una comunidad nueva en el Calvario.

⁸ Cf. HENRI DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988, 57-89. Sobre la fórmula “credere in”, cf. *Id.* 290 ss.

⁹ Cf. HENRI DE LUBAC, *Id.* 179-209.

¹⁰ Cf. *Ancilla Domini*, en *Ancilla Domini. María en la redención*, Fundación San Juan, Rafaela 2005, 144-145; H. U. VON BALTHASAR, “La soledad en la Iglesia”, en *Pneuma e Institución*, Encuentro, Madrid 2008, 209-237. Sobre la cuestión de los Movimientos eclesiales actuales que nos ocupará aquí, H. U. von Balthasar advertía en 1987: “el estar juntos puede y debe suscitar alegría y fortalecer la fe. Pero no se dan como modelo exclusivo, ni tampoco central de la existencia cristiana. También aquí está el peligro... de interpretar sin más una experiencia psicológica o sociológica como religiosa y cristiana” (“Laienbewungen in der Kirche”, en *Gottbereites leben*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 231).

Pudiera parecer que la vida de la Iglesia empieza más bien en el tiempo de los Hechos de los Apóstoles, pues San Lucas nos ha dejado su segundo libro como paradigma de la historia de la Iglesia y la evangelización¹¹. Es entonces cuando el *Kyrios* glorificado envía desde el Padre al Espíritu Santo para guiar los pasos de la Iglesia de los llamados ahora cristianos. Pero precisamente la conducción del Espíritu es un nuevo ingreso a la historia evangélica, que de este modo no queda nunca atrás, sino que en el tiempo del Espíritu o de la Iglesia va mostrando “la riqueza insondable que es Cristo” (Ef 3,8). La Iglesia vive de la novedad del Espíritu que introduce siempre de nuevo en el pleroma que es Cristo, y sólo así ella misma es pleroma que da cumplimiento a Cristo (Ef 1,23, que puede leerse en los sentidos). De nuevo, los ejemplos de la vida consagrada son elocuentes: la novedad de Basilio de Cesarea de la radicalidad bautismal como forma de vida cristiana no lleva más allá del Evangelio de Cristo, sino que introduce de nuevo en él con nueva profundidad eclesial¹², y la novedad de la pobreza de Francisco y Domingo no entrega la vida cristiana al supuesto Reino (joaquinita) del Espíritu, sino que introduce de nuevo en el Reino fundado en Cristo¹³, y como la novedad de Ignacio de Loyola de un amor tan universal en Dios y a la vez tan concreto en el seguimiento de Cristo no es una superación mística del Evangelio sino un “modo de proceder” para vivir en él¹⁴.

Se puede decir, una vez más con Balthasar, que Jesucristo, como Alfa, procede del Padre siempre actualmente y, como Omega, siempre actualmente entrega su obra al Espíritu, que a su vez toma de lo suyo¹⁵. El cristocentrismo de la Iglesia católica es su misma constitución como Cuerpo y Esposa del Señor, como Iglesia del Dios uno y trino.

2. El problema

El problema para el que pediríamos la atención y que ya adelantamos en el título de “¿eclesiocentrismo?”, se refiere principalmente a la vida de fe de los laicos, pero en un punto que afecta a todos los cristianos. Nos parece que hoy los católicos tenemos una experiencia amplia de que, en los últimos años, se ha propagado entre algunos fieles un modo de vivir la fe cristiana en el que la comunidad concreta, grupo o movimiento, a la que se pertenece parece de tal modo identificarse en la práctica con el centro de la fe misma, con Jesucristo, que la apertura católica sufre estrechamientos; y que por ello se puede llegar a poner en riesgo la autenticidad cristológica de la fe, que es siempre y sólo fe en Dios, nuestro Señor.

¹¹ Así J. DANIELOU al empezar su historia de la Iglesia antigua con el libro de los Hechos, en J. DANIELOU Y H.-I. MARROU, *Nueva historia de la Iglesia. Tomo I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Cristiandad, Madrid 1982.

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, en la introducción a su propia versión de la Regla de San Basilio, en *Die grossen Ordensregeln*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1994⁷, 37-59.

¹³ Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore I*, Encuentro, Madrid 1989, la discusión sobre Juan de Parma. De gran valor las intuiciones de Chesterton sobre la eclesialidad del carisma de Francisco en su conocida biografía *San Francisco de Asís*, Encuentro, Madrid 1999.

¹⁴ Cf. HUGO RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Sal Terrae, Santander 1955, *passim*, especialmente la tercera parte, 49-98.

¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Reivindicación de catolicidad”, en *Pneuma e Institución*, 93-97.

Desplazar a Jesucristo del centro de la fe ha sido una tentación recurrente entre los creyentes. O en sentido sabeliano modalista, no aceptando su distinción real de Dios Padre¹⁶, o en sentido nestoriano, sacando de la escena su persona divina¹⁷; o bien en sentido joaquinita, haciendo de la Alianza en Cristo algo no definitivo, sustituida por una supuesta Alianza en el Espíritu Santo¹⁸, o en sentido de la teología liberal, haciendo del kerygma de la salvación una luz tan autónoma, que hace de la encarnación algo menos relevante o incluso prescindible¹⁹.

Pero en nuestro caso no hablamos directamente de un desplazamiento de Cristo, sino de una cuasi-identificación del centro -que sigue siendo Él- con la comunidad. No hablamos de una herejía; más bien nos parece que, si se mira detenidamente esta cuasi-identificación, habría que hablar de una tendencia a absorber todo lo católico (toda la esencia de lo católico) en una experiencia cristiana que se ha institucionalizado excesivamente. Sin negar, por tanto, la presencia de un carisma del Espíritu Santo en dicha experiencia, más bien reconociendo en ella un don real de Dios para la Iglesia, este reconocimiento no excluye la impresión de que algo se ha indebidamente absolutizado y lo que empezó como libertad en el Espíritu corre el riesgo de transformarse en estrechez de espíritu. Estas palabras del Papa Francisco a los Movimientos son muy elocuentes por lo que reconocen y por lo que advierten: “Ante todo, es necesario preservar la lozanía del carisma: ¡que no se arruine esa lozanía! ¡Lozanía del carisma! Renovando siempre el “primer amor” (cf. Ap 2,4). En efecto, con el tiempo aumenta la tentación de contentarse, de paralizarse en esquemas tranquilizadores, pero estériles. La tentación de enjaular al Espíritu: esta es una tentación”²⁰.

En efecto, conocemos hoy, por ministerio pastoral o por simple intento de amistad cristiana, una fuerte identificación de algunos creyentes con lo que consideran su comunidad cristiana, que en muchos casos es verdaderamente tal. El modo en que se vive esa identificación parece llevarlos a perpetuar la etapa intrauterina de la fe. Los casos son múltiples: cristianos que sólo pueden asistir o de hecho sólo asisten por insistente recomendación a celebraciones litúrgicas de sus grupos; cristianos que no leen sino ciertos libros dentro de una transmisión doctrinal más bien rígida, y que lo hacen bajo cierta doctrina que se trasmite más como repetición de consignas o “adoctrinamiento” que como verdadera reflexión en la fe, cristianos para los que el “argumento” bíblico de *sequela Christi* no juega casi ningún papel, sino que se piensa desde esquemas

¹⁶ Cf. ALOIS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, 313-316.

¹⁷ Cf. la reciente exposición, aguda, clara y completa, del problema de Nestorio, Cirilo de Alejandría y Calcedonia, de AARON RICHES, *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2016, 21-87.

¹⁸ Sobre la interpretación de Francisco por parte de los primeros maestros franciscanos, cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*, Obras Completas II, BAC, Madrid 2013, 365-374; 404-435.

¹⁹ Cf. el testimonio de J. H. Newman en su discurso conocido como Biglietto Speech, <http://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html#biglietto> 64, que reproduce el libro *Addresses to Cardinal Newman with his Replies etc.* 1879-81, Longmans, Green, and Co. New York, London and Bombay 1905, con la misma paginación. También el Tract 73, “On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion”, en *Essays Critical and Historical*, Vol. I., Longmans, etc. 1907, 31.32. <http://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/rationalism/section1.html> (Consulta: 15 enero de 2017).

²⁰ Discurso del 22 noviembre 2014.

supuestamente “más claros que el Evangelio” y que contienen ya todo; cristianos cuyo conocimiento de la tradición cristiana está programáticamente limitado a unas cuentas cosas, que “van con lo nuestro”²¹. Cristianos, en fin, para quienes el arte sagrado tiene sólo una expresión válida o conveniente.

En algunos casos, la pertenencia al grupo, movimiento o comunidad empieza a ser un condicionante poderoso para el matrimonio: hay que casarse dentro del grupo, porque de otra manera no se podrá seguir con la vida del mismo. Puesto que con esta posición la pertenencia a la Iglesia Católica parece pasar a segundo término, pues más decisiva es la pertenencia al grupo, no se puede evitar reconocer aquí un alarmante indicio de mentalidad que apunta al sectarismo: si es más decisivo pertenecer al grupo que ser católico, ¿qué peso real tiene entonces la fe en Cristo? ¿O es que la fe en Cristo y el grupo son, en la práctica, lo mismo?

Puesto que no hablamos de posiciones doctrinales definidas, sino de actitudes, es difícil documentar la observación, además de que no va dirigida contra algunos grupos determinados, sino al síntoma de una debilidad en la fe en nuestro tiempo. Un ejemplo puede ser tomado de la idea que expresaba D. Jesús Higuera Fernández, en otro tiempo párroco en Madrid en la conocida iglesia de la Virgen de la Paloma, que vio nacer las Comunidades Neocatecumenales. Nos referimos a la idea de que “estas Comunidades Neocatecumenales son la parroquia misma en proceso de conversión, de revitalización. La parroquia que se renueva por sí misma y siendo ella misma, sin etiquetas. No son una asociación piadosa, un movimiento apostólico, una élite de espiritualidad o una Iglesia paralela dentro de la parroquia. Se trata de grupos de personas que quieren vivir plenamente los frutos del bautismo y del cristianismo”²². ¿Cómo entender esta identificación de la parroquia y las comunidades, que no dejan de ser para algunos? ¿Qué se puede decir de los fieles de la parroquia que no son de las Comunidades? Una vez hecha la identificación, la lógica prosigue su curso. En un encuentro personal con el mismo Jesús Higuera, me decía que, efectivamente, había otros cristianos en la parroquia, pero, añadía, “esos no tienen fe”. Tal expresión es a todas luces injustificable, pero, hay que añadir a este recuerdo, que contradice la profunda bondad cristiana del que la pronunció. Por eso, más que un rechazo explícito de ciertas personas, se puede ver allí una conclusión de una lógica que se ha cerrado demasiado ya antes de llegar a tal aseveración y por eso no puede evitarla. Puede y debe entenderse como un bien para la parroquia el que algunos constituyan una comunidad con un plan especial de formación y de praxis litúrgica. Pero, al mismo tiempo, puesto que se hablado en términos de identidad, hay que evitar comprender tal identidad como excluyente, como si sólo en tales comunidades se viviera de verdad la fe. De hecho, muchos sacerdotes conocemos la dificultad para que los miembros de estas Comunidades se sientan partícipes de la única liturgia eclesial. Expresiones extremas que se oyen con alguna frecuencia, como

²¹ Estas actitudes pueden sin duda dar lugar a deformaciones más graves, como la que describe el Papa Francisco cuando atribuye a un cierto neoprogianismo, entre otras cosas, la actitud de se refugian en una “supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar” (*Evangelii Gaudium* 94).

²² <http://virgenlapaloma.es/comunidades/>. Él mismo sacerdote expuso ampliamente estas ideas en el libro *La Parroquia y el camino neocatecumenal*, Edibesa, Madrid 1992.

la de que “nosotros tenemos nuestra Eucaristía, vosotros os contentáis con vuestra Misa”, se pueden disculpar como torpeza del lenguaje del convertido. Pero queda la necesidad de corregir al que yerra y de velar para que el bien católico no quede dañado por rasgos de sectarismo. La celebración eucarística no es el bien de una comunidad cerrada, precisamente porque su centro no es la comunidad misma sino el misterio pascual de Jesucristo.

Así lo explicaba el Papa Benedicto XVI precisamente al Camino Neocatecumenal, haciendo importantes advertencias cuyo sentido es bien patente. Las palabras del Papa no eran de reproche, ni siquiera de explícita corrección. Todo lo contrario, la ocasión era la de la aprobación pontificia de algunas ceremonias del Camino Neocatecumenal no estrictamente litúrgicas. Pero indudablemente eran también palabras de advertencia doctrinal y pastoral. El Papa recuerda que el centro de la liturgia eucarística es el Misterio pascual de Jesucristo, de modo que en ningún caso la comunidad cristiana celebra su auto-constitución ni su auto-renovación: “La pasión, muerte y resurrección de Jesús no son sólo acontecimientos históricos; alcanzan y penetran la historia, pero la trascienden y permanecen siempre presentes en el corazón de Cristo. En la acción litúrgica de la Iglesia está la presencia activa de Cristo resucitado, que hace presente y eficaz para nosotros hoy el mismo Misterio pascual, para nuestra salvación... Toda celebración eucarística es una acción del único Cristo juntamente con su única Iglesia”²³. Por eso mismo, dado este carácter público de toda celebración eucarística, la autorización de la celebración de la Misa en pequeñas comunidades tiene que tener un sentido pedagógico y provisional: “Precisamente para favorecer un nuevo acercamiento a la riqueza de la vida sacramental por parte de personas que se han alejado de la Iglesia, o no han recibido una formación adecuada, los neocatecumenales pueden celebrar la Eucaristía dominical en pequeñas comunidades, después de las primeras Vísperas del domingo, según las disposiciones del obispo diocesano (cf. Estatutos, art. 13 § 2)”²⁴, y esto con la finalidad ayudar a los miembros de dichas comunidades “a percibir la gracia de estar insertados en el misterio salvífico de Cristo, que hace posible un testimonio cristiano capaz de asumir también los rasgos de la radicalidad”²⁵. Pero de tal forma debe hacerse esto que, “al mismo tiempo, la maduración progresiva de la persona y de la pequeña comunidad en la fe debe favorecer su inserción en la vida de la gran comunidad eclesial, que tiene su forma ordinaria en la celebración litúrgica de la parroquia, en la cual y por la cual se actúa el Neocatecumenado (cf. Estatutos, art. 6)”²⁶.

Un segundo ejemplo puede ser el de una expresión del fundador del Opus Dei, si bien hay que aclarar que, como insisten sus autoridades, el Opus Dei no es un movimiento, pues su constitución jurídica es muy distinta de la de las asociaciones de fieles que reconocidas como Movimientos eclesiales. Sin embargo, una cierta analogía nos parece evidente por el número de laicos que siguen la formación y el estilo de vida, con sus reuniones y su mentalidad común. Los cristianos, según San Josemaría Escrivá, son

²³ Discurso del 20 de enero 2012.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

todos una lámpara, “un farol”, decía en un encuentro organizado por la institución, pero no todos tienen luz: “son iguales, pero uno tiene luz y el otro no. Pues el farol encendido, éste es del Opus Dei... De modo que un cristiano es igual a otro cristiano, pero si se le enciende una luz dentro... y responde, y no la apaga, éste es del Opus Dei”²⁷. Fernando Ocáriz, teólogo perteneciente al Opus Dei, de quien tomamos el relato, parece sentir la necesidad de matizar lo excesivo de la imagen: la gracia del bautismo hace que “todo cristiano tenga, ontológicamente, una nueva vida que late en su interior (todo cristiano es un farol apto para la luz)”, y por eso “el Opus Dei es *un cauce* –no *el cauce*– para tener esa luz... La peculiar misión eclesial del Opus Dei es precisamente cooperar, con una determinada espiritualidad y unos determinados modos apostólicos, a que todos los faroles acaben encendiéndose, cada uno a su modo, con su luz propia, sabiendo que, en definitiva, la verdadera y única luz de todas las gentes es Cristo”²⁸. Dando por válida esta explicación por lo que se refiere a la matización de que no sólo en el Opus Dei se enciende la luz²⁹, queda todavía la pregunta de si no hay una ambigüedad en la corrección, pues si en la imagen se atribuye al Opus Dei lo que es de todos, en la matización parece atribuirse lo que es del Opus Dei a todos: la misión de esta institución es la de “cooperar... a que todos los faroles acaben encendiéndose”.

Un tercer ejemplo lo tomamos directamente de un discurso del Papa Francisco al movimiento Comunión y Liberación. También en este caso el discurso es todo lo contrario a una condena, es un reconocimiento del carisma del fundador que anima al movimiento, y una exhortación a vivirlo fielmente. Pero contiene una indudablemente seria advertencia explícita sobre el peligro de desplazar a Cristo del centro de la vida de fe y sustituirlo por la comunidad misma que se vuelve autorreferencial. El estilo directo del Papa actual pide la palabra:

“Después de sesenta años el carisma originario no ha perdido su lozanía y vitalidad. Pero recordad que el centro no es el carisma, el centro es uno solo, es Jesús, Jesucristo. Cuando pongo en el centro mi método espiritual, mi camino espiritual, mi modo de actuarlo, me salgo del camino. Toda la espiritualidad, todos los carismas en la Iglesia deben ser “descen-
trados”: en el centro está sólo el Señor... No os olvidéis nunca de esto, de ser descentrados...”

Así, centrados en Cristo y en el Evangelio, podéis ser brazos, manos, pies, mente y corazón de una Iglesia “en salida”. “Salir” también significa rechazar la autorreferencialidad en todas sus formas, significa saber escuchar a quien no es como nosotros, aprendiendo de todos, con humildad sincera. Cuando somos esclavos de la autorreferencialidad, terminamos por cultivar una “espiritualidad de etiqueta”: “Yo soy CL”.

²⁷ FERNANDO OCÁRIZ, “La vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia”, en PEDRO RODRÍGUEZ, FERNANDO OCÁRIZ Y JOSÉ LUIS ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Ed. Rialp, Madrid² 1993, 173.

²⁸ *Id.* 174.

²⁹ El bautismo tiene también el nombre antiguo de “iluminación”, según el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1216), citando a San Justino y San Gregorio Nacianceno.

Esta es la etiqueta. Y luego caemos en las mil trampas que nos presenta la complacencia autorreferencial³⁰.

Con estos ejemplos queremos indicar el riesgo de una identificación excesiva en el doble sentido de no ser nada y ser, sin embargo, todo, y que quizás podría expresarse así: “no somos nada especial, simplemente la esencia de la vida eclesial. Nada especial, ni consagración especial, ni misión especial, ni grupo de especial perfección cristiana. Simplemente aquí sí vivimos el significado del Bautismo”³¹. Esta mentalidad es lo que explica los datos de experiencia antes mencionados, que indican una identificación excesiva entre la comunidad, grupo o movimiento con la Iglesia misma. También H. U. von Balthasar señalaba en 1987 este peligro de identificar la experiencia en el propio grupo con la verdad misma de la salvación, y advertía que este “peligro, que siempre de nuevo se hace presente en algunos movimientos, tiene como consecuencia que el movimiento, o respectivamente el grupo que representa al movimiento en un lugar determinado, tenga la tendencia a considerarse como el auténtico (puesto que ha sido “experimentado”) núcleo de la Iglesia local o de la comunidad y –casi inconscientemente– a apartarse de los demás creyentes”³².

Ciertamente en los Movimientos suele darse una cierta aproblematicidad respecto del Magisterio de la Iglesia que favorece el sentido de comunión eclesial, sobre todo si se les compara con grupos contestatarios que se acercan o viven en la desobediencia eclesial³³. Pero precisamente esta fluidez podría dejar de ser transparente al misterio más grande de Cristo, y entonces la mentalidad no problemática de los movimientos podría extraviarse en el sentido de sentir el propio movimiento como el non-plus-ultra de eclesialidad y catolicidad y alardear también de capacidad misionera. A algunos movimientos les es propio un ligero tono triunfalista, del que son inconscientes. Se podría formular tal vez, dicho rudamente y tal vez caricaturizando, de esta manera: “Únete a nosotros, encuentra en nosotros la plenitud de lo católico con su sello más adecuado al nuestro tiempo”³⁴.

A lo anterior hay que añadir un síntoma de especial gravedad: no parecen ser pocos los cristianos que padecen una cierta opresión de la conciencia cuando identifican la obediencia de fe a Dios con la obediencia a una institución, sin esa capacidad que es el secreto de la obediencia como consejo evangélico, de unir libertad y obediencia en el amor que viene “de arriba”³⁵. Es el punto más delicado. En la vida religiosa, cuando se invita a mirar a Jesucristo en el superior, no se identifica *sin más* la voluntad de Dios

³⁰ Discurso 7 de marzo de 2015.

³¹ Cf. sobre el caso del Opus Dei las explicaciones en este sentido de PEDRO RODRÍGUEZ, “El Opus Dei como realidad eclesiológica”, en *El Opus Dei en la Iglesia*, 95-97.

³² “Laienbewegung in der Kirche” 231.

³³ Algún observador nota que la aproblematicidad con la jerarquía en algunos movimientos ha cambiado un poco con los últimos Papas, sobre todo con el actual. Los excesos en centralismo romano por parte de algunos grupos favorecen la posición contraria, de modo que la exclamación “Viva el Papa” se puede transformar en desconfianza en el Obispo de Roma cuando éste ya no responde como el grupo esperaba. Cf. H. U. VON BALTHASAR, prólogo (1987) a *Der Antirömische Affekt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1989², 1-9.

³⁴ “Laienbewegung in der Kirche” 233.

³⁵ SAN IGNACIO, *Ejercicios* 338.

con la voluntad de los superiores³⁶; más bien el religioso sabe que Dios quiere que obedezca a sus superiores también cuando éstos no deciden lo que Él desearía, pero así lo permite en su designio siempre superior. De esto se excluye evidentemente el mandato de cometer un pecado.

Pero cuando la voluntad de Dios se identifica *sin más* con la voluntad de los superiores, sin ese juego de la disponibilidad para Dios que puede dejar en las manos de Dios el saber por qué permite las cosas, de modo que lo que quiere la institución tenga que ser vivido inmediatamente como gloria de Dios y crecimiento de su Reino, se produce un acto de violencia sobre la conciencia cristiana que deja profundas heridas³⁷. De nuevo el Papa Francisco ha abordado esta cuestión, en un discurso a los Movimiento eclesiales, esta vez sin especiales énfasis catequéticos, pero con suficiente claridad. Una vez más, no estamos ante una reprimenda, sino ante una advertencia dentro del reconocimiento agradecido a los Movimientos, en la que, entre otras cosas, el Papa advierte sobre el peligro de impedir la madurez de la conciencia personal que responde a Dios³⁸. El razonamiento del Papa parte de las heridas del hombre y pide paciencia para que la libertad pueda crecer. La educación cristiana no tiene alternativa: tiene que respetar y dar tiempo a la maduración de la libertad y la conciencia. De lo contrario surge la imagen virtual de los procedimientos de proselitismo y vinculación de los miembros *mediante* la inmadurez:

“Formamos parte de una humanidad herida -¡debemos decirnos esto!-, en la que todas las agencias educativas, especialmente la más importante, la familia, tienen graves dificultades por doquier en el mundo. El hombre de hoy vive serios problemas de identidad y tiene dificultades para hacer sus propias elecciones; por eso tiene una predisposición a dejarse condicio-

³⁶ “La disponibilidad del creyente consagrado a compartir la dependencia total del Hijo frente a la voluntad del Padre tomará igualmente la forma concreta de la obediencia al Espíritu que conduce e impulsa, que en cada momento media y trasmite al Hijo hecho hombre la inmediatez frente al Padre... Pero al creyente singular le es dado el Espíritu Santo que mueve e impulsa... siempre y sólo en el seno envolvente de la Iglesia; “junto con todos los santos” (Ef 3,18), no aislado y separado, puede estar seguro de la inmediatez de la voluntad del Padre transmitida por el Espíritu. Y esta realidad comprensiva de la Iglesia se concretiza para él en la regla, al mismo tiempo espiritual y eclesial (“aprobada”), y en el superior de la comunidad, que representa para quien obedece su integración en la comunidad eclesial” (H. U. VON BALTHASAR, “Una vida disponible para Dios. Sobre el sentido de la vida de los consejos evangélicos en el presente”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, 91-92).

³⁷ Con gracia lo expresan estas palabras del P. Jerónimo de Gracián, el santo “director espiritual” de Santa Teresa de Jesús y el primer superior provincial del Carmelo Descalzo (antes de su constitución como Orden distinta), y que tanto sufrió a manos de sus superiores: “Esperando estoy donde me mandaren caminar los padres de la Consulta [los superiores] que ya aquí he acabado. Gloria sea al Señor que ninguna gana tengo de nada, porque dondequiera hay sacramento que celebrar, Dios que amar, púlpito donde predicar, beatas que encaminar, melancólicas que reñir, amancebados que casar, amistades que hacer, murmuraciones que sufrir y papel para escribir. Y venga lo que viniere, que aunque perdamos la vida, siempre se ha de buscar la mayor gloria de Dios y aumento de la Religión [de la Orden del Carmen y su reforma teresiana], ahora ayuden ahora desayuden los prelatos de ella” (carta del 29 de mayo de 1591, a las Carmelitas Descalzas de Madrid. Cit. por CARLOS ROS, *El hombre de Teresa de Jesús: Jerónimo Gracián*, Rosalibros, Sevilla 2006).

³⁸ Este es un problema más general, al parecer, según la clara confesión del Papa Francisco en otro lugar, refiriéndose a la doctrina del matrimonio: “Nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas” (*Amoris Laetitia* 37).

nar, a delegar en otros las decisiones importantes de la vida. Es necesario resistir a la tentación de sustituir la libertad de las personas y dirigir las sin esperar que maduren realmente. Cada persona tiene su tiempo, camina a su modo, y debemos acompañar este camino. Un progreso moral o espiritual logrado aprovechando la inmadurez de la gente es un éxito aparente, destinado a naufragar. Mejor pocos, pero caminando siempre sin buscar el espectáculo. La educación cristiana, al contrario, requiere un acompañamiento paciente que sabe esperar los tiempos de cada uno... La paciencia es el único camino para amar de verdad y llevar a las personas a una relación sincera con el Señor³⁹.

Es en cierto modo más fácil crear una institución “salvada y salvadora” en la que todo está resuelto y no hay que pensar ni decidir nada, que educar a los hijos de Adán para la libertad de los hijos de Dios. En el mismo sentido describía Balthasar el peligro que tienen los Movimientos de no dejar crecer a sus miembros: “Cuanto más el hombre como individuo es amenazado en la moderna civilización de masas, cuanto más se siente perdido, se hace tanto más comprensible la tendencia a esconderse en una comunidad de mentalidad uniforme. Esto es inofensivo en la medida en que la comunidad ayuda sus miembros a encontrar su identidad, en virtud de la cual puede, también individualmente, más aún, como solitario, poner en juego su existencia en un entorno muy ajeno⁴⁰”.

Hay que señalar, en honor a la verdad que sólo Dios conoce bien, que en todo lo anterior caben muchos otros bienes no mencionados y muchos matices: lo que hemos descrito se da sin duda en medio de muchos dones de la gracia divina y de mucha nobleza humana y cristiana de los interesados y muchas miserias nuestras de siempre. Pero el examen sobre el centro de la fe parece necesario: ¿cómo mantener vivo el seguimiento de Cristo como forma de la vida cristiana? En este punto sin duda necesitamos a los grandes santos que han tenido la misión de abrir caminos de seguimiento de Cristo que muchos han podido seguir con ellos. Se abren accesos al Evangelio que sitúan al cristiano delante de Jesucristo como enviado del Padre, como Palabra definitiva de la salvación. Por eso Teresa de Lisieux y Charles de Foucauld dicen tanto a tantos con soberana sencillez. Al encontrar tales accesos se experimenta la verdadera simplicidad cristiana, la del “ven y sígueme”, que todo lo re(con)duce a Cristo como centro de la propia vida. No hay en ese momento preguntas ni problemas, está la presencia de Dios en Cristo que lo llena todo. Todo lo que se desarrolle a partir de este momento, como doctrina y experiencia cristiana será útil en la medida en que ayude a mantener vivo este momento central, más allá del cual es imposible ir, si realmente se ha conocido a Jesucristo como plenitud de la revelación de Dios. Si los sacramentos introducen siempre de nuevo en la forma de Cristo con su propia fuerza objetiva, son los carismas extraordinarios del Espíritu Santo los que permiten a los santos abrir accesos personales al Evangelio, para que el don sacramental se despliegue como existencia real.

³⁹ Discurso del 22 de noviembre de 2014. Al Camino Neocatecumenal 1 de febrero 2014: “La libertad de cada uno no debe ser forzada, y se debe respetar la eventual elección de quien decidiera buscar, fuera del Camino, otras formas de vida cristiana que le ayuden a crecer en la respuesta a la llamada del Señor”.

⁴⁰ “Laienbewegung in der Kirche”, 230.

Pero el momento del encuentro queda atrás o se vuelve abstracto cuando se identifica nuestra cristología con Cristo, o nuestra doctrina cristiana con la revelación de Dios. La teología entonces sustituye el Evangelio, y Dios se convierte en una tesis ortodoxa u ortopráctica. En realidad, no hay que olvidar que la vida cristiana es más grande que cualquier pensamiento cristiano: la fe de María, el seguimiento de los apóstoles y la conversión de los que encontraron al Señor según los evangelios, representan la vida de fe canónica, que los dogmas y la doctrina intentan proteger, no sustituir. Heinz Schürmann ha pensado que la exégesis moderna, cuando consigue dejar atrás prejuicios teológicos y filosóficos que la limitan metodológicamente, puede y debe ayudar a mantener vivo el primer momento del encuentro con Dios en Cristo precisamente gracias a su descubrimiento del momento primigenio de la revelación como no idéntico con la redacción de los evangelios sino como fuente de ellos: en el juego de distancia y cercanía entre los *dicta evangelica* y los *facta Iesu*, se manifiesta la unión con Cristo en la no-identidad con Él⁴¹. Pero de un modo o de otro lo esencial es preguntarse si nos interesa realmente, centralmente, la figura del Señor Jesucristo no como principio abstracto de nuestra construcción mental, de nuestra concepción del mundo y del hombre, sino como figura histórica y eterna que enamora y pide tan señorial como infantilmente nuestra fe: “creed en Dios y creed también en mí” (Jn 14,1). Pero tal vez preferimos doctrina “más elaborada”, o “más ontológica” o más “contextualizada”. En fin, la cuestión versa sobre el cristocentrismo de nuestra fe: ¿no necesitamos observar vigilantes si no estamos olvidando aquel “amor primero” (Ap 2,4), sobre el que el Espíritu manda a la Iglesia examinarse?

Se podrían mencionar como síntomas que hablan de la urgencia de este examen los casos bien conocidos en los que ha intervenido la Sede Apostólica, el de los Legionarios de Cristo y el de Lumen Dei, desde luego no para discutir lo que no nos compete, sino porque no se puede evitar la pregunta acerca del discernimiento que ha acompañado el crecimiento de estos grupos durante las décadas en las que los problemas han crecido hasta hacer intervenir a la autoridad del Papa. Dicho de otro modo: una práctica de los consejos evangélicos que muestra signos de deformación (como el principio de eficacia a toda costa que menciona la comisión vaticana para los Legionarios, con el que necesariamente se contradice la pobreza de espíritu evangélica), signos que no necesitan una investigación documental para ser percibidos, ¿no es un asunto de la ortodoxia de la fe católica, si entendemos ortodoxia en el sentido genuino, esto es, el sentido del orden de la doctrina al servicio de la vida de la caridad⁴²?

Si nos referimos sobre todo al laicado, es porque los movimientos y grupos están constituidos mayoritariamente por laicos. Pero es inevitable que la pregunta se agudice respecto de los grupos más restringidos que dentro de algunos movimientos optan por el celibato o virginidad. Sin una base cristocéntrica clara, ¿cómo se puede edificar una vida de entrega virginal? En este punto hay que considerar secundarias las distinciones canónicas entre votos y promesas o expresiones análogas de una entrega

⁴¹ La idea anima, nos parece, todo el trabajo de SCHÜRMAN. Cf. *Jesus, Gestalt und Geheimnis*, Bonifatius, Paderborn 1994, esp. 202-240.

⁴² Cf. JOSEPH RATZINGER, “Magisterio eclesiástico, fe y moral”, en RATZINGER, BALTHASAR, SCHÜRMAN, *Principios de moral cristiana*, Edicep, Valencia 2005, 43-69.

íntegra definitiva⁴³. La realidad teológica de la entrega en cuerpo y alma al Señor, con su base sacramental eucarística y su exigencia existencial personal, es la misma siempre, y es la que funda el estado de vida consagrada, de modo que no hay diferencia teológica entre el voto de virginidad solemne del monje y la oblación de uno que renuncia al matrimonio por una llamada especial de Dios para vivir una misión dentro del mundo en una profesión secular⁴⁴. Sin un recurso a la gran tradición de la vida consagrada nos parece inevitable que la entrega virginal, que pone en contacto la vida del cristiano con la vida de Cristo mismo, no podrá ser vivida en la paz y el desarrollo espiritual consecuente, al intentar vivir en un amor a Cristo que es más convicción propia que presencia y don Suyo.

El diagnóstico sobre estos problemas lo hemos adelantado con la palabra “eclesiocentrismo”: la comunidad cristiana centrada en sí misma, autorreferencial, demasiado identificada con el Reino de Dios, con Jesucristo mismo porque su misterio se introduce en fórmulas o sistemas. Se oye hablar en los movimientos de que “somos él método del cristianismo”, “tenemos el método de la verdadera iniciación cristiana que todos deberían imitar”, “tenemos la luz que falta a los demás bautizados”. Y precisamente estas exageraciones amenazan con ahogar el carisma dado de arriba. El carisma tiene necesidad de una cierta institucionalización en métodos y sistemas de formación y de acción, pero hay que conseguir que la institucionalización proteja al carisma y evitar que lo extinga. De nuevo, el Papa Francisco: “la novedad de vuestras experiencias no consiste en los métodos y en las formas, por importantes que sean, sino en la disposición a responder con renovado entusiasmo a la llamada del Señor... Si se defienden las formas y los métodos por sí mismos, se convierten en ideológicos, alejados de la realidad que está en continua evolución; cerrados a la novedad del Espíritu, terminarán por sofocar el carisma mismo que los ha generado”⁴⁵.

En esta acentuación de la comunidad como centro de sí misma lo que realmente ocurre, nos parece, es una debilitación del tránsito del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento: las categorías cristológicas que definen la Iglesia del Nuevo Testamento -fundamentalmente la de Cuerpo de Cristo y Esposa de Cristo, o simplemente la realidad concreta de toda la vida de fe como ser-en-Cristo-, son, al menos preferencialmente, sustituidas y si no doctrinalmente sí en la praxis organizativa, por las categorías veterotestamentarias de Pueblo de Dios o asamblea o congregación de los hijos de Israel (*qahal, ekklesia*)⁴⁶. Si es verdad que dichas categorías veterotestamentarias siguen en vigor en la Nueva Alianza, es necesario no perder de vista que deben ser reinterpretadas, que no hay una mera continuidad entre Israel y la Iglesia, porque precisamente ahora el Pueblo de Dios subsiste en Cristo, y que una radicalización de la identificación de Cristo con la comunidad cristiana llevaría en realidad a un desplazamiento de Cristo⁴⁷.

⁴³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Sobre la teología del voto religioso”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, 49-51.

⁴⁴ Cf. *Id.*

⁴⁵ Discurso del 22 nov 2014.

⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, “La eclesiología del Vaticano II”, en *Iglesia, Ecumenismo y Política*, BAC, Madrid 2005, 5-33. Cf. también sobre la cuestión en el corpus paulinum H. SCHLIER, “Ekklesiologie des Neues Testament”, en *Mysterium Salutis* 4-1, Einsiedeln, Zürich, Köln 1972, 152-163.

⁴⁷ Cf. H. DE LUBAC, *La Escritura en la Tradición*, BAC, Madrid 2015, todo el segundo capítulo, “Los dos testamentos”.

Se comprende, por tanto, la oportunidad de la advertencia del Papa a los Movimientos de no olvidar que la unidad de toda la Iglesia es el bien más valioso y divino, “la gracia suprema que Jesús obtuvo en la cruz para nosotros, la gracia que como Resucitado pide incesantemente para nosotros... pero si se ven divisiones, rivalidad y maledicencia, el terrorismo de las habladurías, por favor... si se ven estas cosas, cualquiera que sea su causa, ¿cómo se puede evangelizar?... el hermano vale mucho más que nuestras posiciones personales: por él Cristo derramó su sangre (cf. 1 P 1,18-19), por mis ideas, ¡no derramó nada! La verdadera comunión, además, no puede existir en un movimiento o en una nueva comunidad si no se integra en la comunión más grande que es nuestra santa madre Iglesia jerárquica, como le gustaba decir a San Ignacio de Loyola”⁴⁸.

3. Seguimiento de Cristo y pobreza de espíritu

En este problema que venimos denominando “eclesiocentrismo” es la concepción de la vida cristiana la que parece estar en cuestión: ¿la vida cristiana es centralmente *sequela Christi* auténtica o es meramente obediencia al *kerygma* eclesial? Si el Señor ha sido ya glorificado, si nos ha dejado un depósito de doctrina para creer y vivir según ella, ¿vive el cristiano concretamente más de lo que le enseñan en su comunidad que del Evangelio, o más bien vive de la fe que es respuesta inmediata a la palabra que Dios personalmente le dirige? Vivimos solamente en el tiempo de la Iglesia, el de los Hechos de los Apóstoles, o tenemos acceso al tiempo de Cristo, a la comunidad del Señor con sus discípulos y a la comunidad del Señor en la familia de Nazaret?

Si bien es innegable que vivimos cristianamente gracias a los dones de la Pascua cumplida, que se resumen en el don de Pentecostés, los ideales de la vida consagrada han siempre afirmado que se trata de seguir una “vida apostólica”, es decir, la vida de los apóstoles con el Señor. Por eso para Santa Teresa de Jesús cada Carmelo es “colegio de Cristo” a semejanza del colegio apostólico⁴⁹, y para San Ignacio la vocación es llamamiento de Cristo que cumple la misión del Padre⁵⁰. Vida apostólica es uno de los nombres antiguos del monacato⁵¹, con lo que se quiere decir inescindiblemente vida de los apóstoles con el Señor y vida de la comunidad primera de Jerusalén con los apóstoles. Pero, como ya se ha dicho, los bienes propios de la vida consagrada son también bienes de la Iglesia entera. La vida consagrada es el intento siempre renovado de vivir en comunión con todos los misterios del Señor, pre y postpascuales, y esta es su aportación a la Iglesia entera.

En consonancia con esto, en 1998 el Cardenal Joseph Ratzinger, en su intervención en el Congreso Mundial de Movimientos eclesiales, sugirió una comparación

⁴⁸ Discurso del 22 de noviembre 2014. Sobre la expresión de San Ignacio cabe recordarla completa, “a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárquica” (*Ejercicios* 353): la Iglesia definida por su relación esponsal con Cristo, después por su relación maternal con nosotros, finalmente por su estructura ministerial jerárquica.

⁴⁹ *Camino de Perfección* (Escorial) 20, 1.

⁵⁰ Cf. *Ejercicios* 95. Sobre la importancia histórica de la visión de Ignacio al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR al respecto en “Vocación”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, 110-112.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, “Filosofía, cristianismo y monacato”, en *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2001, 338.

de lo que la “Regla” de San Basilio se proponía y las dificultades de los Movimientos actuales, precisamente porque la primera intención de Basilio no era la de definir una forma de vida monástica sino la vida de fe que se ha profesado en el Bautismo, de donde por la naturaleza de las cosas surgió un regla monástica.

“En los trabajos de Basilio, que dieron al monaquismo oriental su forma permanente, vemos muy claramente los mismos problemas que hoy están teniendo que enfrentar muchos movimientos. Él no tenía absolutamente ninguna intención de crear una institución separada, al margen de la Iglesia normal. La primera y, en sentido estricto, única regla que escribió no fue concebida –para decirlo con von Balthasar– como la regla de una orden religiosa, sino como una regla eclesial: su manual o “Enchiridion del cristiano comprometido”. Es lo que sucede en los orígenes de casi todos los movimientos, también y de modo especial en nuestro siglo: lo que buscan no es una comunidad aparte, sino una forma integral de cristianismo, una Iglesia que sea obediente al Evangelio y que lo viva”⁵².

Se reconoce aquí, de nuevo, la importancia de los movimientos para la Iglesia de hoy. Y al mismo se indica un camino que los Movimientos han de recorrer y que no pueden dar por descontado: *sequela Christi*. Por otro lado, añade Ratzinger a lo anterior, Basilio, “como los movimiento de hoy, fue obligado a admitir que el impulso de seguir a Cristo en forma radical no puede combinarse totalmente con la Iglesia local”⁵³. Basilio tuvo que enfrentar las exageraciones de movimientos del monacato que identificaban la esencia de la Iglesia con su propia vida. Algo semejante podría ocurrir a los Movimientos eclesiales, que no querrán seguramente absolutizar la ascética o despreciar el matrimonio como aquellos monjes, pero se ven tentados de absolutizar sus métodos de formación y apostolado. El origen del “eclesiocentrismo” podría residir precisamente en que la deseable radicalidad, en lugar de querer vivirla en seguimiento del Señor, se quiera convertir en sistema o método de la comunidad que desplaza la inmediatez de la obediencia evangélica, de lo que resulta el inevitable choque con la Iglesia local, porque los miembros del movimiento esperarían la conversión de los demás a los ideales del movimiento o, más precisamente, a Jesucristo pero demasiado identificado con los ideales del movimiento.

En su edición de la Regla de Basilio⁵⁴, Hans Urs von Balthasar reconoce en ella la importancia de la herencia de Basilio Magno como gran reformador de la Iglesia de su tiempo. Su obra responde “a la pregunta desde dónde se define la idea de la Iglesia: ¿desde el seguimiento de Cristo vivido seriamente o desde la institución impersonal que dispone un espacio neutral para perfectos e imperfectos? Basilio no lo duda: la Iglesia

⁵² “Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica”: *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 159 (1998) 74.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ A esta edición se remite Ratzinger, e indirectamente a los trabajos de J. Gribomont OSB, como autoridad sobre la complicada historia de la transmisión textual de las “reglas” del gran Basilio. La edición de Balthasar tiene la ventaja de presentarlas según una forma (*Gestalt*) teológica percibida por él.

se define por el seguimiento y vivido, que tiene su autenticidad en recibir literalmente los consejos evangélicos... Es mejor confesar simplemente que no hay un sistema de la vida de la Iglesia, como no hay un sistema de la revelación, porque también el espíritu del siempre-más y la reserva escatológica está dentro de la relación pacífica de los estados de vida⁵⁵. Cuando el mismo teólogo suizo reflexiona sobre los Movimientos eclesiales, vuelve este cristocentrismo: puesto que “toda espiritualidad cristiana tiene su centro en Jesucristo como la revelación encarnada de Dios Padre en el Espíritu Santo... las distintas funciones a las que dentro de la Iglesia se dedican muchos Movimientos, no pueden ser, como tales, el centro de una espiritualidad, sino que son sólo irradiaciones eficaces, por obra del Espíritu Santo, del único centro, Jesucristo, que permanece como la revelación más alta y normativa del Dios trinitario en el mundo⁵⁶. Y si se pregunta cómo se pone un cristiano en el seguimiento, Balthasar tiene que responder con el gran recurso de siempre: el trato asiduo y lleno de fe con la Escritura y la oración que contempla la vida del Señor. “Esta contemplación también es necesaria para los laicos, si su oración no ha de quedarse fija en lo subjetivo⁵⁷”.

Podemos recordar que precisamente el ponerse en seguimiento impedía a los discípulos de Jesús sentirse demasiado identificados con Él. En la corrección de Jesús a Pedro que quiere indicarle un camino distinto del que se propone en obediencia al Padre, el famoso *vade retro*, “hypage opiso mou” (Mt 16,23) debería leerse más bien como “ve detrás de mí”, es decir, vuelve a la posición del discípulo, no te toca ir por delante indicando el camino y explicando cómo han de ser las cosas⁵⁸. Esta no-comprensión de los discípulos, como la de María y José (Lc 2,49-50), es parte de la pobreza de espíritu necesaria para el seguimiento de Cristo. Así, el seguimiento de Cristo impide de por sí la absolutización indebida, porque el seguimiento mismo empobrece. Por eso creemos que en el ámbito de la *sequela Christi*, que es el de la obediencia inmediata al Señor, todos los cristianos nos encontramos en la Iglesia naciente, en la Iglesia que aprende a ser Iglesia de Dios y que no pretende identificarse con Él sin más. De allí nace la verdadera transparencia eclesial y la capacidad de diálogo que espera realmente la palabra del otro como un bien que sólo él puede darnos⁵⁹.

Por otro lado, es claro en el Evangelio que el seguimiento de Cristo empieza por la pobreza: “el que no renuncia a todos sus bienes no puede ser mi discípulo” (Lc 14,33). Se puede decir que empieza por lo que San Ignacio de Loyola llama “suma pobreza espiritual”, que es la entrega-pérdida del yo para que Dios haga de su elegido según su palabra. “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo” (Lc 9,23). Adrienne von Speyr interpreta *sensu litterali* la palabra espíritu en su interpretación de la bienaventuranza de la pobreza de espíritu:

⁵⁵ Introducción, *Die grossen Ordensregeln*, 47.

⁵⁶ “Laienbewungen in der Kirche”, en *Gottbereites leben*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 229-230.

⁵⁷ *Id.* 228

⁵⁸ Así lo ha enseñado Klemens Stock con especial insistencia. Cf. SALVADOR VILLOTA, “La perfección del Padre en los hijos”, en LORENZO DE SANTOS E SANTI GRASSO (ed.) *Perché stessero con Lui. Scritti in onore di P. Klemens Stock, SJ*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 115.

⁵⁹ Cf. “Laienbewungen in der Kirche”, 235-236.

“La pobreza de ellos no es un simple no-poseer como cualquier otro, sino la pobreza de aquél que es libre, que se ha hecho libre para el Espíritu Santo. De aquél que ha renunciado a contraponer su propio espíritu al Espíritu Santo. Él se ha dispuesto para el Espíritu Santo hasta el punto que ha guardado y despejado por anticipado todo el lugar para el Espíritu Santo. Por anticipado, es decir, en ello reside la esencia de la disponibilidad cristiana... Pero el Espíritu no hace esperar a los pobres, a los que le han hecho espacio. Él es la respuesta inmediata a la disponibilidad de ellos, más aun, Él estaba ya allí cuando el alma estaba siendo despejada, porque ella fue preparada en Él y por Él y en vista de Él: *Bienaventurados los pobres de espíritu*”⁶⁰.

Finalmente, si recordamos que el primer deber de la Iglesia es acoger al Señor que viene del Padre, empobrecerse de sí misma lo suficiente para que Él sea verdaderamente su Señor, se puede afirmar que toda inclinación hacia cualquier eclesiocentrismo quedaría imposibilitado radicalmente por la bienaventuranza de la pobreza, la “summa pobreza espiritual”⁶¹ que impide la erección de bastiones eclesiales que encajonan los caminos del Señor y contristen al Espíritu Santo, dañando la comunión de la Iglesia. En el fondo, nuestra pregunta se podría traducir en estos términos: ¿no ha llegado el momento de volver a predicar, con nuevo alcance cristológico, con nuevos matices sobre los distintos estados de vida de los cristianos, la pobreza evangélica? ¿No nos liberaría esto de la tentación narcisista, personal o de grupo, que hace la guerra contra la alegría cristiana de olvidarse de sí y seguir al Señor, por dondequiera que vaya?

⁶⁰ *Bergpredigt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1948, 10-11.

⁶¹ SAN IGNACIO, *Ejercicios* 147.