CAPÍTULO 8

EL BUEN PAPA JUAN
LA PÉRDIDA DE CUBA Y LA ORDEN DE PEKIN
PABLO VI Y EL CONCILIO PACTADO
1958-1965

SECCIÓN 1: SE INVIERTE EL SIGNO DE CONTRADICCIÓN

CAMBIO DE HORIZONTE: LOS AÑOS SESENTA

Visto desde nuestra perspectiva, el cambio que se produce de repente en la Iglesia y en el mundo a la muerte de Pío XII en octubre de 1958 no es sólo un cambio de escena sino todo un cambio de horizonte. Van a llegar los años sesenta, donde brotaron tantas ilusiones, aunque fuera en medio de tantas confusiones; y aunque a nuestra mirada de hoy esas ilusiones parezcan ahora más bien alucinaciones. Europa se había puesto ya en pie y se consolidaba entre los dos grandes bloques estratégicos, el mundo libre y el mundo comunista; la mayoría de la gente pensaba que Kruschef, que había satanizado hábilmente a su predecesor Stalin en 1956, echando sobre él todas las culpas históricas del comunismo, podía de verdad adelantar económicamente a los Estados Unidos como les estaba adelantando en los primeros grandes éxitos de la era espacial, cuyo objetivo, de momento, era la Luna. La mayoría de la gente, incluido el nuevo Papa, creía en el auge imparable de la Unión Soviética y, por tanto, del comunismo al que había condenado tan enérgicamente Pío XII. Occidente, por el contrario, se iba a entrampar a muerte en la guerra del Vietnam y sus juventudes universitarias, en Europa y en América, parecían cambiar no sólo de modas sino de alma, y lo exteriorizaban en sus rebeliones de Berkeley, en la bahía de San Francisco y en el Barrio Latino de París. El nuevo Papa, Juan XXIII, aparecía como el primer promotor del diálogo Este-Oeste, marxismo y cristianismo; y seguía un camino que, en sus aspectos estratégicos, parecía opuesto por el vértice al de su gran predecesor Pío XII. Los partidarios de Pío XII se transformaban en adversarios de Juan XXIII dentro de la Iglesia y los defensores más ardientes del «buen Papa Juan», como consiguieron que todo el mundo le llamara, ponían verde, en lo que creían justa correspondencia, a Pío XII. Todo el mundo, incluído el nuevo Papa, creía en la coexistencia pacífica que era la tapadera con que Kruschef y el bloque comunista disimulaban, con enorme éxito de imagen, el mismo imperialismo

expansivo de Stalin, mientras apelaban al pacifismo absoluto (que jamás se refería al intensísimo rearme nuclear de la URSS) e insultaban día y noche al imperialismo de la OTAN y sobre todo al gran monstruo capitalista, los Estados Unidos; pero casi nadie advertía la contradicción entre esos insultos y las continuas invocaciones a la coexistencia pacífica. Para colmo el bloque comunista conquista la que sería su plaza de armas para la dominación revolucionaria de America, Cuba, con la complicidad (eso sí que era coexistencia) de la estrategia enemiga, dictada por el Departamento de Estado y el New York Times, los grandes pregoneros de un héroe popular que marchaba por la manigua con el rosario al cuello y se llamaba Fidel Castro. Era la edad de oro de la propaganda articulada por la KGB, que preparaba la invasión de América por vía religiosa, válganos Dios, gracias al movimiento PAX y a la red del IDOC, cuya avanzada romana se infiltraba, como denunció pronto el cardenal polaco Wyszyski, en la misma oficina de Prensa del Vaticano para manipular en todo lo posible –que era mucho– al gran Concilio que pronto anunciaría con universal sorpresa Juan XXIII. El joven y brillante senador John Fitzgerald Kennedy ganaba las elecciones en noviembre de 1960 y se convertía en el primer presidente católico de los Estados Unidos. Desencadenó, como uno de los grandes frentes de su política, la «Alianza para el Progreso» que iba a conseguir el saneamiento y la elevación económica y democrática de Iberoamérica. Muchos observadores comentaron que la conjunción de tres figuras geniales como Kennedy, Kruschef y Juan XXIII cambiaría, por fin, los destinos del mundo. España, una potencia de tercer orden que antaño había gobernado al mundo, experimentaba, eso sí, la transformación económica y cultural más amplia y profunda de su historia y sus generaciones jóvenes reclamaban urgentemente la democracia que en su prolongada versión socialista ha degenerado, cuando se escriben estas líneas en sinónimo de una corrupción como no se conocía desde Fernando VII, el último Rey de España y de las Indias.

Ilusiones, alucinaciones. Los jóvenes rebeldes de los años sesenta se transformaron en hippies, una nueva modalidad de vagabundos desencantados que desertaban de la guerra del Vietnam, cuyos peores enemigos estaban en las Universidades de América. Kennedy se estrelló contra Castro en Bahía Cochinos y Kruschef consiguió emplazar, aunque por breve tiempo, sus ojivas nucleares a pocas millas de la costa de Florida. Las muchedumbres que acudieron a trabajar en las fábricas jamás construidas de la Alianza para el Progeso se hacinaron en mugrientos suburbios de las grandes ciudades iberoaméricanas; ni alianza ni progeso. Con su plaza de armas recién adquirida en Cuba, la estrategia soviética se aprestaba a la invasión cristiano-marxista del hemisferio occidental y extendía sus tentáculos por Asia y Africa. La rebelión juvenil del 68 se disolvió en agua de borrajas y sus líderes buscaron frenéticamente todo ese poder y ese dinero del que habían abominado en sus manifestaciones utópicas. Kruschef y Kennedy acabaron de mala manera, más sangrienta e inexpicable en el caso del segundo; en medio de su propio fracaso y el hambre de su pueblo en el caso del primero. Juan XXIII murió en medio del Concilio y dejó a su inteligente sucesor una Iglesia más encrespada que nunca. Pero eso sí, había convocado el Concilio.

Las biografías que conozco de Juan XXIII son todas no ya favorables sino entusiastas; lo que probablemente se debe tanto a la simpatía y dotes de comunicación que caracterizaban al Papa como a la evidente tendencia izquierdista, aunque seriamente concebida y expresada, de sus principales autores, entre los que destacan el escritor católico español José Jiménez Lozano[392] y el ex-jesuita y vaticanólogo inglés Peter Hebblethwaite[393]. Una y otra son excelentes y útiles, pero conviene no olvidar la tendencia ideológica de sus autores dentro del catolicismo «progresista». Otros dos apuntes biográficos me parecen más equilibrados; el de Hubert Jedin en el tomo IX de su tantas veces citado *Manual de Historia de la Iglesia*[394] y el de Benny Lai en *I segreti del Vaticano*[395], que consigue un difícil retrato lleno de agudeza, intuición y sentido informativo, que trasluce la pluma del testigo directo y muy bien relacionado en Roma. Para el espinoso problema de la aproximación de Juan XXIII a la izquierda italiana y al comunismo soviético es necesario, además, acudir a otras fuentes imprescindibles que en su momento citaré. Es muy difícil sustraerse a la magia de Juan XXIII y no voy a intentarlo porque me seduce, como a todo el mundo, su talante humano y su profunda espiriualidad, que tan ejemplarmente brilló en la circunstancia de su muerte. Sin embargo discrepo, como católico y como historiador, del giro político que pretendió dar a la Iglesia y que como la Historia iba a demostrar treinta años más tarde, era radicalmene equivocado, lo cual no priva a Juan XXIII de su grandeza ni siquiera en medio de su error estratégico, que sin petenderlo él acarreó graves perjuicios a la Iglesia católica.

Había nacido en Sotto il Monte, provincia de Bérgamo, el 25 de noviembre de 1881, cuarto entre los catorce hijos de un matrimonio campesino y hondamente religioso; de su humilde origen, que jamás trataba de ocultar, le vino el sentido común, la socarronería, la convicción de «ser uno de vosotros» cuando se dirigía a auditorios de clase pobre. Fue siempre ejemplar en su vida privada, en su austeridad, en su horror a la corrupción; se quedó una noche sin dormir al enterarse de que el cardenal Federico Tedeschini, muy notorio por su mundanidad cuando ejerció como Nuncio en España tanto con la Monarquía como con la República de 1931, había dejado a sus sobrinos una herencia inmensa, que en parte mandó el Papa aplicar a las necesidades de la diócesis regida por el purpurado. Estudió en los seminarios menor y mayor de Bérgamo, mostró interés incluso profesional por la historia de la Iglesia (cardenales Borromeo y Baronio) completó sus estudios teológicos en Roma donde obtuvo casi a la vez el doctorado y el sacerdocio en 1904. Luego fue nombrado secretario del obispo de Bérgamo y profesor del seminario; aunque jamás rebasó la ortodoxa ni cambió las convicciones de su formación, de signo tradicional, el equipo integrista de Pío X le tuvo algún tiempo bajo sospecha, sin motivo alguno. Sirvió como capellán militar en la Gran Guerra y a su término fue llamado a Roma donde ejerció durante cuatro años la presidencia de la

[392] J. Jiménez Lozano *Juan XXIII,* Barcelona, Destino, 1974.
[393] P. Hebblethwaite *Giovanni XXIII* Milán, Rusconi, 1989.
[394] p. 163s.
[395] op. cit. p. 41s.

Propaganda Fide italiana. En 1924, consagrado arzobispo, fue enviado como visitador y luego delegado apostólico a Bulgaria, cuya Reina era hija del Rey de Italia; ayudó a los 50.000 católicos que convivían con la mayoría ortodoxa en condiciones difíciles y vivía casi recluido en un convento, notable sacrificio para un carácter tan activo y expansivo. Se alegró mucho cuando hubo de proseguir su carrera diplomática en 1934 como delegado apostólico en Grecia y Turquía y administrador del vicariato de Estambul. Viajó por Europa del Este y el Oriente medio y se familiarizó con esos ambientes no bien conocidos en Roma.

De estatura medio-baja, gordo y con rostro bonachón de campesino, se había revelado en misiones difíciles como un exelente diplomático, cargo que hacía compatible con una permanente vocación pastoral. Por eso Pío XII le envió en 1945, al término de la segunda guerra mundial, como nuncio a París, donde el general de Gaulle exigía la destitución de tres cardenales y treinta obispos por haber colaborado (como millones de franceses) con el régimen de Vichy. Roncalli recibió una tajante instrucción de Pío XII ante la primera propuesta: «Eso nunca se ha hecho y no se hará». En la ardua negociación supo ganarse la estima del *grand Charles* que hasta pretendió influir después a favor de Roncalli para la elección papal; sólo seis obispos fueron invitados a dimitir. Se preocupó ademas de que los seminaristas alemanes prisioneros en Francia pudieran continuar sus estudios superiores. A principios de 1953 recibió la púrpura y fue nombrado patriarca de Venecia.

Desempeñó tan alto puesto con gran satisfacción personal y de su diócesis. Era popularísimo en los ambientes obreros y humildes y admirado en las orgulllosas clases altas. Viajaba, en sus vacaciones, a los santuarios marianos de media Europa, lo que le convirtió en uno de los cardenales italianos más conocidos fuera de Italia. A la muerte de Pío XII su nombre sonaba con poca insistencia en las listas de papables, porque no parecía a los vaticanólogos una figura digna de suceder a Pío XII. Sin embargo bien pronto advirtieron los cardenales encerrados en el cónclave que la elección se iba a dilucidar entre el cardenal armenio Agagianian, prefecto de Propaganda Fide, y el orondo patriarca de Venecia. Un cardenal tan brillante como el de Génova, Giuseppe Siri, que a sus 48 años era el candidato de Pío XII, resultaba demasiado joven según el sentir general cuando alguien dijo «Queremos un Padre Santo, no un Padre Eterno». Los rumores e incluso las calumnias para descartar candidatos relevantes corrían como en cualquier elección política. Los cardenales franceses querían Papa a monseñor Montini, arzobispo de Milán, aunque todavía no era cardenal. Agagianian, majestuoso armenio de raza pura caucasiana, educado en Roma desde los once años, tuvo mala suerte; su principal cardenal promotor, Costantini, murió en vísperas del cónclave y le ahogaron los rumores sobre una hermana suya, ciudadana sovética, que por lo visto se llevaba muy bien con la diplomacia de Moscú. El cardenal Roncalli, en cuanto vio sus posibilidades, hizo una discreta campaña electoral con visitas a varios dudosos. Su ortodoxia era tan evidente que su valedor principal era nada menos que el influyente cardenal Ottaviani, prefecto del Santo Oficio y tenido, exageradamente, por integrista. Al fin, tras once escrutinios, los 56 cardenales electores, de los que sólo un tercio eran italianos, eligieron al cardenal Angeo Giuseppe Roncalli que decidió llamase Juan XXIII, el 28 de octubre de 1958. Fue la primera de sus sorpresas. Ya hubo un Juan XXIII pero fue declarado antipapa en la época del Cisma de Occidente. El nuevo

Papa confesó que había tomado el nombre de su padre campesino; el nombre de la parroquia de San Juan en que fue bautizado; el nombre de la catedral de Roma, San Juan de Letrán. Quería dar a entender, desde aquel momento, que lejos de la admirable altivez de Pío XII, pretendía ser, ante todo, obispo de Roma y párroco del mundo. Casi inmediatamente empezó a recorrer las iglesias, las cárceles y los hospitales de Roma, donde su figura se hizo popularísima.

Los dos principales personajes de su equipo influyeron decisivamente en su trayectoria como Pontífice. Nombró cardenal a monseñor Tardini, tantos años «sustituto» en la Secretaría de Estado y le designó secretario de Estado, cargo que había dejado vacante Pío XII desde 1944. (En la primera promoción de cardenales, que fue numerosa y desbordó ampliamente el límite tradicional de setenta, nombró en primer lugar al arzobispo de Milán, monseñor Montini). Hasta la muerte del cardenal Tardini en 1963 el Papa no tomaba una sola decisión importante sin consultarle y solía atender a su criterio aunque al final apuntaron entre los dos algunas divergencias. El segundo personaje era don Loris Capovilla, el secretario que se había traído de Venecia, sacerdote muy inclinado a la izquierda y convencido de que el nuevo Papa debía mantener estrecho contacto con los medios de comunicación, a lo que Pío XII se había negado sistemáticamente; ahora el Papa y Tardini daban ruedas de prensa y Capovilla asignó al apartamento vaticano un equipo de la televisión italiana que presentaba la vida del Papa con mucha frecuencia. Era todo un anuncio de lo que iba a ser el Concilio, abierto a la prensa y condicionado abusivamente por ella; el corresponsal de *Le Monde*, Fesquet, ejercía en el Concilio mayor influencia que una docena de padres conciliares. Los jesuitas tomaron buena nota de la nueva tendencia pontificia y empezaron a organizar una de las pocas cosas grandes que les quedan, la máquina de propaganda más poderosa, aunque no precisamente más objetiva de toda la Iglesia católica. A propósito de jesuitas, los discretos consejeros de Pío XII que habían pertenecido a esa Orden se esfumaron del Vaticano, sustituidos por el omnipresente Capovilla, que mandaba en la tercera planta del palacio apostólico como ningún secretario particular lo había hecho; entre otras cosas porque el cargo de secretario particular no había existido jamás en la complicada jerarquía de la Casa Pontificia, donde se dictaron muchos despidos.

Juan XXIII ordenó que funcionara de nuevo el ascensor que unía directamente la Secretaría de Estado en la primera planta con el apartamento pontificio en la tercera. Ordenó también, a sugerencia de Capovilla, que se sellaran las escaleras secretas por las que acudían a hablar con Pío XII los dirigentes de la derecha democristiana como Giulio Andreotti. Juan XXIII renunció a desempeñar la alta dirección del partido católico contra lo que había hecho Pío XII; teóricamente se la traspasó a la Conferencia episcopal italiana, con poco éxito. Porque los cardenales de la Conferencia, dirigidos por Siri, prohibieron, por ejemplo a la DC una alianza estratégica con el partido socialista; la famosa «apetura a sinistra» que se decidió en el congreso democristiano de Nápoles en 1960. El Papa permitía esa aproximación pero sobre la base de un programa concreto. Loris Capovilla, en cambio, convino con los promotores del izquierdismo democristiano –Aldo Moro y Amintore Fanfani– esa alianza sin necesidad de formular el programa; y así lo hizo el congreso de Nápoles, con indignación de Siri que se quejó al Papa y acusó discretamente a su secretario de mangonear el asunto. Pero Juan XXIII calló; en el fondo

deseaba lo mismo que Capovilla. Así aplicaba Juan XXIII el propósito que el cardenal Siri había expresado a Benny Lai en vísperas del cónclave: «Hay que alargar y a ahondar el foso del Tíber, que separa a las dos Romas. Me gustaría suprimir todos los puentes». Es decir que un cometido fundamental del Papa debería ser romper la excesiva vinculación a la Democracia Cristiana. Pero como acabamos de ver los puentes subsistieron, con otra orientación. Y el nuevo Papa, que repetía la frase de Siri sin citar al autor, lo que hizo es cavar un canal de comunicación entre el Tíber y el Moscova.

EL ANUNCIO DEL CONCILIO

El 25 de enero de 1959 Juan XXIII, en quien tanto los cardenales del cónclave como la opinión pública habían visto como «un Papa de transición» anunció tres proyectos inmediatos que, sobre todo el tercero, conmocionaron al mundo y desencadenaron, en la Iglesia, en el mundo católico y en el bloque comunista, toda clase de maniobras. Primero, la convocatoria de un sínodo diocesano en Roma, diócesis que necesitaba profundas reformas y urgentes orientaciones. Segundo, la revisión del código de Derecho Canónico, la ley de la Iglesia. Y tercero, ésa era la gran noticia, la convocatoria inminente de un gran Concilio ecuménico, el primero después del Vaticano I que terminó a mano airada con la conquista de Roma por el Reino de Italia en 1870. La revisión del Derecho Canónico se retrasó y no se promulgó hasta el pontificado de Juan Pablo II en 1983; la Curia romana ha sido siempre muy reacia a reformarse. El Sínodo de Roma se celebró pronto, a partir del 24 de enero de 1960 y resultó un fracaso en toda la línea; los debates, preparados y controlados por la Curia, apenas ofrecieron caminos y menos soluciones nuevas. Muchos temían que también el Concilio abortase. No fue así, porque el Concilio se saltó limpiamente a la Curia, la desbordó por todas partes, decidió, en gran parte, por sí mismo.

Se superó pronto el primer equívoco; la expresión *Concilio Ecuménico* no significaba, como muchos creyeron, un debate de todas las confesiones cristianas para recuperar la unidad. La Santa Sede declaró que pensaba invitar a todas las confesiones cristianas en calidad de observadoras, con posibilidad de asistir a las sesiones pero sin voz ni voto; todos los Concilios de la Iglesia habían sido ecuménicos y en todos se habían debatido los asuntos internos de la Iglesia. (Paradójicamente fue el denostado y desconocido Concilio de Trento el que llamó a los hermanos separados en condiciones a las que ni se acercó el Vaticano II). La Curia se puso afanosamente al trabajo de preparación. El 18 de junio de 1959 el Secretario de Estado invitó a los 2.594 Obispos y a los 156 superiores de las Ordenes y Congregaciones religiosas a que enviaran propuestas de asesoramiento; llegaron casi tres mil. En junio de 1960 comenzaba la preparación inmediata, a manos de diez comisiones preparatorias; nueve compuestas por cada uno de los dicasterios de la Curia, sobre los temas de su especialidad, más la correspondiente al apostolado de los laicos, que aún carecía de organismo en la Curia. Creó el Papa una secre-

taría ecuménica para los no creyentes que encomendó al director del Instituto Bíblico, cardenal Agustín Bea, jesuita que había sido consejero de Pío XII. Se designó una comisión central de coordinación, dirigida por monseñor Pericle Felici, luego secretario del Concilio. A fines de 1961 Juan XXIII designó al cardenal Montini como miembro de esta comisión, en la que se mostró activisimo; con más de sesenta intervenciones, en sentido moderado pero aperturista, que le granjeó muchas esperanzas. Las comisiones preparatorias trabajaron durante dos años hasta junio de 1962 y redactaron sus esquemas bajo estricto control de la Curia y con pocas innovaciones. Pero luego Juan XXIII aprobó un reglamento muy abierto para las comisiones y sesiones plenarias del Concilio, en las que influyeron mucho los «peritos» nombrados por el Papa, entre los que figuraban muchos a quienes Pío XII había dirigido la dura encíclica *Humani generis* en 1950; Rahner, Congar, de Lubac etcétera. El resultado fue que la mayoría de los esquemas de la Curia fueron reprobados y sustituidos en el Concilio. Toda la Iglesia vibró con sugerencias y propuestas de modernización teológica, eclesial y pastoral, y con el sincero deseo de acercarla al mundo de los años sesenta, que era el mundo real –sin advertir que también ese mundo era irreal en aspectos esenciales. El cardenal Montini empezó a brillar como estrella del concilio inminente gracias a su propuesta de revisar la condición del Episcopado y sus relaciones con el Pontificado. La inauguración del Concilio, que se llamaría Vaticano II, quedó fijada oficialmente para el 11 de Octubre de 1962. Ese día, en una grandiosa ceremonia transmitida por todos los medios de comunicación a todo el mundo, el Papa Juan XXIII, con el significativo cambio de la tiara por la mitra, inauguraba el primer período de sesiones del Concilio ante 2.540 padres con derecho a voto, provenientes de todo el mundo. El Concilio más nutrido y aparentemente mejor preparado en la historia de la Iglesia concitaba una enorme expectación.

EL INICUO PACTO CONCILIAR DEL VATICANO Y EL KREMLIN

Un día aciago (para ella) la revista católica italiana *30 Giorni*, habitualmente bien informada sobre la historia y la realidad de la Iglesia (con excepción de los problemas de la Iglesia en España e Iberoamérica, sobre los que no tiene habitualmente ni idea) lanzaba el «bombazo» de revelar que existió, muy poco antes del Concilio, un pacto entre Roma y Moscú que concernía de forma esencial al Concilio. Era verdad pero no era un bombazo; más o menos cinco años antes yo lo había revelado en mi libro de 1987 *Oscura rebelión en la Iglesia*, y sin atribuirme la noticia, que agradecí a fuentes anteriores, a las que ahora voy a citar de nuevo. ampliadas con nueva información que sorprenderá al lector y tal vez desaconseje a la revista italiana (muy interesante, pero demasiado italiana, dirigida ahora nada menos que por Giulio Andreotti) lanzar un nuevo bombazo sin citar a quienes lo hayamos anunciado años antes.

Nikita Kruschef, en medio de su política de «coexistencia pacífica» (que no le impedía instalar en Cuba sus famosos misiles una vez conquistada la isla por Fidel

Castro) y preocupado por la autonomía e incluso la hostilidad de China roja, había tratado de tender puentes hacia Europa libre y hacia la Iglesia Católica ya desde los últimos años de Pío XII; los poquísimos historiadores que tratan de este movimiento lo interpretan a veces como un «intento de acercarse a Occidente» que se conjuga mal con el asunto de Cuba y la reciente invasión de Hungría; prefiero adelantar la hipótesis de que Kruschef, decidido a saltar sobre América, pretendía apaciguar el anticomunismo a ultranza de Pío XII y cambiarlo por una nueva insistencia en el famoso diálogo de cristianos y marxistas. En este contexto Palmiro Togliatti trataba de mejorar sus relaciones con la izquierda democristiana, cuyo gran contacto para este cometido era el alcalde de Florencia Giorgio La Pira, quien según sus actos, apariencias y cordiales viajes a Moscú más parecía un comunista que un democristiano de izquierdas. En este contexto Santiago Carrillo, responsable histórico del asesinato de cientos de sacerdotes, religiosos, monjas y millares de católicos en el Madrid rojo, de 1936, elevado ahora a secretario general del Partido Comunista de España, lanzaba a todos los vientos su política de «reconciliación nacional» que ni él mismo se creía. En este contexto importantes emisarios secretos soviéticos, con pleno conocimiento y aprobación de Togliatti, habían mantenido contactos cordiales con el cardenal de Génova, Siri, a partir de 1957, para tantear las posibilidades de establecer relaciones con la Santa Sede. El cardenal, que tenía fama bien ganada de competente, influyente y conservador, les dejó la puerta abierta pero no dijo una palabra a Pío XII, porque sabía que con Pacelli cualquier gestión en este sentido hubiera resultado inútil. Pero el 23 de junio de 1962 Siri se lo contó con todo detalle a Juan XXIII y le recomendó que aceptase la buena voluntad de los soviéticos, que ello podría favorecer a los católicos oprimidos bajo los regímenes comunistas. Juan XXIII aprobó los contactos y la posición de Siri y en una ocasión próxima quiso darle copia de un documento en el que se demostraba la buena disposición de Kruschef. Siri no quiso recibirlo; dijo al Papa que la Iglesia se gobernaba mejor desde el secreto en los asuntos graves. Creo que ahora podré ofrecer al lector ese documento[396].

Causó una tremenda impresión en todo el mundo la felicitación entusiasta de Radio Moscú a Juan XXIII en el momento de su elección. Nadie se acordaba de que cuando el nuevo Papa era patriarca de Venecia dirigió un saludo cordial al Congreso del Partido Socialista Italiano reunido en su ciudad; el Patriarca lo explicó como un acto de «cortesía». Ahora la extrañeza era mucho mayor y el diario oficioso del Vaticano tuvo que comentar que las relaciones con la URSS no habían cambiado. Pero Kruschef sabía lo que quería. Hizo que su embajada en Roma entregara al Nuncio en Italia en enero de 1960 con destino al Papa un discurso suyo sobre la reducción del armamento convencional soviético. «Pero la URSS sigue armada hasta los dientes» comentó el diario oficioso. Muy pronto, sin embargo, el Papa acusó los efectos de la aproximación soviética y se negó a reconocer a los embajadores en el exilio de Polonia y de Lituania. Esta decisión era la que correspondía en estricta aplicación de la legalidad diplomática, e incluso se aplicó en su momento en la España de Franco. Pero la auténtica respuesta positiva a las aproximaciones de Kruschef sólo empezó a decidirla Juan XXIII cuando en

[396] Conversaciones con Siri en Benny Lai., op. cit., p. 66s.

julio de 1961 falleció el secretario de Estado cardenal Tardini, el hombre de confianza de Pío XII que había respaldado la condena pontificia contra el comunismo en 1949. Juan XXIII le sustituyó por el exnuncio en Estados Unidos, cardenal Amleto Cicongnani, hermano del exnuncio en España; hombre mas flexible que permitió que otras personas influyeran sobre el Papa en su «Ostpolitik»; entre ellas señala el experto historiador jesuita Floridi al inefable La Pira, que enviaba desde Moscú al Papa derretidos saludos de Kruschef y al editor norteamericano filosoviético Norman Cousins, que durante la crisis de los misiles soviéticos en Cuba sugirió la mediación del Papa entre Kruschef y Kennedy, inmediatamente aceptada por el líder soviético. Pero cuando Cousins volvió a Moscú para pedir a Kruschef en nombre del Papa que mejorase las condiciones de libertad religiosa en la URSS el jefe comunista se negó en redondo, aunque para endulzarle el rechazo al Papa dio orden de que fuera puesto en libertad el cardenal Slipyj, heroico líder de los uniatas (católicos romanos) de Ucrania. Además hizo al Papa promesas favorables a los católicos, que no cumplió jamás[397].

Kruschef, cuyo alfil Fidel Castro se afianzaba en Cuba para preparar la gran estrategia cristiano-comunista en las Américas, como veremos punto por punto, documento por documento, obtuvo mucho mayores beneficios en su aproximación al crédulo Papa que el propio Juan XXIII. Esto podemos verlo ahora con claridad meridiana al revelar con mayores contrastes el pacto del Vaticano y el Kremlin sobre el Concilio.

El Papa tenía muchísimo interés en que, al menos en condición de observadores, los representantes de todas las Iglesias cristianas, protestantes y ortodoxas, asistiesen al Concilio. Los protestantes respondieron bien. El arzobispo lord Fisher de Canterbury, primado de Inglaterra y grado 33 de la Gran Logia de Inglaterra, había visitado cordialmente al Papa Juan en 1960 y envió tres representantes. La Iglesia Evangélica de Alemania, la Alianza mundial reformada luterana y el Consejo ecuménico de Ginebra accedieron a los deseos del Papa. Por el contrario el patriarcado de Moscú, cuyos titulares eran sinceramente religiosos pero políticamente constituían una dependencia del Kremlin por motivos que explicaban como «patrióticos», se dedicó a insultar a Juan XXIII desde su elección y advirtió a los demás patriarcas separados de Roma contra «las sirenas» del Vaticano. Por eso la sorpresa resultó mayúscula cuando casi en vísperas del Concilio se anunció oficialmente la asistencia de altos representantes del Patriarcado de Moscú, cuyas excelentes relaciones con las demás Iglesias ortodoxas indujeron a los respectivos patriarcas a hacer lo mismo. Hubert Jedin, de quien tomo estos datos, cree que por iniciativa del cardenal del ecumenismo, Bea, uno de sus adjuntos, monseñor Willebrands, había logrado durante un viaje expreso a Moscú que el patriarca Alejo cambiara de opinión[398]. El viaje del prelado holandés es cierto pero según las fuentes directas que voy a citar estoy seguro de que la decisión fue finalmente de Kruschef, una vez que un emisario el patriarca de la Tercera Roma hubiera convenido, con poderes del Kremlin, el pacto de Metz con un plenipotenciario del Vaticano.

El pacto de Metz sucedió así. En agosto de 1962 y en esa ciudad francesa, se concluyó un pacto formal entre la Santa Sede, representada por el cardenal francés

[397] A. Floridi., op. cit. p. 29.
[398] Cfr. H. Jedin, op. cit. p. 173.

Tisserant, por encargo del Papa Juan XXIII, y el metropolita Nikodim, enviado del patriarca ortodoxo de Moscú, que como sabemos no era, en lo político, más que un satélite del Partido Comunista y el Estado Soviético, por el que el Patriarcado aceptaría una invitación formal de enviar observadores al Concilio Vaticano II y la Santa Sede se comprometería a que durante el Concilio no se formulase condena alguna contra el comunismo. Creo probable que este pacto era el documento que Juan XXIII quiso enseñar al cardenal Siri y éste se negó a leer, seguramente porque dados sus altos contactos soviéticos ya lo conocía de sobra. Las pruebas del pacto se detallan en un libro sorprendente, discutible pero profundo y sugestivo, escrito desde una perspectiva de catolicismo tradicional, pero enteramente fiel a la Iglesia; su autor es Romano Amerio, un historiador italiano experto en historia de la Iglesia, su título es *Iota unum* (recuerdo a las palabras de Cristo exigiendo que no se quitara ni la letra más pequeña de la Ley)[399]. El problema que nos ocupa se expone, con las pruebas objetivas y plenamente convincentes, en la página 66 y siguientes. Mi amigo Carmelo López-Arias lo ha traducido al castellano y publicado en Salamanca, 1994, Gráficas Varona.

Monseñor Schmitt, obispo de Metz, reveló el pacto en una conferencia de prensa celebrada poco después, y comunicada en *Le Lorrain* el 9 de febrero de 1963. El acuerdo fue descrito en *France Nouvelle*, boletín central del Partido Comunista de Francia, número 16 de 22 de enero de 1964 en estos términos:

Como el sistema socialista mundial manifiesta de forma incontestable su superioridad, y es aprobado por cientos y cientos de millones de hombres, la Iglesia no puede ya contentarse con el anticomunismo grosero. Ella misma ha asumido el compromiso con ocasión de su diálogo con la Iglesia ortodoxa rusa, de que en el Concilio no habrá un ataque directo contra el régimen comunista. El diario católico *La Croix*, de 15 de enero de 1963, decía tras la noticia: «Tras este encuentro, monseñor Nicodemo (Nikodim) acepta que alguien fuera a Moscú para llevar una invitación, a condición de que se dieran garantías sobre la actitud apolítica del Concilio». Ese alguien fue monseñor Willebrands, pero el pacto estaba ya concluido.

Amerio cree que estas gravísimas noticias no incidieron sobre la opinión pública por el entreguismo de muchos católicos frente al comunismo en aquella época y por la sordina informativa que decidieron el Vaticano y el Kremlin acerca del pacto. Recientemente monseñor George Roche, que fue durante treinta años secretario del cardenal Tisserant, ha confirmado el pacto de Metz en la revista francesa *Itinéraires*[400]. Roche afirma que la iniciativa del acuerdo provino personalmente del Papa Juan XXIII por sugerencia del cardenal Montini y que Tisserant, decano del Sacro Colegio, recibió órdenes formales tanto para firmar el acuerdo como para vigilar durante el Concilio su exacta aplicación.

Las órdenes se cumplieron. En las actas del Concilio figuran las palabras capitalismo, totalitarismo, colonialismo pero no aparece el término comunismo. H. Fesquet, el famoso corresponsal de *Le Monde* en el Concilio afirma[401] que en tres ocasiones la comisión competente se negó a que el esquema mencionase explícita-

[399] Milán, Ricciardi, 1986.
[400] número 258, p. 153s.
[401] *Le Monde*, 16 nov. 1965. Diario del Concilio, Barcelona, Herder, 1967, p. 1182.

mente al comunismo. ¿Por qué?. Porque así corresponde a unas posiciones tomadas muy claramente por Juan XXIII y confirmadas por Pablo VI. Y el día 26 de noviembre[402] completa la información: «Pese a todos los esfuerzos de la minoría el Vaticano II se ha negado a condenar nuevamente al comunismo». El 4 de diciembre de 1965[403] remataba:

Con respecto al pasaje sobre el ateísmo, del cual ya hemos hablado largamente, monseñor Garrone ha hecho las tres precisiones siguientes que son muy importantes:

1.– Eran 209 los *modi* que pedían una condenación formal y expresa del comunismo.

2.– La petición escrita que sobre el mismo tema se había remitido anteriormente iba firmado por 332 Padres. (Se recordará que la cifra indicada por los que habían tomado la iniciativa de esta gestión era 450).

3.– Debido a un «contratiempo involuntario» esta petición, que había sido entregada a su debido tiempo, no fue sometida a examen de los miembros de la comisión.

De esta manera se insinúan en la Iglesia del siglo XX algunos métodos de interferencia política y estratégica que parecían propios de épocas muy anteriores. Por exigencia de Kruschef la Santa Sede, mediante pacto formal con su enemigo histórico, dio carpetazo a un asunto que, desde nuestra perspectiva, constituye uno de los puntos más negros de la Iglesia en la edad contemporánea. El Concilio Vaticano II era un concilio pactado con la URSS comunista que tenía aherrojada a la Iglesia del Silencio. En la misma basílica de San Pedro donde reposaban, en las galerías del sótano, los restos traicionados de Pío XII, que había atribuido al comunismo soviético la obra de Satán.

El pacto de Metz y el silencio del Concilio sobre el comunismo, que tras la condena de Pío XII equivalía a una tolerancia, fue capital para el montaje y desarrollo de la estrategia soviética que preparaba ya el asalto cristiano-marxista a las Américas desde la plaza de armas cubana. Fue una gran victoria de Kruschef sobre el ingenuo y bienintencionado Juan XXIII, a quien los comunistas italianos y los promotores de la «apertura a sinistra» consideraban como santo patrón. Juan XXIII operó en este tremendo caso, en este tremendo error, con ceguera estratégica e histórica. El angustioso pontificado de Pablo VI fue, en buena parte, una consecuencia del pacto de Metz. Providencialmente vino a la Iglesia en 1978 otro Juan, el Papa Juan Pablo II, con mucho mayor sentido histórico y mucha más proximidad al mundo real. Volvió a la clara línea de Pío XII, declaró al marxismo «pecado contra el Espíritu Santo» y contribuyó a terminar con él. Pero durante el Concilio, en el que participó activamente, tuvo que tragarse el horror de que la inicua abstención sobre un sistema cuya opresión sentía en su propia alma el arzobispo de Cracovia se abstuviera de condenarlo por imposición del sucesor de Stalin. Muchos pensaron que la sorprendente visita del director de la revista soviética *Izvestia* y yerno de Kruschef, Alexei Adjubei, junto con su esposa Rada al Papa el 7 de marzo de 1963 significaba la apertura de relaciones oficiosas con la URSS. No es verdad. No era la apertura sino la consolidación. Adyubei se acercó al Papa

[402] H. Fesquet, *Diario*... p. 1214s.
[403] H. Fesquet, *Diario*... p. 1230.

–todo bien preparado– informalmente, al término de la ceremonia en que se había entregado a Juan XXIII el premio Balzan por sus esfuerzos en favor de la paz mundial; el propio Kruschef se había interesado personalmente en que el Papa se llevase el premio. La visita de Adyubei, invitado oficialmente por el Partido Comunista de Italia en vísperas de unas elecciones generales, fue el mejor acto de propaganda electoral organizado por los hábiles comunistas italianos.

EL MAGISTERIO POLÍTICO DE JUAN XXIII

El Papa Juan XXIII dirigió a la Iglesia cuatro encíclicas; las dos primeras versaron sobre problemas pastorales; la que dedicó al santo cura de Ars sobre la imagen del sacerdote en 1959 y la *Princeps pastorum*, en noviembre del mismo año, sobre la importancia y el fomento de las Misiones. Estas dos encíclicas son muy sinceras y de corte tradicional pero casi nadie las recuerda. Siguen en la memoria de muchas gentes, por el contrario, las otras dos dedicadas a problemas sociopolíticos, que causaron, en aquellos momentos de cambio, una profunda impresión[404].

Mater et magistra, de 15 de mayo de 1961, fue revisada en toda la línea por el cardenal secretario Tardini y aprovechó el 70 aniversario de la *Rerum novarum* para ofrecer una nueva síntesis, con nuevos enfoques, de la doctrina social de la Iglesia. El *New York Times*, superórgano de los *liberals* americanos, muy acordes con la «apertura a sinistra» y las tendencias socializantes de Juan XXIII, reprodujo íntegramente la encíclica que calificó como histórica; tal vez ningún otro documento pontificio anterior había alcanzado una repercusión tan universal. El Concilio, abierto al año siguiente, descargó en esta encíclica y la próxima buena parte de su preocupación social. Los elogios de *Le Monde* y el *Corriere de la sera* no fueron menos entusiastas. Dirigentes del Tercer Mundo, como anota Fernando Guerrero, mostraron sumo interés y aceptación; los comunistas citaron ampliamente la encíclica pero con más reticencia. Aún no estaba firmado el pacto de Metz y se veía demasiado clara la mano del cardenal Tardini en la redacción final del documento.

La primera parte de la encíclica resume y confirma la anterior doctrina social de la Iglesia a partir de León XIII. Aquel Papa insistía en el derecho a la propiedad privada, aunque sin prescindir de su función social; y no consideraba al trabajo como una mercancía sino como un atributo de la persona (naturalmente la mención de la propiedad privada no entusiasmó a la prensa soviética). Confirma igualmente el Papa los principios sociales expuestos por Pío XI y por Pío XII sobre la necesaria intervención del Estado en la economía social y en favor de los más débiles. Reitera la oposición de Pío XI entre el cristianismo y el comunismo; dice en su encíclica lo que luego no permitirá debatir en el Concilio, recordemos la intervención de Tardini. Reitera también la reprobación de Pío XI al capitalismo egoísta y

[404] Ver los textos en *El magisterio pontificio,* obra dirigida por F. Guerrero y ya citada, tomo II p. 690s, 737s.

salvaje. Confirma igualmente la doctrina social de Pío XII pero recuerda los grandes cambios recientes en la estructura técnica, social y política del mundo, entre ellos la independencia política de las naciones del Tercer Mundo.

Entonces empieza a prolongar personalmente la línea de sus grandes predecesores. Parte de que «la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada». tesis que también molestó a la URSS. El Estado debe intervenir, pero con función subsidiaria, según las normas de Pío XI. «Cuando falta la iniciativa particular surge la tiranía política». Esta sección, que si embargo exigía la intervención compensatoria del Estado en la actividad económica, satisfizo naturalmente a los *liberals* y a los socialdemócratas de América y Europa. Y todavía más la siguiente gran tesis del Papa, que se refiere a la socialización, término que tomó de las Semanas Sociales de Francia y que muchos interpretaron como apropiación de los medios de producción por el Estado, cosa que jamás dijo Juan XXIII, quien se refería, por el contrario, al incremento de las relaciones de cooperación entre los diversos estamentos que intervienen en la producción. Vuelve Juan XXIII a un problema primordial ya planteado por León XIII, el salario justo, que hace depender de la diferencia entre naciones ricas y naciones pobres, entre clases poderosas y capas necesitadas y marginadas. El criterio del bien común debe regirlo todo. Recomienda el Papa la participación efectiva de los trabajadores en la marcha de la empresa y aun en su propiedad; y la cooperación entre empresarios y trabajadores, lo que tampoco entusiasmó a los promotores marxistas de la lucha de clases. Fomenta las asociaciones de trabajadores pero para la cooperación en el trabajo, no para la lucha de clases, que Juan XXIII descarta expresamente. Felicita a los sindicatos católicos y alaba la labor de la Organización Internacional del Trabajo, la OIT. Pero vuelve a insistir en que el derecho de propiedad posee un carácter natural, del que la sociedad no puede prescindir. Reafirma en este punto la doctrina de Pío XII; pero establece que la propiedad privada es compatible con la propiedad pública de los medios de producción. Propiedad pública y privada no pueden prescindir de su función social; y la gestión de la empresa pública debe confiarse a personas competentes, capaces de obrar sin abuso ni prepotencia.

En la tercera parte de la encíclica Juan XXIII lamenta que la agricultura sea ahora un sector deprimido. Miembro de una familia campesina, desciende a datos concretos con suma sensatez para el fomento de una política agraria conveniente. Luego entra en las relaciones entre países con graves desigualdades económicas entre unos y otros, que es «el problema mayor de nuestro tiempo». Aboga por una ayuda total a los países subdesarrollados pero exhorta a los dirigentes de esos países a que observen el camino que han recorrido los países prósperos y lo imiten. La ayuda de los países poderosos debe organizarse sin incurrir en un nuevo colonialismo. Reclama la presencia activa de la Iglesia y los católicos en el esfuerzo común para el desarrollo armónico y solidario de las naciones.

Se enfrenta el Papa con el problema de la superpoblación; se niega a resolverlo por medios que prescindan del orden moral y atenten contra la vida humana. El remedio está en luchar por el desarrollo para incrementar la producción de alimentos; y en la actitud responsable de las familias. Los grandes problemas del mundo han de resolverse con la cooperación mundial, no dedicando los recursos necesarios para el desarrollo a producir medios de destrucción; y es necesario que todos

los hombres se acomoden a un orden moral universal y objetivo. El único fundamento de esta moral universal es el Dios verdadero. La ciencia y la técnica solas. pese a sus enormes progresos, no pueden garantizar la utopía de un paraíso perdurable en la Tierra; otra clara repulsa a la utopía marxista, aunque sin citarla por su nombre. El sentido religioso es connatural al hombre y no puede ser ahogado por doctrinas que le consideran como una ficción. Juan XXIII se queja de la persecución que sufre la Iglesia en los países cuyos regímenes niegan a Dios y «la mayor insensatez de nuestro tiempo» consiste en el empeño de arrancar a Dios de las almas de los hombres. Termina el Papa insistiendo en la necesidad de difundir la doctrina social de la Iglesia en todo el mundo, e insertarla en la educación de la juventud y la actividad de las asociaciones católicas.

Ante este resumen en que he procurado recoger los rasgos esenciales de la *Mater et magistra* se comprende la reticencia hostil con que fue recibida en el mundo comunista, a cuyos postulados fundamentales –ateísmo, lucha de clases, medios de producción solamente públicos– se oponía claramente el Papa, uno por uno. Cualquier católico podía sentirse de pleno acuerdo con las palabras del Papa. El capitalismo salvaje quedaba también descartado, pero se practicaba cada vez menos en el mundo libre tras el éxito del *New Deal* en los años treinta. Para los pobres del mundo y los pueblos deprimidos la encíclica era un rayo de esperanza. No me explico cómo algunos medios del *progresismo* cristiano la interpretaron como un documento rojo; quizás porque entendieron como postulado socialista lo que sólo era una llamada a la socialización en cuanto comunicación y solidaridad de clases. Algunos se extrañan de que al general Franco le encantase esta encíclica, como él mismo manifestó a su colaborador Franco Salgado. Los que no conocían ni al contenido auténtico de la encíclica ni al talante populista del general Franco.

La segunda gran encíclica político-social de Juan XXIII lleva la fecha del 11 de abril de 1963, fue preparada y dictada en pleno Concilio, ya sin la cooperación del fallecido cardenal Tardini y puede considerarse como el testamento doctrinal del Papa Juan. Alcanzó una resonancia y una aprobación todavía mayor que la anterior: se pronunciaron inmediatamente a favor el secretario general de la ONU (que convocó una sesión especial para analizar la encíclica) la UNESCO, el Consejo de Europa y numerosas entidades internacionales. La opinión pública mundial, sobrecogida aún por la crisis de los misiles soviéticos en Cuba, que llevó al mundo hasta el borde de la tercera guerra mundial, sintió que el Papa hablaba por toda la humanidad. Sin abandonar nunca su elevación espiritual el Papa propone criterios de altísimo valor social y político; la *Mater et magistra* era más social, la *Pacem in terris* es alta política.

Parte el Papa del contraste entre el orden maravilloso del mundo y el desorden catastrófico de la Humanidad. El fundamento del remedio debe ponerse en el reconocimiento de la persona humana como sujeto de derechos y deberes; la gran idea de Jacques Maritain aparece por vez primera en una encíclica pontificia. Enumera el Papa el conjunto de los derechos humanos, entre los que figura el de venerar a Dios en privado y en público; el de formar y mantener dignamente a una familia; el del trabajo y la iniciativa en el trabajo. Insiste en el derecho de propiedad, dotado de función social, como derecho humano inalienable. Propone como derechos humanos el de reunión y el de asociación, con el fin de que se creen «asociaciones

intermedias» para armonizar la vida social. Defiende el derecho a cambiar de residencia y a emigrar; y también el de tomar parte activa en la vida pública. Pero junto a sus derechos, el hombre no debe olvidar sus deberes respecto a los demás.

En nuestra época surgen, como características distintivas, la elevación social de los trabajadores, la presencia de la mujer en la vida pública y la emancipación de los pueblos antes coloniales. (El Papa no podía prever muchos resultados catastróficos que acarrearía esa emancipación, muchas veces impulsada por intereses neocoloniales; Uganda era entonces un país donde los hutus y los tutsis se convertían en masa al catolicismo).

Pasa al orden en las relaciones políticas, una de las claves de la encíclica. La autoridad legítima –no define la legitimidad– es necesaria y proviene de Dios. Debe estar sometida al orden moral. Debe salvar la dignidad del ciudadano y respetar el ordenamiento divino. Entonces, si bien no propone como absolutamente exclusiva a la democracia, insiste en la propuesta democrática que formuló por vez primera Pío XII en el mensaje de Navidad de 1944:

Ahora bien, del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe deducirse en modo alguno que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los limites en el ejercicio de la autoridad. De ahí que la doctrina que acabamos de exponer puede conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático.

Vuelve entonces a uno de sus temas favoritos, tomado también de sus predecesores, el bien común como principio rector de la sociedad y la política. A esa luz expone la constitución jurídica de la sociedad, con aceptación plena –por primera vez, que yo sepa– de la doctrina de los tres poderes que Montesquieu intuyó en la no escrita Constitución británica; el legislativo, el ejecutivo (que el Papa llama «administrativo») y el judicial. Recomienda que todos los países puedan disponer de una constitución política formal, mediante cuyas normas los ciudadanos puedan designar a las autoridades. Luego establece las reglas por las que deben regirse las relaciones internacionales, una hermosa utopía que equivale a la antítesis de Maquiavelo. Reconoce los derechos de las minorías étnicas pero aconseja que no se exageren el particularismo y la hostilidad con los grupos humanos vecinos a ellas. Exige el reconocimiento de sus derechos a los exiliados políticos, expulsados por excesivas restricciones a la libertad. Clama contra la carrera de armamentos y en favor del desarme. Rechaza que cualquier nación pueda oprimir a otras contra la voluntad de ellas.

Propone la necesidad urgente de establecer, por acuerdo de las naciones, una autoridad pública mundial con medios que la hagan efectiva. Elogia a la Organización de las Naciones Unidas. Pide a los cristianos que participen intensamente en la vida pública e introduce otra de sus claves: las nuevas relaciones entre los católicos y los no católicos, aunque sean hombres alejados de Dios. Todo el mundo entendió que el Papa se refería al diálogo de los cristianos y los marxistas, incluidos los comunistas. Pide que se distinga entre el error y quien lo practica; entre la doctrina ajena e incluso anticatólica, que queda fosilizada con el correr del tiempo, y las «corrientes» nacidas de esa doctrina, que pueden ser mucho más flexibles y permitir una eficaz cooperación con los católicos en lo económico, lo

social, lo cultural y lo político. Es cierto que recomienda a los cristianos que luchan ardientemente en favor de las reformas que su método debe ser la evolución y no la revolución; pero en cuanto a su concepción del diálogo Juan XXIII se equivoca rotundamente porque, al revés que en el resto de la encíclica, se sale de la realidad llevado por su deseo de conciliación. Las condiciones que pone a los marxistas para que los cristianos entren en diálogo con ellos son utópicas: que acepten la doctrina social de la Iglesia. Estaba en plena vigencia, ahora lo sabemos, el pacto de Metz. La estrategia soviética preparaba su asalto al continente americano –la Iberoamérica católica– y la China comunista aniquilaba sistemáticamente y desnaturalizaba a la Iglesia católica, ya en agonía. Las doctrinas marxistas no se habían fosilizado; vamos a ver en este mismo capítulo cómo justo en los tiempos de la encíclica el marxismo abría dos nuevos frentes teóricos y estratégicos con enorme agresividad anticatólica, la revitalización de Gamsci y la Escuela de Frankfurt. Ya no estaba junto al Papa el cardenal Tardini y el nuevo equipo de asesores, junto con la izquierda democristiana y las corrientes progresistas del Concilio, confundieron a Juan XXIII como lo seguía haciendo sistemáticamente Nikita Kruschef. La crisis de los misiles alarmó al Pontífice pero no le abrió los ojos. Por supuesto que el líder soviético hizo tan poco caso a la *Pacem in terris* como el general Franco; pero los colaboradores aperturistas del general Franco y gran parte de la Iglesia española sí que sintieron vivamente la apelación del Papa a una democracia auténtica.

LA MUERTE ADMIRABLE DE JUAN XXIII

El fallo estratégico fundamental de la *Pacem in terris* era la propuesta de un diálogo utópico, que se hacía realidad, desde años antes como sabemos, en sentido marxista y no en sentido cristiano. La contradicción fundamental de Juan XXIII, en medio de su bondad reconocida y su rectísima intención, era que en su doctrina –con la excepción indicada– mantenía una línea abierta, inteligente y firme pero en la práctica –el pacto de Metz, el acercamiento a las corrientes «inocuas» del marxismo– abría las puertas de la Iglesia a lo que llamaría su sucesor «el humo del infierno». Por supuesto que las Puertas del Infierno no prevalecieron contra la Iglesia, pero sí –vamos a verlo en lo que queda de este libro y en el siguiente– contra Juan XXIII.

Lo que no resta ni aminora el reconocimiento a la piedad profunda y pastoral del Pontífice bergamasco, que próxima ya la clausura del primer período de sesiones del Concilio se disponía a inaugurar el segundo en el otoño de 1963, cuando ya llevaba más de un año herido de muerte. Benny Lai ha descrito inimitablemente el lento e inexorable avance de la muerte sobre el Papa Juan a partir de fines de octubre de 1962[405]. Le sigo de cerca en esta evocación, y dejo el estudio del primer período conciliar para el análisis conjunto de la gran asamblea.

[405] B. Lai, op. cit. p. 68s.

Dos semanas largas tras la inauguración del Concilio, el 27 de octubre de 1962 los mejores cirujanos de Italia supieron que la muerte del Papa estaba próxima. Con el pretexto de ofrecer al Papa el homenaje de un Congreso quirúrgico que acababa de clausurarse en Roma, monseñor Loris Capovilla, el secretario particular, y el médico del Papa doctor Filippo Rocchi acudieron con cuatro de los más eminentes congresistas al apartamento pontificio una vez informados de que en la última radiografía que acababa de ordenar Rocchi parecía detectarse claramente un cáncer de estómago, como había comprobado ya un gran especialista, el doctor Pietro Valdoni, uno de los cuatro. El Papa les recibe sonriente, les pregunta por el trabajo de cada uno y por la marcha del congreso. De pronto se da cuenta del motivo de la visita y les dice tranquilamente que desde su ordenación sacerdotal está dispuesto a morir al servicio de Dios, y que no pasaría nada; otro cónclave y un Papa más joven. Les confesó que siempre había sido fiel al voto de castidad y les reveló los métodos con los que había mantenido siempre una plena serenidad de espíritu. Los médicos estaban asombrados ante la espontaneidad del Papa, que les habló de su trato con sus predecesores hasta que los médicos le pidieron que se dejara examinar. Accedió sin el menor reparo, y tras el examen el Papa siguió hablándoles como si nada sucediese. Cuando se reúnen a la salida todos confirman el diagnóstico de su colega sobre el cáncer de estómago y únicamente discrepan sobre si conviene operar inmediatamente a un anciano de ochenta años o más bien esperar una confirmación completa. Los médicos revelan la situación a monseñor dell'Acqua, sustituto de la Secretaría de Estado, y acceden a esperar a la clausura del primer período conciliar en vista de que el Papa no sufre ni da señales de agravamiento. Juan XXIII se niega a más exámenes radiológicos, dice que se encuentra bien. Por fin accede a la nueva radiografía que confirma el avance del cáncer pero ni los médicos ni los poquísimos cardenales que conocen la gravedad del Papa le dicen nada, al ver su optimismo; médicos y monseñores convienen en esperar al 8 de diciembre de 1962, fecha fijada para la clausura del primer período conciliar. Pero en la noche del 26 al 27 de noviembre el médico de cabecera que sustituye al titular avisa al doctor Valdoni que el Papa ha sufrido varias hemorragias, por lo que toda intervención quirúrgica queda descartada. Monseñor dell'Acqua y los médicos quedan de acuerdo con ese dictamen. Ya en la primera consulta el Papa seguramente lo sospechaba todo, porque dijo a los médicos que dos de sus hermanos habían muerto de cáncer de estómago. En medio de sus dolores continuó con su vida casi normal, recibió audiencias, siguió de cerca la elaboración de la *Pacem in terris* mientras pudo hacerlo: nos consta que la agonía del Papa, a intervalos, fue muy larga y penosa, y no sabemos si la redacción final de la encíclica fue supervisada y calibrada personalmente por él, ya que presenta diferencias esenciales con sus documentos públicos anteriores. Las hemorragias le sobrevenían regularmente, en días alternos. Sin embargo presidió la sesión de clausura y urgía a sus colaboradores para que se mantuviese a buena marcha la preparación a distancia del Concilio. La Comisión central romana enviaba a todos los Padres las nuevas propuestas que se iban elaborando o reelaborando. En vista de que ningún documento había quedado aprobado del todo en la primera sesión, Juan XXIII parecía muy decidido a que no ocurriera lo mismo en la segunda. La iniciativa permaneció en

manos de la Alianza del Rin, dispuesta a mantener durante el resto del Concilio hegemonía lograda en la primera sesión. El enlace con Roma se conseguía a través del cardenal Döpfner, que era miembro de la Comisión Coordinadora del Concilio la cual reiteraba sus instrucciones sobre que se mantuviera la vigencia del Concilio **Vaticano I** y sobre las prerrogativas del Papa. Las Comisiones en pleno viajaron **varias veces** a Roma en el primer semestre de 1963 para mantener informados a la Comisión Central y al Papa sobre sus progresos. Sin embargo el Viernes Santo, durante los Oficios en San Pedro, el Papa apareció desencajado y la foto publicada en el *Osservatore* alarmó a todo el mundo católico y a los padres conciliares. Hasta que el 30 de mayo sobrevino la crisis final. El Papa ofreció a Dios por el Concilio el sufrimiento de su agonía, que fue larga y dolorosísima. Pidió y recibió los Sacramentos en plena lucidez y con la serenidad de un santo. Llegó a su fin en medio de una absoluta discreción sobre los detalles, aunque las gentes llenaban la Plaza de San Pedro durante los días anteriores como para acompañarle en silencio. Médicos y cardenales tenían horror al recuerdo de la muerte de Pío XII. Murió a mediodía del 3 de junio de 1963, cuando aún no se habían cumplido los dos meses de la *Pacem in terris*. El mundo entero lloró a quien Roma había recibido como a un Papa de transición.

SECCIÓN 2: LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA INTERNACIONAL SOCIALISTA

EL NEOMARXISMO DE FRANKFURT Y LA ESTRATEGIA AMERICANA

Al aconsejar el diálogo y la cooperación, incluso política, de los cristianos con los hombres que provenían de «teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y fin del mundo» y se agrupaban en «corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas» el Papa Juan, en la *Pacem in terris* cometió, como hemos dicho, un error gravísimo; cometió o se lo hicieron cometer porque, como acabo de sugerir, la fase de elaboración final de la encíclica se realizó pocas semanas antes de la muerte del Papa, cuando éste se encontraba en estado casi preagónico y seguramente firmó lo que sus asesores le pusieron delante. Todo el mundo comprendió que el Papa estaba recomendando el diálogo y la cooperación de todo tipo entre los cristianos y los marxistas, y lo justificaba con una tesis falsa: **Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas con fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que en los medios en que tales corrientes se ajustan a los dictados**

de la recta razón y reflejan fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?[406].

El marxismo, a cuyos «elementos positivos» se referían los redactores de la encíclica, no ha variado jamás, desde su creación hasta hoy, en su presupuesto fundamental de ateísmo. La estrategia soviética y china, es decir marxista-leninista, en los tiempos de Juan XXIII, los de Pío XII y los de Pablo VI, como en todos los demás desde la implantación del comunismo, ha buscado la dominación mundial. Este libro y el siguiente suministran innumerables y definitivas pruebas de esta tesis. Pero el engaño de Kruschef a Juan XXIII resulta especialmente sarcástico si tenemos en cuenta que en la década inmediatamente anterior a la encíclica, los años cincuenta, se habían producido dos acontecimientos capitales, sobre los que el Papa nunca hizo el menor comentario, que invalidaron por completo la artificiosa distinción de la encíclica entre las «doctrinas que ya no cambian» y las «corrientes mudables». El primer acontecimiento sucedió al principio de la década, con la resurrección de la Escuela de Frankfurt y la reencarnación de la Internacional Socialista; el segundo estalló en 1959, la conquista de Cuba por Fidel Castro para convertirla en plaza de armas marxista-leninista y base de la invasión ideológica y política del continente americano y la acción prosoviética en Africa. En este epígrafe y en el siguiente vamos a estudiar estos dos acontecimientos decisivos, antes de volver al análisis del Concilio que, al remitirse a las encíclicas de Juan XXIII, y al mantener plena fidelidad al pacto de Metz, dio, en la práctica, vía libre a la expansión mundial del marxismo-leninismo y encima con la cooperación de los cristianos. Me asombra que casi sea yo el único historiador en advertir y denunciar esta espantosa aberración; pero estoy situado desde hace muchos años en un puesto de observación privilegiado para comprenderla y denunciarla desde la Historia.

Contra la tesis de Juan XXIII el marxismo no era entonces (ni nunca) una doctrina cerrada después de su formulación. Engels elaboró nuevas perspectivas y creó nuevas instituciones marxistas –la Segunda Internacional, por ejemplo– después de la muerte de Marx. Ahora las secciones de cultureta superficial y oportunista que ofrecen diarios como ABC y «El País» ofrecen suplementos sobre el centenario de Engels sin enterarse, como habitualmente, de nada. El marxismo de Marx y Engels no cristalizó tras la muerte de los dos sino que experimentó una profunda reelaboración con sentido expansivo y estratégico a manos de Lenin; y se convirtió en amenaza mundial a manos de Stalin y de Mao, que también introdujeron importantes modificaciones teóricas. Y desde los años veinte la Escuela de Frankfurt creó un cuerpo de doctrina neomarxista, cuya influencia perdura todavía en el mundo, porque sirvió de base teórica a la Internacional Socialista. Parece mentira cómo en el Vaticano de los años cincuenta y sesenta nadie se enteró de esta importante mutación; y sería aún peor que se hubieran enterado y no lo denunciaran.

La Escuela de Frankfurt fue un intento, cuajado y duradero, de institucionalizar un nuevo marxismo teórico después de la implantación del comunismo en Rusia a partir del triunfo bolchevique en 1917 y la creación de la Internacional Comunista

[406] Cfr. *El Magisterio pontificio...* op. cit., II p. 770.

en 1919. Ya desde principios de siglo, como vimos, el marxismo originario de Marx-Engels había evolucionado a un marxismo menos radical, más humanista y reformista que revolucionario, pero la línea de Bernstein y Kautsky, que fueron los iniciadores de esta tendencia, estaba agotada lo mismo que la Segunda Internacional, cuyo fracaso en impedir el estallido de la Gran Guerra había provocado su acta de defunción extendida por el propio Lenin. Se llamó Escuela de Frankfurt al conjunto teórico emanado del «Institut für Sozialforschung» (Instituto para la Investigación Social) ideado y financiado en 1922 por el millonario marxista radical Félix Weil con el apoyo de Friedrich Pollock y Albert Gerlach, que logró del Ministerio de Educación de la República de Weimar (en que dominaban las tendencias socialistas-reformistas) la creación del Instituto en 1923, adscrito a la Universidad de Frankfurt (Ferrater). El segundo director fue el filósofo neomarxista Max Horkheimer, y los principales miembros del Instituto y de la Escuela fueron otros pensadores marxistas, casi todos judíos, entre los que destacaron Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin, Frank Borkenau, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, que es el único superviviente del grupo y mantiene una constante presencia en los medios de comunicación de todo el mundo, singularmente en España, gracias a los terminales marxistas y compañeros de viaje de la «quinta pluma» que le consideran un héroe del pensamiento, pese al espantoso fracaso de sus predicciones sobre la pervivencia de la Unión Soviética. Ya hemos oído a Habermas a propósito de su teoría de la Modernidad.

Como los integrantes de la Escuela de Frankfurt eran marxistas y judíos no tiene nada de extraño que Hitler cerrase el Instituto y la Escuela de Frankfurt al subir al poder en 1933. Todos ellos emigraron a París y sobre todo a los Estados Unidos donde sus correligionarios los *liberals* les acogieron cordialmente e instalaron el Institut en la Universidad de Columbia en Nueva York. Luego se desvincularon de Columbia y continuaron su trabajo en el exilio hasta que muchos de ellos regresaron a Fankfurt en 1951, el año en que el congreso celebrado en esa ciudad resucitaba la Segunda Internacional con el nombre de Internacional Socialista. Esta importante agrupación de partidos socialistas, socialdemócratas y afines tomó a la repatriada Escuela de Frankfurt como su vivero y base doctrinal.

No es fácil definir los caracteres comunes de la escuela de Frankfurt, que algunos pretenden reducir a un modo o estilo de pensar, o a una actitud «crítica». Este término quiere presentarse como un distintivo de la Escuela, de forma semejante a como sucedió en la primera Ilustración del siglo XVIII para la que todo se reducía a «crítica» como reprocharon algunos pensadores tradicionales españoles al iniciador de la Ilustración en España, fray Benito Jerónimo Feijóo. Creo sin embargo que los rasgos comunes son más numerosos y claros. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt son, ante todo marxistas; marxistas críticos y evolucionados, pero marxistas o neomarxistas al fin, y de ahí proviene el error que antes cité sobre la aparente congelación de la doctrina marxista según la *Pacem in terris* de Juan XXIII, un error que encuentra nuevas confirmaciones en otras líneas del marxismo-leninismo, como la de Antonio Gramsci. La estancia en los Estados Unidos hizo conocer de cerca a los pensadores de Frankfurt las ventajas del capitalismo pero en vez de reorientarles hacia la democracia liberal, como vimos en el caso de Maritain, les excacerbó contra el capitalismo; criticaron después al capitalismo con

el mismo furor que al totalitarismo, sobre todo en el caso de Herbert Marcuse, que luego actuó como guía intelectual de las juventudes rebeldes de 1968. Otro rasgo común de los frankfurtianos, que les separa del marxismo-leninismo rígido, es su mayor flexibilidad hacia la religión. Por supuesto que ninguno de ellos se hizo cristiano pero casi todos mostraron hacia la religión (como hecho humano social, no como verdad) un interés mucho más articulado que el de Marx, y más teórico que el de Gramsci, quien meditó muy seriamente sobre la religión y sobre la Iglesia católica pero para destruirlas y para sustituirlas por el comunismo, al que consideraba como una especie de religión nueva. Esta actitud de los pensadores de Frankfurt y de Antonio Gramsci sobre la religión ha sido magistralmente comprendida y expuesta por un pensador inglés de nuestro tiempo, el ex-jesuita David McLellan, que es además el mejor biógrafo de Carlos Marx[407].

Sin embargo la Escuela de Frankfurt nos ofrece, para los temas fundamentales de este libro y el siguiente, una característica fundamental y comprobada. El interés de los frankfurtianos por los problema de la religión y aun de la teología, aunque no sea un interés cristiano sino sociológico y político, influyó decisivamente en la evolución del teólogo protestante Jürgen Moltmann, de quien ya hemos hablado, que pasó del seguimiento del pensador marxista Ernst Bloch a los espejismos cristiano-marxistas de la Escuela de Frankfurt; desde que se imbuyó en la doctrina crítica de los frankfurtianos, Moltmann insistió en la Teología de la Solidaridad sin perder por ello su orientación cristiano marxista; así lo reconoce otro admirador de la Escuela de Frankfurt, el jesuita cristiano-marxista y teólogo de la liberación Jon Sobrino cuando afirma: «La Escuela de Frankfurt se convirtió en la principal inspiradora de Moltmann, reemplazando a Ernst Bloch en ese papel»[408]. Un nuevo nexo entre Moltmann y los teólogos jesuitas de la liberación puede comprobarse en la Teología de la Solidaridad y la Teología de la Cruz, estimables términos que Moltmann interpreta en sentido blochiano-frankfurtiano, como se puede deducir claramente del trabajo de Sobrino *The Roots of Solidariity*[409]. «Me quedé asombrado cuando comprobé que la teología de la liberación tiene sus orígenes en la Escuela de Frankfurt, formada por ateos y masones como Marcuse...» escribía el padre Paul Marx[410]. Nada tiene de extraño que Jürgen Moltmann añadiese un elogio desmesurado a los jesuitas asesinados en San Salvador el 16 de noviembre de 1989, en que les llama «mártires» y «semilla para la resurrección de un mundo nuevo» en opinión diametralmente opuesta a las directrices de la Santa Sede que ellos no habían seguido, aunque todos lamentamos la forma trágica en que fueron sacrificados[411].

Queda clara, con estos apuntes, la influencia de la Escuela neomarxista de Frankfurt en la teología de la liberación tanto a través de Jürgen Moltmann, el inspirador protestante principal de esa teología, como directamente, durante la formación teológica de jesuitas como Jon Sobrino, Jon Cortina y otros bajo la próxima

[407] D. McLellan *Marxism and Religion, Houndmills, 1984 p.* 113.

[408] J. Sobrino Christology at the crossoads, 1978, p. 29.

[409] J. Sobrino y J. Hernández Pico, *Theology of Chrstian Solidarity*, Marryknoll, N.Y: Orbis Books, 1985. (Orbis es una editorial cristiano-marxista clara).

[410] *Wanderer* 26 de septiembre de 1985.

[411] J. Moltmann, prólogo a la edición 1990 de su libro *The Crucified God*.

influencia de Moltmann y la Escuela de Frankfurt[412]. Mis informantes se refieren a un grupo de jesuitas que estudió en Frankfurt «al final de los años sesenta» en Offenbacher Landstrasse, 224. En fin, cuando ya existía una primera perspectiva histórica, durante las importantísimas *Conversaciones de Toledo de 1973*, convocadas por el cardenal Marcelo González Martín, el profesor Wilhelm Weber, de la Facultad Teológica de Münster, quien ostentaba además la representación del cardenal de Colonia, Joseph Höffner, analizó a fondo la teología política que en buena parte había nacido en su propia Facultad y era ya, como hemos apuntado, una de las fuentes reconocidas de la reciente Teología de la liberación. Tras afirmar que «la gran debilidad de la Teología política es su contenido indeterminado» afirma: «Ya hemos dicho que la Teología política debe su rápido éxito principalmente a que la crítica total y social neomarxista –sobre todo la de la llamada Escuela de Frankfurt, con Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas, así como en América la del profesor Herbert Marcuse– ha conquistado progresivamente las universidades de Alemania y de otros países». Por ello «la Teología política desemboca en una politización progresiva de la teología»[413]. Ya tenemos por tanto, según los más autorizados testimonios, a la Escuela neomarxista de Frankfurt como fuente de inspiración para la línea protestante de Moltmann y la línea católica del rahneriano Metz, las corrientes europeas que confluyen en la Teología de la liberación. Creo que el profesor Metz tiene toda la razón cuando afirma: «En mi opinión, algunas formas de expresión de la teología de la liberación nos informan más sobre las opiniones teológicas de Centroeuropa que sobre la historia del dolor de los pueblos latinoamericanos»[414]. Pero además de adoctrinar en sentido neomarxista a teólogos cristianos la Escuela de Frankfurt ha desempeñado una función histórica igualmente importante: servir de soporte intelectual y doctrinal a la Internacional Socialista.

LA CREACIÓN SIMULTÁNEA DE LA INTERNACIONAL SOCIALISTA

Hundida la Segunda Internacional con motivo de la Primera Guerra mundial, la conexión entre los diversos partidos socialistas se arrastró durante los años veinte, treinta y cuarenta a través de una oficina más o menos inoperante, como se comprobó en la escasa solidaridad internacional socialista hacia los partidos socialistas de Francia, Austria, Alemania y España en los años treinta, y ya antes cuando el ex-socialista Mussolini acabó con el socialismo italiano. Los partidos socialistas nacionales sobrevivieron, por tanto, de forma virtualmente aislada hasta que después de la derrota alemana e italiana de 1945 renacieron con fuerza en Alemania (con sus siglas tradicionales SPD) e igualmente en Italia, como PSI aunque pronto

[412] FRSJ D6. Información directa al autor de jesuitas compañeros de estudios de los citados, 1990.

[413] *Conversaciones de Toledo, junio de 1973*. Burgos, Aldecoa, 1974, p. 261s.

[414] J.B. Metz en *Dios y la ciudad*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 120.

se dividió entre los socialistas procomunistas de Nenni y los socialdemócratas anticomunistas de Saragat, mientras que en Alemania Oriental el SPD era brutalmente absorbido por el partido comunista, como sucedió prácticamente en los demás países situados tras el telón de acero. Este atropello suscitó una comprensible indignación entre los partidos socialistas de Occidente, hasta el punto que los planificadores de la estrategia norteamericana decidieron promover la creación de una nueva coordinadora socialista anticomunista que pudiera servir como valladar contra la expansión de los partidos comunistas en Europa. Así, bajo patrocinio de los *liberals* de Estados Unidos, que delegaron para ello en el SPD alemán, guiado por dirigentes claramente pro-norteamericanos, fue resucitada en Frankfurt la Segunda Internacional, la misma fundada por Engels poco después de la muerte de Marx, pero con sentido reformista y no con objetivo de revolución violenta, aunque los partidos que la integraban, incluido el SPD alemán, seguían declarándose marxistas durante unos años, hasta que todos ellos acabaron por renunciar al marxismo. Significativamente ese mismo año 1951 es el que marca el retorno a Europa y a Alemania de la Escuela de Frankfurt.

La Internacional Socialista nace –o más bien renace– en el Congreso fundacional reunido en Frankfurt, bajo las inspiraciones citadas, en 1951. En la declaración fundacional se incluye un demoledor ataque al capitalismo aunque la Internacional se había fundado con inequívocos apoyos del capitalismo *liberal*, es decir social demócrata y promarxista. Dice en el punto 3: «El objetivo del socialismo es liberar a los pueblos de la dependencia de una minoría que posee o controla los medios de producción»[415]. Dice el punto 11: «El socialismo es un movimiento internacional que no exige uniformidad rígida de concepciones. Que los socialistas funden su convicción en el marxismo o en otros medios de análisis de la sociedad, o que se inspiren en principios religiosos o humanitarios, lo cierto es que todos luchan por el mismo fin (p. 63, pura doctrina ambigua de la Escuela de Frankfurt). Pero «la democracia sólo puede verse plenamente realizada en el socialismo» lo cual, además de falso, es dogmático (p. 66). En el congreso fundacional los partidos afiliados a la Internacional Socialista eran 34. Para la reunión de la IS en Lisboa (septiembre de 1978) el tema principal fue la democratización de España y América, en clara sintonía con los ya declarados movimientos de liberación. «A partir de la década de los sesenta y setenta la Internacional Socialista ha estado ampliando su acción política hacia Africa, América Latina y el Caribe (p. 89). La Internacional Socialista endosa totalmente a los movimientos guerrilleros y clericales de liberación en América Latina, con expresa mención elogiosa de Camilo Torres, Helder Cámara, monseñor Oscar Romero, Ernesto Cardenal (p.100). Y exalta «la heroica revolución cubana» (p. 100). Tras el congreso de Madrid en 1980 los partidos afiliados son ya 75, con 15 millones de militantes y 80 millones de votantes. Hasta 1970 la Internacional Socialista apenas salió de Europa. Desde entonces, bajo la presidencia de Willi Brandt, se ha extendido mucho por Iberoamérica donde en 1986 contaba con 26 partidos miembros, observadores y afines. Los comunistas

[415] Carlos Morales Abárzuza *América Latina y el Caribe, la Internacional Socialista*. México, Universidad Autónoma, 1981. El autor, perteneciente a la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile y expulsado por el general Pinochet, era miembro del partido Radical (miembro de la IS) y protegido del PRI mexicano, miembro observador de la IS. Texto citado en p. 64.

... con éxito la aproximación a la Internacional Socialista, por ejemplo ... la Conferencia de 1976 en Berlín Este, donde se exaltó «la cooperación ... partidos socialistas, comunistas y socialdemócratas» (p. 57). Por su parte ... Castro hizo un gran elogio de esta cooperación en el II Congreso del partido Comunista de Cuba (diciembre de 1980). Morales cree que «muchos partidos de la Internacional Socialista desarrollan acciones unitarias junto a los movimientos marxista-leninistas» (p. 61). Y cita entre otros ejemplos la cooperación entre el PSOE y el PCE españoles desde 1979 y la acción común de socialistas y comunistas en la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile.

Cuando se acercaba el hundimiento del comunismo en la propia URSS muchos comunistas se aproximaron a la Internacional Socialista como tabla de salvación, y tras la catástrofe de 1989 algunos partidos comunistas ingresaron en la IS como los marxistas-leninistas de Nicaragua, mal llamados sandinistas, y muchos comunistas españoles. La Internacional Socialista celebró su XVII Congreso en Lima a fines de junio de 1986. Parece claro que ya antes de esa fecha la IS trataba de sustituir a los movimientos de inspiración comunista en el protagonismo y el control de los movimientos de liberación iberoamericanos; tal vez esa fue la causa de que la reunión socialista de Lima fuera brutalmente saboteada por la organización de extrema izquierda maoísta Sendero Luminoso. El Congreso de Lima quiso presentar a la IS como mediadora entre los dos bloques estratégicos. Reafirmaron también su apoyo a los movimientos de la liberación, especialmente en el caso de Nicaragua contra los Estados Unidos. El diario español *El País*, afín a los *liberals* norteamericanos, al PRI mexicano y a la línea de la Internacional Socialista, en su editorial de 25 de junio de 1986, apoyó incondicionalmente al Congreso de la Internacional Socialista en Lima, aunque recriminó a los socialistas que cuando alcanzan el poder no se muestran coherentes con sus planteamientos de oposición sino que suelen alinearse en favor de la estrategia norteamericana. Olvidaba el diario, aunque lo sabía perfectamente, que para eso se había creado en buena parte la Internacional Socialista con el apoyo de los *liberals* que, si bien socialdemócratas, eran también norteamericanos aunque muchas veces no lo parezcan.

A partir de su Congreso de Bad Godesberg en 1959 el SPD alemán, matriz y clave de la Segunda Internacional y de la Internacional Socialista, renunció a su confesión marxista, aunque no repudió, sino todo lo contrario, sus orígenes marxistas. Era una simple táctica para captar votos no marxistas ante el empuje de su rival democristiana la CDU/CSU. Hasta veinte años después no les imitó el PSOE de España, que se mostró sin embargo fiel al «análisis marxista» de la sociedad, sin explicar que el análisis marxista es sencillamente el marxismo. Aun así el PSOE, como casi todos los demás partidos socialistas, retuvieron en sus programas hasta hoy sus «programas máximos» en que reafirman el marxismo puro y duro de sus orígenes. No figura en esos programas, aunque sí está profundamente inoculada en la Internacional Socialista y sus partidos miembros, la confesión masónica, de que hablaremos, con pruebas, en nuestro segundo libro, *La Hoz y la Cruz*. La masonería de los *liberals* norteamericanos fue un elemento impulsor esencial en la resurrección de la Internacional Socialista. Hemos visto al padre Marx, curiosa antítesis en el apellido, admirarse de que puedan influir sobre los católicos los pensadores «judíos y masones» de la Escuela de Frankfurt. También hablaremos en

nuestro segundo libro de la tan denostada conspiración –yo prefiero llamarla conjunción– judeomasónica, que por supuesto no es una identidad pero tampoco un disparate absurdo, aunque quienes la denuncian, como el general Franco, propendan demasiado a la simplificación.

Quede ese análisis para nuestro segundo libro. Adelantemos que existen pruebas históricas más que suficientes para establecer la conjunción entre Internacional Socialista y Masonería. Ahora me interesaba sobre todo establecer la importancia de la Escuela de Frankfurt en el origen y fundamentación de la Internacional Socialista y de las dos corrientes –Teología protestante de la esperanza y la solidaridad, con Moltmann, y Teología política católica, con Metz– como una de las fuentes esenciales de la Teología marxista de la liberación. Y me interesaba en primer término demostrar que la doctrina marxista no quedó congelada una vez formado su esquema original, como le hicieron firmar al buen Papa Juan sino todo lo contrario; la doctrina marxista ha demostrado que es capaz de seguir una profunda evolución, de adaptarse asombrosamente a los nuevos tiempos, incluso tras la caída del comunismo. Y creo sinceramente que ahora sigue siendo capaz de ello.

SECCIÓN 3: LA PÉRDIDA DE CUBA

LOS EXTRAÑOS PROMOTORES Y PROTECTORES DE FIDEL CASTRO

El 1 de enero de 1959 tuvo lugar la segunda pérdida de Cuba en los últimos cien años. La primera fue, a costa de España, en 1898. Le segunda, en 1959, a costa de Occidente pero con la eficacísima ayuda de los *liberals* de los Estados Unidos. El lunes 12 de junio de 1995 llegábamos a Miami[416] como primera escala de nuestro sexto viaje a las Américas, todos con el mismo fin; no hablar sólo desde lejos y de oídas en nuestros trabajos sobre América. En nuestros contactos –valiosísimos– de Miami y Houston con las importantes colonias cubana y nicaragüense, que nos proporcionaron información de primera mano sobre muchos problemas, nos preocupaba sobre todo una pregunta que desde 1989 no conseguíamos solucionar, sobre todo ahora, después de las escenas escalofriantes sobre la evasión de los balseros cubanos, cuyos cadáveres habían aparecido tantas veces en los arrecifes de Miami: «¿Quién está sosteniendo a Fidel Castro y a su régimen?». La respuesta era inmediata y unánime: «Hillary Clinton y su consejero Morton Halperin, el rojo más notorio de los Estados Unidos». Miembro del Consejo Nacional de Seguridad, implicado en los misterios del matrimonio Clinton, Halperin es el «experto» en Cuba y gran

[416] Como en muchas descripciones de este libro cuando empleo el plural en mis testimonios no lo hago en sentido mayestático sino sencillamente matrimonial, como reflejo de colaboración en las observaciones, contactos y enfoques que utilizo en mis libros, y especialmente en éste.

defensor de Fidel Castro. Me hablaron de otros culpables; en primer lugar Felipe González y toda la Internacional Socialista, la institución que desde sus primeros tiempos había alabado, como vimos, a la «heroica revolución» de Castro en 1959; y las demás naciones que, como España, se oponían al embargo contra Cuba. Yo, tan anticastrista como ellos, procuraba defender la actitud de España, que mantiene con Cuba. comprensiblemente, relaciones especialísimas; el abuelo de don Juan Carlos I fue Rey de Cuba, nuestra última provincia en América y el general Franco también se había opuesto a las medidas contra Castro. Nuestras explicaciones dejaban fríos a los cubanos de Miami, que habían estado a punto de boicotear la arribada reciente de nuestro buque escuela «Juan Sebastián Elcano» y me aseguraban que si Manuel Fraga, otro amigo de Castro, aparecía por allí le arrojarían al mar en cuestión de minutos. Su rabia era incontenible. Para unos días más tarde se anunciaba una visita de José María Aznar, líder del Partido Popular, a quien me permití escribir desde mi siguiente escala para advertirle de la situación; no realizó el viaje por atender a alguno de los desmanes socialistas del momento.

La explicación de los cubanos de Miami me encajaba. Es cierto que el régimen del dictador cubano Batista en los años cincuenta estaba corrompido y Cuba se merecía un gobierno de más categoría. Pero lo que vino resultó mucho peor, como también sucedería en Nicaragua. Hillary Clinton se dedica, por lo visto, a prolongar la hazaña de sus colegas los *liberals* de los años cincuenta, que engañaron a la opinión pública norteamericana y mundial sobre Fidel Castro, al que desde el primer periódico del mundo, portavoz impenitente de su ideología, presentaban al barbudo guerrillero de Sierra Maestra como el reformista cristiano que iba a implantar en la Cuba corrupta el reino de la justicia social y de la libertad. Lo que hizo fue entregarla al comunismo y a la estrategia comunista para las dos orillas del Atlántico. Y hasta hoy; porque hasta el acreditado demócrata don Jorge Semprún, antaño cantor fervoroso del gran demócrata Stalin, ha firmado un célebre manifiesto pro Castro (con su nombre francés, Georges) y uno de los creadores de la democracia española, el presidente del Senado don José Federico de Carvajal, llevó personalmente a Castro, gran defensor de las libertades, una medalla de oro. Felipe González, menos solemne, se contentaba con retratarse con el dictador y satélite soviético entre las imponentes mulatas del *Tropicana*. Felipe González era en junio de 1995, no sé si lo sabe, otro de los políticos más aborrecidos entre los cubanos de Miami, que por su comportamiento y su capacidad de trabajo y organización dominan hoy al importante y próspero estado de Florida y han elevado muchísimo la opinión norteamericana hacia los *hispanos*.

El embajador de los Estados Unidos en Cuba antes de la revolución de Castro, Earl E.T. Smith –entre 1957 y 1959– bajo la administración Eisenhower, en vísperas del triunfo electoral de Kennedy, ha demostrado en un libro sobrecogedor *The fourth floor*[417] cómo ese *cuarto piso* del Departamento de Estado en Washington, donde trabajan los funcionarios de segundo nivel para la política en Iberoamérica, provocó la llegada de Castro al poder según los consejos del lunático editorialista y corresponsal del *New York Times* Herbert Matthews, un ultraliberal que presentó a Castro ante el mundo entero como el Robin Hood de América, le comparó a

[417] Nueva York, Rambom House, 1961.

Lincoln y ocultó cuidadosamente la infiltración comunista en el movimiento castrista. Según el embajador en su documentado alegato fue el Departamento de Estado, sin que el secretario John Foster Dulles se enterase, quien entregó Cuba a Castro y al bloque soviético conscientemente, culpablemente. La acusación de Smith es tremenda y no fue jamas desmentida; si Cuba es desde poco después de 1959 la plaza de armas para la estrategia soviética en el Atlántico –las dos orillas, la americana y la africana– se debe al fanatismo izquierdista y a la irresponsabilidad de esta cuarta planta del Departamento de Estado, seducida por los consejos y orientaciones de un periodista que ya en las guerras de Abisinia y España (1935-1937) había mostrado toda su capacidad de aberración y procomunismo. He recordado en otros libros que para Matthews la batalla de Guadalajara en marzo de 1937 fue una de más decisivas de la historia mundial, en el siglo de Verdun y del Marne y de Stalingrado y de Normandía. Y por supuesto pronosticaba que la guerra civil española la ganarían los que para él, sin una palabra de crítica, eran los buenos, es decir los rojos.

El diario «Ya» de Madrid publicó un documento secreto del gobierno Reagan en el que se demuestra que «la URSS utiliza a Cuba para convertir a Centroamérica en un satélite socialista»[418]. El 8 de enero de 1959, gracias a la torpísima política del Departamento de Estado y a la corrupción flagrante del agotado régimen cubano de Batista, Fidel Castro, que no había ganado una sola batalla en el terreno militar, entraba triunfalmente en La Habana. Muchos de sus barbudos llevaban al cuello el rosario; y la jerarquía de la Iglesia católica apoyaba al nuevo régimen, quizás confiando en la presunta influencia sobre Castro del arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Pérez Serantes, que le había salvado la vida después del fallido asalto al cuartel de Moncada, primer acto de la leyenda revolucionaria. Pero nunca se ha emprendido una campaña de descristianización como la que Castro, después de quitarse el rosario y la careta, desencadenó sobre Cuba, donde según datos de 1985 el número de personas que se confiesan católicas ha pasado en una generación del 95 al 30%; sólo una minoría cada vez más reducida asiste a misa los domingos, una cifra ridícula; el número de sacerdotes ha disminuido enormemente, el de religiosos y religiosas había llegado en la misma fecha casi a desaparecer, después de las expulsiones de sacerdotes y religiosos extranjeros; y tanto la enseñanza como la cultura y la vida cubana han arrancado hasta la sombra de la Iglesia. En 1961 los Estados Unidos, ya guiados por Kennedy, trataron de remediar su error de 1959 con algo peor: la invasión frustrada en Bahía Cochinos, un fiasco monumental de la CIA que supuso la consolidación de Fidel Castro y su entrega total en manos de la URSS[419]. En una solemne e inaguantable –como todas las suyas– alocución televisada a la nación, el 2 de diciembre de 1961, Fidel Castro confesó: «Soy un marxista-leninista y lo seguiré siendo hasta el día que muera. El resto del mundo está en camino al comunismo». También anunció la formación de un partido único de la revolución socialista cubana que guiaría a Cuba a través del socialismo hacia la democracia del pueblo o dictadura del proletariado. Su programa sería «marxista-leninista y adaptado a las condiciones de Cuba. Porque no hay vía media ente el capitalismo y el socialismo»[420]. En 1962 la instalación de misiles

[418] «Ya» 11 de febrero de 1985.
[419] Peter Wyden, *Bay of Pigs, the untold story*, Nueva York, Simon and Schuster.
[420] E. Smith., op. cit. p. 234s.

soviéticos en Cuba apuntando con sus cabezas nucleares hacia objetivos vitales de los Estados Unidos provocó una crisis mundial, resuelta, tras unos días de intensa angustia. por la firmeza de Kennedy y el sentido común de Kruschef, para cuyo prestigio en el mundo y en la URSS la retirada de los misiles supuso un golpe mortal. En 1965 Castro se quitó su última careta, cambió el nombre de su Partido unido al de Partido Comunista y envió a su principal colaborador, el comandante de origen argentino Ernesto «Che» Guevara a difundir la Revolución en el continente iberoamericano, mientras la maquinaria de la propaganda soviética exaltaba hasta el paroxismo la figura del Che hasta convertirla en uno de los grandes mitos de los años sesenta, que fascinó a muchos cristianos ingenuos. Cuba era ya entonces la plaza de armas para la estrategia soviética en el hemisferio occidental. Al comenzar el mes de agosto de 1967 Castro convocó en La Habana un trascendental Congreso de la Asociación Latinoamericana de Solidaridad para desarrollar la subversión marxista ya iniciada en América continental. La jugada estratégica de la URSS en Cuba, apoyada en los estúpidos *liberals* de los Estados Unidos, resultó sencillamente genial y la herencia del buen Papa Juan –de quien no sabemos que dijera una palabra sobre la pérdida de Cuba para Occidente entre 1959 y 1963– abría muchos caminos para la configuración de esa estrategia, que Castro mismo definirá repetidas veces, según veremos, como «la alianza de cristianos y marxistas para el triunfo de la Revolución». Parece increíble cómo los observadores del Vaticano no advirtieron la importancia histórica de la Revolución cubana para el asalto cristiano-marxista a las Américas. *La paz en la tierra* de que hablaba la última encíclica de Juan XXIII significaba la gran guerra de religión –una religión aliada con el marxismo– en el Continente donde pronto viviría la mitad de los católicos del mundo. Pero la Santa Sede de Juan XXIII calló, como jamás hubiera hecho Pío XII. No callaron, en cambio, los jesuitas, cuya nueva dirección se puso inmediatamente a favor de ese mismo Fidel Castro que les había cerrado el Colegio de Belén –donde él mismo se educó– y les había expulsado de Cuba. Hoy se ha restaurado magníficamente el Colegio de Belén por los jesuitas en Miami. Ellos no figuran, desde luego entre los castristas.

LA ESTRATEGIA MARXISTA-LENINISTA PARA AMÉRICA SEGÚN LOS TEÓRICOS DE CHINA ROJA EN 1959: UN DOCUMENTO TRASCENDENTAL

En 1959, cuando Cuba acababa de caer en la órbita del bloque marxista-leninista, los comunistas de China podían ofrecer a Cuba una experiencia de diez años en la aniquilación de la Iglesia católica y se apresuraron a hacerlo. China roja ha mostrado mucho interés siempre por Iberoamérica –como puede comprobarse en su apoyo al movimiento subversivo peruano Sendero Luminoso– pero ya en 1959 envió a los dirigentes comunistas iberoamericanos un importante documento estratégico que voy a reproducir, porque éste es el momento en que metodológicamente conviene hacerlo. La exposición y el análisis de la estrategia soviética en las

Américas tal como se desarrolló desde la base cubana hasta 1989 –y quién sabe si después, porque ya no hay soviéticos en Cuba, pero sí rusos– será objeto de nuestro segundo libro *La Hoz y la Cruz*; en el libro presente, cuyo ámbito cronológico (con excepción del próximo y último capítulo) se extiende hasta el final del Concilio Vaticano II y su correspondiente análisis, debemos insertar, porque fue redactado y publicado en 1959, un importante documento estratégico en que el bloque marxista-leninista revela sin rebozo alguno, con audacia propia de conquistadores, su estrategia para la destrucción de la Iglesia católica en Cuba, a ejemplo de lo que estaba ya lográndose en China; y con evidente proyección para las naciones de América que pudieran caer, desde la plaza de armas cubana, en poder del bloque marxista-leninista en el futuro. El documento, como se indica en su portada, es reservado y para uso de los encargados de la estrategia cristiano-marxista uno de los cuales, posiblemente arrepentido, me lo hizo llegar hacia 1980. Recibí el ejemplar, comprobé su origen y lo publiqué a mi vez en 1986 (con mucha resonancia dentro y fuera de España) y he visto que el primer especialista en la historia de la persecución marxista-leninista en China contra la Iglesia, James T. Myers, ratifica plenamente la autenticidad del documento y su carácter programático en su libro, ya citado, de 1991. El documento va firmado por Li Wei Han el cual, según Myers, era entonces director del Departamento del Frente Unido dentro del Comité Central del Partido Comunista chino[421]. El título del documento, que se presenta en forma de folleto, es *La Iglesia Católica y Cuba: un programa de acción*[422]. Completa la portada una nueva mención editorial: «Editado por la Prensa de Idiomas Extranjeros de Pekín para el Uso Exclusivo de la Sección Latinoamericana del Departamento de Enlace del Partido Comunista Chino. Impreso en la República Popular China. (Esta última frase en español y en inglés). A continuación reproduzco el texto íntegro español, tal como me llegó; con sus grafías y sus errores de morfología y sintaxis. Parece escrito por el secretario del Gran Hermano de Orwell.

La Iglesia católica, con sede en Roma, es una organización reaccionaria que da origen a actividades contrarrevolucionarias en las democracias populares. Para que las democracias populares puedan continuar su progreso por el camino al socialismo y al comunismo, es necesario primero acabar con la influencia de esa Iglesia católica y sus actividades. La Iglesia católica no es ni estéril ni impotente. Al contrario, hay que reconocer su poder y tomar una serie de medidas para contrarrestarlo. Cuando la lucha política y las fuerzas de producción hayan alcanzado un alto nivel de producción, es que se le puede destruir. Este es el objetivo que luchamos por alcanzar. Hacer un asalto frontal y dar el golpe de frente mientras estemos mal equipados y no hemos educado las masas debidamente, vendría a darle a la Iglesia mayor dominio sobre las masas, ya que ellas se sentirían de parte de la Iglesia y apoyarían clandestinamente las actividades contrarrevolucionarias auspiciadas por ella. También hay que evitar que se conviertan en mártires los líderes de las actividades contrarrevolucionarias de la Iglesia. La línea de acción contra la Iglesia es la de instruir, educar, persua-

[421] J.T. Myers, *Enemies...* op. cit. p. 205s. Reproduje por vez primera el documento en mi libro *Jesuitas....*, ya citado, de 1986, p. 354.

[422] Ediciones en Lenguas extranjeras, Pekín 1959.

dir, convencer y poco a poco despertar y desarrollar plenamente la conciencia política de los católicos por medio de su participación en círculos de estudio y por la participación en actividades políticas. Por medio de los activistas debemos emprender la lucha dialéctica en el seno de la religión. Progresivamente reemplazaremos al elemento religioso con el elemento marxista. Gradualmente transformaremos la conciencia falsa en la conciencia verídica; de manera que los católicos eventualmente destruyan por su propia voluntad y cuenta las imágenes divinas que ellos crearon. Esta es nuestra línea de acción en la lucha por la victoria contra la Iglesia católica contrarrevolucionaria.

A continuación presentamos un programa de tácticas que se empleó con éxito en la República Popular China para la liberación del pueblo chino de la influencia de la Iglesia católica imperialista de Roma.

Hay que conducir al seno del Gobierno popular a la Iglesia y sus feligreses donde las masas influirán sobre ellos. No se puede permitir que la Iglesia conserve su carácter supranacional que la pone por encima de la voluntad de las masas. Hay que establecer un buró del Gobierno popular encargado de asuntos y organizaciones religiosas. El sometimiento de la Iglesia a los procesos del centralismo democrático prepara el camino para que por medio de las masas se puedan tomar medidas patrióticas que desvirtúen la Iglesia y derrumben su imagen. Dicho buró organizará asociaciones nacionales, regionales y locales que aunarán los católicos en organizaciones patrióticas. Cada asociación declarará su acatamiento y observancia a las leyes de la nación.

Después que queden establecidas las asociaciones patrióticas y los católicos hayan profesado su acatamiento a las leyes de la nación, surgirán los reaccionarios y contrarrevolucionarios. Estos contrarrevolucionarios surgidos en el medio de la Iglesia católica son los primeros que hay que extirpar con firmeza pero no con el empleo de la violencia. Las medidas tomadas en todos los casos deben estar de acuerdo con la ley. Por su naturaleza, las aspiraciones contrarrevolucionarias conducen a acciones contra el Gobierno. Este principio nos indica las leyes que hay que aplicar contra los que protestan y que los ponen en la categoría de criminales antipatrióticos que protestan siguiendo las instrucciones de carácter imperialista enviadas desde la sede a la Iglesia católica en la Ciudad del Vaticano.

Durante este período las masas sentirán un conflicto psicológico, ya que de una parte sentirán lealtad a la Iglesia y su clero y por otra parte su patriotismo, que los conduce a apoyar al Gobierno popular. Conviene sondear este conflicto y estudiarlo detenidamente. Si se toma acción precipitada sin tomar en cuenta la agudeza de este conflicto psicológico, se puede aislar al Partido de esas masas. Si los lazos entre las masas y la Iglesia son muy estrechos hay que seguir al principio dos pasos hacia adelante y uno para atrás. Al dar el paso para atrás el Gobierno popular debe afirmar que está defendiendo la libertad religiosa y que es por voluntad de las masas que establece comités de reforma en las asociaciones para que las masas patrióticas puedan expresarse más directamente en la dirección de los asuntos de la Iglesia.

Estén alerta. Los activistas del Partido deben dirigir la labor de los comités de reforma. Estos deben aislar los reaccionarios que se encuentren entre las masas. Para esta labor hay que seguir las consignas: es patriótico adherir al Gobierno y acatar las leyes; la desobediencia es antipatriótica; las asociaciones han profesado su patriotismo; los elementos antipatrióticos deben ser aislados de las asociaciones y juzgados como criminales ante las masas patrióticas, es el deber de todo ciudadano castigar al criminal. Los activistas deben dirigir las masas contra los elementos criminales. Después que las masas condenan a los criminales y los aíslan de las asociaciones, los criminales deben ser castigados de acuerdo con las disposiciones del Gobierno popular. A la vez, las asociaciones deben profesar de nuevo su acatamiento a las leyes y procurar descubrir actividades contrarrevolucionarias dentro de su seno.

Aunque los reaccionarios han sido descubiertos, el conflicto psicológico continúa en las masas. Es importante que las autoridades eclesiásticas y los líderes de la Iglesia les aseguren a las masas que la religión ha quedado más pura, ya que se han librado de elementos criminales y antipatrióticos. Los activistas que son miembros de las asociaciones tienen las importantes tareas de persuadir a los líderes de la Iglesia a hacer estas declaraciones. Los activistas también deben asegurar a las masas que el Gobierno y el Partido están acatando la voluntad de las masas. Desde luego, durante este período surgirán desavenencias. Si se actúa de una manera arbitraria, se perderá el impulso del movimiento de las masas. El Gobierno popular debe estimular las discusiones a fondo de todos los desavenidos. Durante estas discusiones se debe cuidar de descubrir a los contrarrevolucionarios, que antes habían pasado desapercibidos. Durante este período, al igual al anterior, hay que seguir las consignas: es patriótico acatar las leyes, la desobediencia es antipatriótica y criminal. Se debe procurar también informar a las masas de los resultados de las conversaciones entre el Estado y la Iglesia. Y sobre el renacimiento patriótico de las masas religiosas que está reemplazando los sentimientos decadentes, imperialistas y antipatrióticos. Con la excepción de asuntos espirituales, todo indicio o expresión de vinculación con la Ciudad del Vaticano debe ser desprestigiado por ser motivado por intereses imperialistas y por apoyar actividades contrarrevolucionarias. La experiencia de nuestros países hermanos muestra que la Iglesia católica siempre ayuda actividades contrarrevolucionarias. En vista de la extensión mundial de la Iglesia católica, estas experiencias constituyen pruebas innegables de su carácter conspiratorio. Durante este período se puede esperar que desde a Ciudad del Vaticano se oirán protestas en contra de nuestra campaña. Estas protestas deben ser aprovechadas como nuevas pruebas del carácter conspirativo de la Iglesia, dirigida desde la Ciudad del Vaticano.

Esto nos trae al segundo punto de ataque, que es el enlace de la Iglesia con la Ciudad del Vaticano. Hay que prever que durante este ataque el clero reaccionará violentamente, ya que éste es su punto de apoyo y la fuente de su poderío. Debe recordarse que sus protestas por el ataque contra su lealtad al Vaticano son antipatrióticas y en oposición a las leyes y al Gobierno. Igualmente lo que el clero representa es antipatriótico. Los activistas tienen la tarea de convencer a las masas que el individuo puede tener su religión sin

que la Ciudad del Vaticano dirija los asuntos de la Iglesia en todo el mundo. Los activistas también deben explicar el principio de la coexistencia del patriotismo y la religión. Así quedarán aislados de las masas los que siguen los dictámenes del Vaticano. Y abre el camino para el establecimiento de una Iglesia independiente.

Hay que hacer una campaña de preparación antes de que se pueda proclamar la Iglesia independiente. Las figuras del clero que no puedan ser persuadidas a acatar los dictámenes del Gobierno popular son denunciados ante las masas. Se aprovechan sus protestas para destruir su imperio sobre las masas. La mejor táctica es hacer una labor sencilla y sin que sea identificado su autor. Los activistas deben dar origen a las denuncias contra ellos. En la Historia abundan las pruebas que pueden emplearse en la acción legan contra los que protestan de la separación de la Iglesia y el Vaticano. Hay que tener preparado durante esta fase los argumentos necesarios para convencer a los intelectuales que el separarse del Vaticano es un paso hacia delante y no para atrás. Las disposiciones legales que protegen a todas las religiones y la historia de los movimientos protestantes sirven este fin. A la vez, los activistas tienen la tarea de conducir a las asociaciones en un movimiento conjunto para solicitar que el Gobierno popular autorice el establecimiento de una Iglesia independiente para librar a las asociaciones de toda tacha antipatriótica causada por algunos elementos que continúan sus lazos con el Vaticano. El Gobierno popular dará la autorización y se organiza la Iglesia independiente. Debe tenerse presente que el rompimiento de la Iglesia católica y el Vaticano sólo tiene importancia para los teólogos. Las masas tienen poca afinidad y poca vinculación directa con el Vaticano en sus prácticas religiosas.

Hemos llegado a la última etapa. Después de la separación de la Iglesia y el Vaticano, se pueden consagrar nuestros propios líderes de la Iglesia. Esto provocará la más vigorosa protesta del Vaticano y excomunión mayor. Hay que tener presente que la lucha se está efectuando fuera de sus fronteras y no entre sus asociados. Las asociaciones funcionan, y las masas son persuadidas y alentadas a practicar su religión en el seno de la nueva Iglesia. Obrando con tacto y sutileza no se destruye la liturgia y las masas notan pocas diferencias en la nueva Iglesia. Las protestas del Vaticano contra la consagración afectan a la jerarquía de la Iglesia y el Gobierno del pueblo se responsabiliza de rechazar los cargos del Vaticano. Una vez aislados, la acción contra ellos se hace cada vez más legal, porque sienten un gran apremio por protestar y por convertirse en mártires y como consecuencia se comprometen en acciones antipatrióticas.

Aunque se haya triunfado en la lucha contra la Iglesia católica, debe emplearse la persuasión con la retaguardia del clero. Las masas comprenden por esta actitud que el Gobierno popular sinceramente se preocupa por la libertad de religión de todas las personas. A la vez, coloca a los que protestan en la categoría de los que actúan contra los sentimientos del pueblo y su Gobierno.

Cuando llegue el momento en que los puestos de responsabilidad en el clero son de los nuestros y sometidos al Gobierno popular, se procederá a

erradicar paulatinamente los elementos de la liturgia incompatibles con el Gobierno popular. Los primeros cambios serán de los sacramentos y de las oraciones. Luego se protegerá a las masas contra la coacción y presión a asistir a la iglesia, a practicar la religión o a organizar grupos colectivos representando cualquier secta religiosa. Cuando la práctica de la religión se convierte en responsabilidad individual, se sabe que lentamente la religión se olvida. Las nuevas generaciones reemplazarán a las pasadas y la religión será un episodio del pasado, digno de ser tratado en las historias escritas sobre el movimiento comunista mundial.

Este era el programa para la destrucción de la Iglesia que, como sabemos, se había practicado ya en toda China desde 1949, con amplio éxito, aunque la Iglesia católica no estaba aún, ni está ahora completamente extirpada. Este era el programa que la estrategia marxista-leninista proponía a su correligionario Fidel Castro para su aplicación a Cuba recién caída en las redes de la estrategia soviética. El documento parece digno de ser clavado en las Puertas del Infierno. De su autenticidad no cabe duda. Pero no debería aplicarse solamente a Cuba sino a todas las naciones de América que la estrategia marxista-leninista pretendía conquistar desde la gran base cubana. Con diferencias propias de lugares y tiempos. La Iglesia Patriótica dependiente del marxismo-leninismo chino se iba a denominar, en el ámbito del marxismo-leninismo americano, Iglesia Popular. El redactor maoísta del documento que acabo de transcribir conocía perfectamente, como comprende el lector, la doctrina de Lenin y la práctica de Stalin contra la religión; y aplicaba en todos sus términos, de forma casi mimética, la teoría de Gramsci sobre la sustitución de la religión católica por el credo marxista-leninista. No hace falta detallar las semejanzas; son más que evidentes. Este era el otro interlocutor del diálogo que con tanta generosidad como aberración proponía el buen Papa Juan con los «practicantes mudables» de las «doctrinas cerradas». Y más vivas y agresivas que nunca.

SECCIÓN 4: EL CONCILIO VATICANO II Y EL ADVENIMIENTO DE PABLO VI

LA PRIMERA SESIÓN DEL CONCILIO: LA DERROTA DE LA CURIA

Las secciones anteriores –en las que ya hemos hablado del anuncio y la preparación del Concilio Vaticano II– son esenciales para comprender el contexto real en que iba a desenvolverse la gran asamblea de la Iglesia en el siglo XX. Por lo pronto hemos demostrado que, gracias al Pacto de Metz casi en vísperas del Concilio esta asamblea plenaria de la jerarquía, las órdenes religiosas y los teólo-

gos católicos era un Concilio pactado; en virtud de este pacto entre el Vaticano y el Kremlin, que hemos calificado como inicuo, no se podía enjuiciar al comunismo en el Concilio, ni menos condenarlo, ni siquiera hablar de él. Y esto lo había aceptado la Santa Sede –cuyo poder sobre las deliberaciones y conclusiones del Concilio era determinante según las normas del Derecho Canónico y las disposiciones vinculantes de la propia Santa Sede– cuando el comunismo estaba triturando a la Iglesia católica de China, mantenía aplastada a la Iglesia católica en la URSS y aherrojada en los países de régimen comunista, donde se intentaban con éxito la creación de Iglesias nacionales autónomas y dependientes del gobierno ateo; y para colmo, el comunismo, máximo enemigo histórico de la Iglesia católica, acababa de apoderarse de Cuba y la estaba preparando activamente para convertirla en base de infiltración e invasión de las Américas. El Papa proclamaba que el Concilio debía acercar la Iglesia al mundo; el comunismo estaba conquistando el mundo. Ni una voz se alzó en el Concilio para protestar por la ausencia de los cardenales Mindszenty y Stepinac, a quienes el comunismo no permitió viajar a Roma. (El segundo sólo pudo hacerlo en 1963). Este es un contrasentido formidable, clarísimo a la luz de una historia mínimamente seria pero será inútil que el lector lo busque en los innumerables libros que tratan del Concilio y reproducen, con gran erudición, sus documentos.

Entre la ingente bibliografía conciliar voy a citar en esta sección varias fuentes a lo largo de mi comentario. Pero entre esas fuentes hay dos que tendré presentes en todo momento, porque son la gran crónica objetiva y la completa colección documental del Concilio. La primera, cuya falta de traducción española me asombra y me indigna, porque me parece la historia interna, objetiva y reconocida en todo el mundo como la mejor sobre el Concilio es la del sacerdote de la Congregación del Verbo Divino Ralph M. Wiltgen, uno de los grandes periodistas religiosos de este siglo, observador y testigo del Concilio desde antes de su convocatoria hasta después de su clausura, poseedor de toda la documentación pública y reservada de la Asamblea, conocedor personal de todos los participantes y creador de la mejor oficina informativa que actuó en todo el período conciliar. El libro, traducido a varios idiomas, lo consulto y cito en su edición inglesa, *The Rhine flows into the Tiber*, –el Rin desemboca en el Tíber– y fue editado por Hawthorne Books[423]. Está inspirado en una sátira de Juvenal, poeta latino del siglo II, según el cual «el Orontes (el río de Antioquía, centro de cultura helenística) desemboca en el Tíber». Con la mención del Rin Wiltgen quiere decirnos –es una de sus tesis básicas– que los Padres y teólogos de los países más o menos ribereños del Rin –Alemania, Austria, Francia, Suiza, Holanda, Bélgica– formaron un poderoso grupo de influencia «progresista» que se impuso en toda la línea a los «conservadores» de otros países guiados por la Curia romana, cuyo líder era el cardenal Ottaviani. No es que el autor se muestre a favor de unos ni de otros: es que los hechos sucedieron así. El Concilio fue orientado por la conjunción o disenso de los grupos de Padres, no por personalidades individuales, aunque esos grupos tuvieran sus líderes y sus teólogos o peritos de gran influencia personal. El segundo libro clave es *Vaticano II*,

[423] Nueva York, 1967. Cito por la octava edición, TAN Books, Rockford, Illinois, 1985.

Documentos, Madrid, BAC minor, 1971, con la colección completa y valiosas introducciones y cuadros cronológicos.

Ya hemos hablado de la preparación del Concilio, encargada por el Papa a diez comisiones seleccionadas por los dicasterios de la Curia y coordinadas por el arzobispo Pericle Felici, nombrado luego secretario del Concilio, que hacía el número 21 en la historia de los Concilios ecuménicos de la Iglesia. Las Comisiones preparatorias solicitaron, como vimos, ideas y propuestas a los Padres de todo el mundo y redactaron un conjunto de esquemas que serían sometidos a las Comisiones elegidas por el Concilio en dos tercios de sus miembros, el tercio restante por el Papa. Un cardenal presidiría cada comisión conciliar, y diez cardenales ostentarían la presidencia del Concilio y las sesiones plenarias, llamadas Congregaciones Generales.

El 11 de octubre de 1962, realizado ya todo este trabajo preparatorio, los aproximadamente 2.400 padres conciliares, con vestiduras y mitras blancas, salían del Portone di Bronzo hacia el centro de la plaza de San Pedro, en una mañana de sol tras la noche lluviosa, y desde allí giraban a la derecha para entrar en la basílica de San Pedro y tomar asiento en la gran nave que servía, como en el Concilio Vaticano I, de aula conciliar. Juan XXIII cerraba la procesión en lo alto de su silla gestatoria, también con mitra, entre los aplausos entusiastas de la multitud. Bendecía a todo el mundo, alegre y radiante. Entró por su pie en la basílica y celebró la Misa del Espíritu Santo. Los Padres provenían de Europa en un 39 por ciento; de América, el 35; de Asia (12%) de Africa (12) y de Oceanía (2). El libro de los Evangelios quedó expuesto en medio del altar, como era costumbre inmemorial en los Concilios ecuménicos. El Papa exhortó a los Padres a preservar íntegro el depósito de la fe que habían recibido, aludió expresamente a la vigencia de los Concilios de Trento y el Vaticano I, pero reclamó para el actual Concilio «un salto adelante» para expresar las verdades permanentes según el lenguaje moderno, la investigación moderna y los modos del pensamiento moderno. Previno contra las doctrinas falaces y peligrosas, y pidió al Concilio que en vez de usar la reprobación y el anatema, hablase al mundo de hoy con misericordia y comprensión. Fue un discurso que expresaba cabalmente sus intenciones y que el Concilio siguió como el Papa le había pedido, aunque años después (yo creo que el tiempo fue menor) algunos lo tergiversaron y le hicieron decir lo que el Concilio no había dicho, como en su momento oiremos comentar a uno de los asistentes, el entonces padre Joseph Ratzinger, perito del Concilio.

Altos portavoces de la Iglesia han repudiado como artificial la división de Padres entre conservadores o tradicionales y progresistas o liberales, pero como demuestra Wiltgen esa división se advirtió con toda claridad desde el primer día de trabajo en el Concilio, dedicado a la elección de los miembros de las diez comisiones encargadas de discutir, aceptar, modificar o rechazar los esquemas que luego serían sometidos a las Congregaciones generales decisorias. El cardenal Frings, presidente de la Conferencia Episcopal alemana y el cardenal Liénart, de la francesa, formaron el núcleo de la que llama Wiltgen «Alianza europea» con el fin de obtener una presencia importante del bando progresista en las Comisiones y por ello en vez de dejar la elección de los miembros a los dictados de la Curia propusieron que cada Conferencia Episcopal de una nación designase sus candidatos, y

del conjunto se seleccionara a los más votados. El cardenal Liénart reclamó varios días de espera para que todos los Padres pudieran estudiar las calificaciones de los elegibles, el cardenal Frings secundó la moción, que fue rubricada por aclamación mayoritaria. Un obispo holandés, la minoría episcopal más activa del Concilio, comentó: «Ha sido nuestra primera victoria».

La Alianza del Rin se movió deprisa. No lo tenía fácil. Los episcopados de Italia, España, Inglaterra, los Estados Unidos e Iberoamérica podrían asegurarse la mayoría conservadora si los de Asia y Africa les seguían. Pero la Alianza del Rin consiguió trabajarse a varios obispos españoles, muchos de Iberoamérica, casi todos los de Asia y Africa; todo hay que decirlo, porque estaban muy agradecidos (los del Tercer Mundo) a la ayuda económica que el cardenal Frings, jefe de los progresistas, había concedido durante años a las diócesis pobres a través de las obras asistenciales de la Iglesia alemana, muy poderosa económicamente, *Adveniat y Misereor*, que había empleado en tan solidario objetivo millones de marcos, no siempre bien administrados, como en su momento veremos. Como la requerida mayoría de dos tercios para la elección de cada miembro de las comisiones parecía difícil de alcanzar, los progresistas convencieron al Papa de que rebajase el porcentaje a la mayoría simple; fue una de las varias modificaciones sobre la marcha que el buen Papa Juan aceptó. Las gestiones entre bastidores por parte de la Alianza del Rin lograron una victoria espectacular contra la Curia. Como el tercio nombrado por el Papa incluía también a varios progresistas, éstos lograron la mayoría absoluta, o a menos virtual, en todas las Comisiones. De cada diez candidatos propuestos por la Alianza del Rin ocho obtuvieron puesto en una de las Comisiones. Los superiores generales religiosos, a quienes la Curia había excluido, consiguieron seis puestos para la comisión de religiosos por nombramiento directo del Papa, que favoreció aún más a los progresistas al decidir el nombramiento suyo de un miembro más para cada comisión. En ese momento, concluye Wiltgen, las aguas del Rin dominaron el cauce del Tíber.

Los esquemas redactados por la comisión preparatoria del Concilio después de clasificar y ordenar las miles de propuestas enviadas por los Padres antes de la inauguración quedaron reducidos a veinte; los cuatro primeros eran de carácter dogmático –entre ellos las fuentes de la Revelación y la Iglesia– y sufrieron, en el Concilio, la inmediata repulsa de los progresistas, animados por su decisiva victoria en la elección de las Comisiones, por iniciativa de los obispos de Holanda, que desde el primer momento formaron, si se me permite el símil, el subgrupo de la extrema izquierda progresista. (Veremos en el segundo libro cómo la Iglesia de Holanda, bastión de la fidelidad a Roma hasta la víspera del Concilio, se hundió por autodemolición pocos años después). El consejero de la Iglesia de Holanda era el teólogo dominico Edward Schillebeeckx, nacido en Bélgica y profesor en la Universidad católica de Nimega, quien exigió el rechazo de los cuatro esquemas dogmáticos tras un implacable análisis en que los consideraba inmovilistas y anticuados. Aprobaba en cambio el esquema sobre liturgia, en el que habían intervenido teólogos progresistas. La Alianza del Rin hizo suya la propuesta holandesa y los esquemas dogmáticos, empezando por el de las fuentes de la revelación, quedaron aplazados y dieron paso al debate del esquema sobre liturgia.

En éste los progresistas, aun aceptándole, insistían en algunos aspectos muy renovadores, que agradaban a los Padres del Tercer Mundo. El argumento principal

era que el latín era una lengua muerta, apta pata la comunicación jerárquica y de la Curia pero ininteligible para el pueblo, sobre todo entre las culturas de origen no europeo. Se pedía también generalizar la práctica –entonces excepcional– de la concelebración de la Misa y el acortamiento del breviario, el oficio divino que debían rezar diariamente los sacerdotes. La Curia en bloque se lanzó a la defensa del latín. En este debate intervino por primera vez el cardenal arzobispo de Milán, monseñor Montini, muy brillantemente y en tono tan conciliador que todos comprendieron su pretensión de presentarse como mediador entre progresistas y conservadores. El arzobispo Máximo IV, patriarca melquita católico de Antioquía, abogó en un aplaudido discurso a favor de las lenguas vernáculas o vulgares para la liturgia, como había sucedido en su tiempo con el latín y se observaba ahora en las Iglesias orientales, cuya liturgia hablaba en la lengua del pueblo. Los pesos pesados de la Curia contraatacaron en tromba dirigidos por el cardenal Ottaviani que se opuso a todo cambio en la Misa y sufrió una terrible humillación cuando el cardenal presidente, Alfrink de Holanda, le quitó la palabra de un campanillazo cuando había rebasado en cinco minutos los diez permitidos para cada intervención. Ottaviani no hizo caso y Alfrink ordenó que le desconectaran el micrófono. Este suceso, comentadísimo, se tomó como todo un símbolo. La mayoría progresista venció al imponer sus puntos de vista en el esquema sobre liturgia, y lo dejó listo para la aprobación en el Pleno cuando llegase el momento.

Estas noticias se filtraban a la prensa. Cientos de corresponsales buscaban ávidamente la noticia, sobre todo si era detonante. El Concilio, por orden del Papa, había impuesto un secreto riguroso, con juramento incluido, sobre las deliberaciones y los incidentes pero los Padres conciliares se morían por salir en los periódicos y filtraban cuanto les venía en gana, a través de un retorcido sistema de restricciones mentales. Las conferencias episcopales establecieron oficinas de prensa y ya sabemos cómo los espías del movimiento comunista PAX se habían infiltrado en la sala de prensa del Concilio. La oficina de los obispos holandeses era la famosa DOC, que funcionó desde el principio como una central de propaganda progresista, pronto aliada con los espías de PAX para formar el IDOC, como vimos. Los obispos franceses hacían continuas confidencias al diario *La Croix*, aún no entregado al progesismo grosero pero en camino de hacerlo. Aparte del DOC holandés la central de prensa más influyente fue la organizada por los obispos de los Estados Unidos. El padre Wiltgen, autor del libro citado, montó una oficina de información que llamaba a los Padres del Concilio para resonantes conferencias de prensa. Fue. con mucho, el centro informativo más serio y más objetivo.

Juan XXIII seguía muchas veces las sesiones del Concilio a través de un circuito cerrado de televisión. En varias ocasiones, incluso en audiencias públicas, se mostraba muy satisfecho por la sinceridad con que hablaban y discutían los Padres y animaba abiertamente a los progresistas. «La vida cristiana –decía– no es una colección de costumbres antiguas». Ya estaba herido de muerte desde finales de octubre cuando. en un arranque de devoción personal a San José, impuso al Concilio la mención de San José después del nombre de la Virgen en el canon de la Misa, todo el mundo lo aceptó sin discusión. Se aproximaba la clausura del primer período de sesiones –fijada pronto para el 8 de diciembre de 1962– cuando volvió a la Comisión Teológica el debate sobre el primer documento dogmático, las fuentes de la revelación. El carde-

nal Ottaviani y su adjunto, el jesuita holandés Tromp, se empeñaron en defender el esquema propuesto por la Curia. La Alianza del Rin se opuso cerradamente y organizó una campaña de conferencias entre los Padres para evitar su aprobación y conseguir el rechazo del esquema. Se produjo entonces la primera intervención importante de un Padre español, el cardenal Quiroga, arzobispo de Santiago, que junto al cardenal Siri trató de defender el esquema de Ottaviani. La oposición entre los grupos adversos llegaba casi al dramatismo. La mayoría de la Comisión Teológica rechazó el esquema, con el correspondiente berrinche de Ottaviani. El problema fue llevado a Congregación General, que decidió por el 62 por ciento de los votos interrumpir la discusión del esquema de la Revelación, aplazándolo sin fecha fija. Se decidió nombrar una nueva comisión ampliada para debatir el complejo problema teológico, pero ya no podría ser aprobado en el primer período de sesiones.

Juan XXIII, en un discurso público, dejó entrever una premonición de su muerte próxima. Las hemorragias de su cáncer estomacal continuaban aunque nadie lo sabía. Presidió con gran entereza la ceremonia de clausura del primer período conciliar, el 8 de diciembre de 1962. Se habían anunciado, desde el 23 de noviembre, nuevos debates sobre medios de comunicación, sobre la unidad de la Iglesia, sobre la Virgen María. La única decisión fue que los tres documentos sobre la unidad de los cristianos debían combinarse en uno solo. Ottaviani volvió a fracasar en su exposición introductoria sobre la Iglesia. El Papa mejoraba aparentemente y designó una nueva comisión coordinadora para reducir las confusiones excesivas del primer período, que ya se agotaba inexorablemente, sin haber logrado la aprobación de un solo documento. El entonces padre Ratzinger, teólogo de la Alianza del Rin, trató de interpelar este fracaso del primer período como prueba de la libertad del Concilio y era verdad; el significado principal de ese primer período había sido el deslinde de los dos campos y la victoria clara de la Alianza del Rin sobre la Curia de Roma. Algo parecido afirmaba otra joven estrella del Concilio, el teólogo Hans Küng, suizo y profesor en la Facultad de teología de Tubinga, que reveló a los obispos de los Estados Unidos una frase de Juan XXIII oída por él personalmente: «He querido abrir una ventana para que entre aire fresco en la Iglesia» Küng les dijo que lo que había sido el sueño de una minoría teológica alemana se estaba convirtiendo en venturosa realidad. «Aunque el Concilio terminara ya, habría cambiado para siempre el aire de la Iglesia». El obispo más excéntrico de la asamblea, Sergio Méndez Arceo de Cuernavaca, México, declaró que el Concilio había sido un éxito. Küng insistía: «Ninguno de los que hemos asistido volveremos a casa como éramos antes». Ratzinger, Arceo, Küng. Ni ellos mismos podían imaginar a fines de 1962 cuáles serían sus caminos divergentes después del Concilio, como ya explicaremos al lector con detalle en nuestro segundo libro.

LOS MISTERIOS DE GIOVANNI BATTISTA MONTINI

Como es natural todos los trabajos para la segunda sesión del Concilio quedaron interrumpidos. Como no se había aprobado un solo documento el Concilio

podría disolverse como un rayo en un mar inmóvil. Todo dependía del nuevo Papa. Fue convocado el Cónclave. Desde los primeros momentos de la Sede Vacante sucedió lo mismo que en 1939 en torno al cardenal Pacelli: todo el mundo, dentro o fuera del colegio cardenalicio, estaba seguro sobre el nombre del sucesor. En este caso ese nombre era el del cardenal arzobispo de Milán, Giovanni Battista Montini.

Es el primer Papa a quien he visto personalmente, aunque sin hablar con él; por tres veces, desde nuestra primera visita a Roma en las Navidades de 1963. Le tenemos tan cerca, hemos estudiado tantos testimonios y documentos sobre su pontificado y especialmente sobre sus a veces falseadas relaciones con la España de antes y durante su pontificado, que trazar aquí el necesario resumen de su biografía me ha costado un trabajo ímprobo; los árboles infinitos no me permitían casi ver el claro del bosque donde está la clave de su vida. Además de las mejores historias generales de la Iglesia que tengo siempre delante para preparar este libro –H. Jedin en cabeza de todas– me atengo a la mejor biografía específica, en mi opinión, que es la de Yves Chiron[424] sin eludir el contraste con la de Carlo Cremona[425] avalada ésta por la aprobación del secretario particular del Papa Montini, monseñor Pasquale Macchi.

Fue elegido Papa a los sesenta y cinco años. La historia de los dos años siguientes de su vida, hasta el final del Concilio, se identifica con la historia del Concilio y será tratada breve, pero esencialmente, en esta misma sección de este libro. La historia de los trece años siguientes, hasta su muerte en el Año de los Tres Papas, 1978, pertenece ya, según nuestro método, al segundo libro, *La Hoz y la Cruz*. La dificultad mayor consiste en que no podemos proseguir la historia del Concilio hasta presentar, sin omitir rasgos fundamentales, la historia de esos sesenta y cinco años en que Pablo VI era Giovanni Battista Montini. Es la tarea –imposible y necesaria, como tantas de este libro– que nos espera en el resto de este epígrafe.

Había nacido en Concesio, una casa solariega que los Montini poseían cerca de Brescia, en medio de una gran finca de labor, aunque la familia, que había bajado de las montañas varias generaciones antes, era de ciudad, profesionales reputados, generalmente médicos o abogados, como su padre, Giorgio, que en el mismo año en que se casaba con la joven de 18 años Giuditta Anghisi, formada seriamente en la cultura francesa, entraba en política local –gracias a la apertura de León XIII– y se convertiría muy pronto en el jefe del partido católico de Brescia. Giorgio Montini, orgulloso de su hidalguía: tres montecillos (montini) orlados de flores de lis) era ya un hombre muy activo: propietario agrícola (como su joven esposa) político, editor, periodista y financiero, creador de un pequeño y próspero banco en aquella época en que por impulso del Papa las bancas católicas pugnaban por evitar el monopolio de las liberales. Un hombre, además, muy influyente en su provincia, luego en todo el Norte industrial de Italia, luego en toda la nación y en Roma, cuando llegó al Parlamento dentro del Partito Popolare fundado por don Sturzo, en cuyas listas fue elegido diputado. Giovanni Battista, o simplemente Battista, como se le llamaba de joven, heredó de sus padres, además de una fe católica profunda y una inquebrantable adhesión a la Santa Sede, la inclinación a

[424] *Paul VI* París, Perrin, 1993.
[425] Milano, Rusconi, 1994.

la cultura francesa y el virus de la política, de principio a fin. Estuvo siempre muy unido a sus padres hasta que ellos murieron en medio de la tragedia de la guerra mundial, en 1943, tres años después que el embajador de Francia aún libre D'Ormesson, profetizase que el joven monseñor de la Secretaría de Estado sería Papa algún día.

La pésima salud de Battista –aunque acabaría siendo una «mala salud de hierro»– no parecía asegurarlo. Empezó sus estudios primarios en un colegio de jesuitas pero no pudo seguirlos mucho tiempo por su debilidad y su salud delicada que exigía cuidados en casa. Así tuvo que realizar el resto de sus estudios. Tal vez esta incapacidad dio origen a su carácter introvertido y difícil, que se llevaba bien con sus dos hermanos y no carecía de amigos y de consejeros sacerdotales que le fueron fieles durante toda la vida. Estudiaba ayudado por profesores particulares y sacaba bien los cursos pero leía muchísimo por su cuenta, lo cual no autoriza a considerarle como autodidacta sino a describirle como joven de insaciable curiosidad cultural, que además desplegaba con amplísima libertad, sobre todo para las estrechas costumbres de entonces. Se sentía desde niño muy inclinado a la Iglesia y visitaba con regularidad a los padres de Santa María de la Paz, una rama de San Felipe de Neri y sobre todo a los benedictinos, a quienes fue toda su vida muy aficionado hasta el punto que pensó ingresar en la Orden más antigua de Occidente. Aprendió francés casi por su cuenta, aunque luego, ya mayor, perfeccionó su idioma preferido en varios cursos en Francia; pero su mejor profesora fue su madre. Era un joven silencioso y triste, que se forjó personalmente, para superar sus dolencias, un gran dominio de sí mismo; pero sabía ser amable y cortés. Quedó impresionadísimo por una visita de toda la familia a Roma en 1907. A los dieciséis años madura su vocación sacerdotal pero debe seguir en casa los estudios del seminario, que se organiza él mismo muy libremente. No puede hacer, precisamente por su salud deficiente, el servicio militar. Desde 1918 entra en contacto con la Federación de Universitarios Católicos Italianos, la FUCI, vivero juvenil del Partito Popolare, que será oficialmente fundado por don Sturzo en 1918, en vísperas de la gran victoria del fascismo. En 1920 recibe la ordenación sacerdotal sin haber vestido más que unos meses la sotana; sin haber sido más que por períodos muy breves seminarista formal. Es un sacerdote «por libre» y se le notará toda la vida; no hubiera sabido serlo de otro modo. Pero fue siempre un sacerdote cabal, jamás infiel a su vocación, jamás dudoso sobre ella, aunque dudase después de tantas cosas en su vida hasta merecer, no sin fuertes razones, el sobrenombre de «Papa Hamlet».

El obispo de Brescia le envía a Roma. Tiene que completar su formación, que ofrece muchas lagunas. Domina el latín –que entonces es estudiaba a fondo en el bachillerato oficial, que había seguido también por libre, y en el seminario– y se matricula en los cursos de filosofía de la Universidad Gregoriana, dirigida por los jesuitas, que entonces enseñaban la escolástica renovada por Francisco Suárez. Pero también hace la carrera de letras en la universidad estatal, la Sapienza. Colabora en la redacción de los discursos electorales y parlamentarios de su padre, que coincide en el Parlamento con el diputado Mussolini, recién fundado el fascismo. Desde ese primer momento los Montini, padre e hijos, sienten el antifascismo como de manera innata. Y respaldan al Partito Popolare que se divide profunda-

mente entre los que se apuntan al fascismo, los que lo toleran y los que se
tan a él. Los Montini figuran sin vacilar en este tercer grupo: por eso le
muy mal políticamente. Varios jóvenes de la FUCI –Aldo Moro, Giulio Andreotti– y el PPI –Alcide de Gasperi– formarán una cada vez más silenciada reserva antifascista en espera de mejores tiempos. Son los amigos del joven sacerdote Montini, a quien el sustituto en la Secretaría de Estado, monseñor Pizzardo, uno de los eclesiásticos más influyentes de Roma, toma bajo su protección y le propone el ingreso en la Academia de Nobles, centro de estudios donde se forman los futuros Nuncios y miembros de la Secretaría de Estado. Allí reside la crema del clero romano y Montini acepta. La aceptación significa por sí misma que desea hacer carrera dentro de la Iglesia. Casi todos los alumnos de la Academia llegan a puestos del más alto nivel.

En la Academia de Nobles estudia derecho, historia eclesiástica, latín y diplomacia. Sigue en la Gregoriana pero cambia la filosofía por el Derecho canónico y en la Sapienza donde logra un diploma en Letras. Adquiere en la Academia nuevos amigos: Antonio Riberi, Mariano Rampolla. Asiste, en 1922, a la coronación del Papa Pío XI. Consigue el diploma de la Academia y la licenciatura en Derecho Canónico seguida por el doctorado. Al comenzar el año 1923 monseñor Pizzardo le recomienda que se inscriba en los cursos de la Congregación del Concilio, para adiestrarse en las técnicas del trabajo administrativo de la Curia. Iba a entrar al servicio de la Secretaría de Estado. Así hizo, mientras se aficionaba al estudio de la liturgia en la abadía de San Pablo Extramuros. Sin embargo su primer destino no fue burocrático sino diplomático; agregado –el escalón más bajo– en la nunciatura de Varsovia, capital de la Polonia que acababa de recuperar su independencia, rechazaba una invasión comunista y trataba de reorganizar su vida eclesiástica después de tanto tiempo de soberanía perdida. En Polonia conoce la caída de Italia en poder del fascismo y su salud, siempre lamentable, se resiente por el clima frío del país. Consigue que monseñor Pizzardo le reclame a Roma.

Emprende allí de nuevo trabajos universitarios y publica algunos artículos en revistas católicas donde alude negativamente al fascismo como «patriotismo bárbaro»; pero Mussolini aún no se ha quitado la careta y no reacciona. El primer cargo que recibe en Roma es el de capellán de la sección romana de la FUCI, la organización universitaria democristiana con la que se identificará durante veinte años, asegurándola como un bastión del antifascismo, pero dotándola de una dimensión cívica y cultural más que política, para no incurrir en la represión del fascismo. A partir de 1924, cuando los fascistas asesinan al líder socialista Matteotti, las cartas están repartidas y el joven capellán fortifica su antifascismo y su prudencia; actúa dentro del catolicismo político como Gramsci, en la cárcel, recomendaría a los comunistas, por medio de una oposición cultural y una penetración secreta en la sociedad. Viaja en verano a Francia para seguir un curso en la Alliance Française –con la máxima calificación– y a la vuelta recibe el nombramiento de minutante –solamente auxiliar administrativo– en la Secretaría de Estado, el órgano más decisivo de la Curia, en el que permanecerá durante treinta años. Logrará, sin que nadie se lo impida aunque todo el mundo lo sabe– hacer compatible su trabajo con una intensa dedicación política en la Juventud Universitaria, en permanente lucha contra el fascismo que quiere controlarlo todo.

Es el año 1925 y entre sus jóvenes compañeros de trabajo en la planta primera del Palacio Apostólico hace amistad con Alfredo Ottaviani, el americano Francis Spellman, Domenico Tardini y Antonio Bacci. Recibe pronto el vacuo título de «camarero secreto» que le permite ser llamado monseñor y dirige en la sombra, con su joven amigo Alcide De Gasperi, las actividades de la FUCI contra el fascismo. Los estudiantes antifascistas de Acción Católica son pocos; unos dos mil cuatrocientos. Publican revistas minoritarias y algunos libros; bajo la dirección de monseñor Montini, designado pronto capellán nacional, se va creando un núcleo de dirigentes (muy vinculados al moribundo Partito Popolare que acaba por desaparecer) y que serán muy útiles a la Iglesia a partir de la caída del fascismo. Ya hemos nombrado a los principales, si bien alguno tuvo su época de coqueteo con el fascismo como hizo casi toda la Acción Católica y parte de la FUCI. Un autor antifascista, aunque hasta casi veinte años después no se convenció de la democracia, se convierte desde 1926 en mentor y amigo de Montini: Jacques Maritain. Monseñor Montini, con su amigo de Brescia el padre Bevilacqua, su maestro más importante junto a Maritain, alquila una casa en el Aventino; por primera vez en su vida es ya independiente de su familia para vivir.

Montini, con toda su familia, se muestra contrario a que la Santa Sede concierte los pactos de Letrán con el fascismo en 1929 pero acata la voluntad de Pío XI que los aprobó con entusiasmo. Por entonces fue cuando De Gasperi se refugió como ayudante de bibliotecario en el Vaticano para eludir la persecución política de Mussolini. Por entonces también el cardenal Gasparri, cumplida su obra en los Pactos, deja la secretaria de Estado a otro cardenal, Pacelli, que durante tantos años había sido nuncio en Alemania y que impresiona profundamente al joven *minutante*. La admiración y la veneración de Montini por Pacelli durará toda la vida, aunque en la fase final de la vida de Pío XII la desconfianza se impuso sobre la amistad –que había sido íntima– lo que produjo en Montini uno de los dolores más intensos de su vida. No así al principio, donde la elevación de Pacelli a la secretaría de Estado hizo llover los ascensos en el grupo de amigos de Montini; Ottaviani fue designado sustituto de la Secretaría de Estado, Pizzardo secretario para los Asuntos Extraordinarios, Tardini subsecretario y el propio Montini *primo minutante*, algo así como jefe de servicio en aquella Secretaría de Estado tan corta de personal. Todos se apiñaron en torno a Pacelli, siguieron fielmente su política, aguantaron su exigencia y su minuciosidad, que eran extremas.

Pío XI y Pacelli respaldaron a monseñor Montini cuando en 1931 el fascismo pretendió absorber a todo el movimiento católico juvenil. Montini se mostraba partidario de la ruptura abierta con el fascismo, pero Pío XI y Pacelli, después de reaccionar con suma dureza en la encíclica *Non abbiamo bisogno* cedieron ante el Duce y redujeron bajo mínimos las actividades del asociacionismo católico. La FUCI tuvo que cambiar de nombre y de domicilio pero Montini mantuvo vivo a su núcleo como «asociaciones universitarias». Corrían malos tiempos para el *primo minutante*. Un libro suyo que recogía varios artículos sobre la vida de Cristo tuvo serios problemas con la censura eclesiástica por «demasiado avanzado». Las Asociaciones montinianas toparon con las Congregaciones marianas de los poderosos jesuitas, quienes además habían creado un Instituto de Cultura religiosa en su Universidad Gregoriana, de signo muy tradicional, y acusaban a Montini de «inno-

vador». Las vueltas que da el mundo; cuando Montini llegó al Papado una de sus primeras intervenciones, y durísima, fue contra las peligrosas «innovaciones» de los jesuitas, que ahora eran peligrosas de verdad. Hasta que en la primavera de 1933 la discreta, pero tenaz actitud antifascista y sanamente innovadora de monseñor Montini forzaron al secretario de Estado a pedirle la dimisión como capellán y líder de las Asociaciones Universitarias. De sus recuerdos se deduce que es la primera vez en su vida que lloró. Hitler acababa de tomar el poder en Alemania.

Sin embargo, y tragándose sus recelos, monseñor Montini aparece en la foto en que el embajador de Hitler, Franz von Papen, firma en Roma con el cardenal Pacelli el Concordato de 1933. En revancha consigue que uno de sus amigos de la FUCI, Guido Gonella, futuro líder de la DC, escriba para el diario del Vaticano los editoriales –muy antifascistas– de política exterior y se dedica al estudio de los autores de la «nueva teología alemana» como Karl Adam, cuando el Santo Oficio ordena la retirada del libro. Montini, con santa libertad, escribe al traductor las palabras que van al frente de este libro: «Hay que trabajar por la Iglesia oponiéndose a ella si es necesario»[426]. Para evadirse de su tristeza hace, con varios amigos de la Curia, un largo viaje a Francia, Inglaterra, –donde le impresiona el vacío de las catedrales anglicanas, antes católicas– y regresa a Roma para volver a abandonarla cuando su salud se resiente gravemente; está en reposo casi todo el año 1935. No retorna hasta que el cardenal Pacelli le llama para ascenderle a Sustituto en 1937. Poco antes monseñor Ottaviani queda encargado de la Congregación del Santo Oficio, guardián de la ortodoxia. Montini está mejor de salud y forma parte del Estado Mayor de la Iglesia. Su amigo Tardini es Secretario para Asuntos Extraordinarios y quedan para Montini los Ordinarios pero se intercambian muchas veces las competencias bajo la atenta vigilancia de Pacelli, que confía cada vez más en los dos. Montini recibe además los nombramientos de consultor en las Congregaciones consistorial y del Santo Oficio. Al comenzar el mes de febrero de 1939 el cardenal Pacelli y sus dos fieles colaboradores de la Secretaría de Estado asisten en sus últimos momentos a Pío XI. Y cuando en el brevísimo cónclave que ya conocemos Pacelli es elegido Papa Pío XII nombra para la Secretaría de Estado al cardenal Maglione pero mantiene a Tardini y a Montini en los mismos puestos; que a partir de 1944, tras la muerte de Maglione, dependerán directamente del Papa.

A la vista de hechos y de leyendas posteriores hemos de decir una verdad importante sobre la actitud de Montini en torno a la guerra civil española en medio de la cual había recibido su nombramiento como Sustituto. Es curiosísimo que a partir de 1962 casi todos los autores resalten el decidido e incluso virulento antifranquismo de Montini como arzobispo de Milán y luego como Papa Pablo VI y en cambio no digan una sola palabra sobre sus sentimientos hacia España antes de esa fecha. Es decir o mentira, o tergiversación o silencio.

Monseñor Montini no había estado nunca en España, no conocía a España ni a la cultura española. Ese era un fallo personal en el que no entraré. Conocía perfectamente la actitud de su amigo Maritain y del pequeño grupo de intelectuales católicos franceses que frente a Paul Claudel y la inmensa mayoría de los católicos franceses se había opuesto a la causa de la Cruzada española, aunque, como

[426] Cita del propio traductor (Bendiscioli) en Yves Chiron, op. cit. p. 80 n. 1.

Montini, abominaban de los crímenes rojos contra la Iglesia. Pero no he logrado ver una sola frase de Montini contra la Cruzada; y en cambio sí que he comunicado ya al lector un importantísimo juicio de Montini, ya Papa Pablo VI, en favor de la Cruzada. El texto, esencial, figura en el capítulo sexto de este libro, sección 5. Allí dice Pablo VI cómo siguió la Cruzada y cómo la valoró; exactamente igual que Pío XI y Pío XII a quienes servía. No podría ser de otra manera. Dio, además, testimonio público de su actitud; se encargó de organizar el gran Tedeum romano por la victoria de Franco en la iglesia del *Gesú*, templo principal de los jesuitas en Roma.

En el archivo de Franco, citado y aludido exactamente en la importante obra del profesor Luis Suárez *Francisco Franco y su tiempo*[427] se citan o reproducen muchas opiniones de monseñor Montini sobre España. Pues bien, ni una de ellas, comunicada a diplomáticos españoles o aparecida en la prensa o en cualquier medio, contiene la más mínima crítica a la España de Franco hasta el año 1962, que después citaré y explicaré. Esta es una precisión importante que no deseo exponer más que con este sumario porque, como he dicho en otros libros, el monopolio de que ha gozado el profesor Suárez para utilizar el archivo privado de un Jefe de Estado –que no es por tanto un archivo privado– me parece injusto, partidista, anticientífico y ofensivo para la comunidad de historiadores, tanto por parte del profesor Suárez como por parte, sobre todo, de la Fundación que lleva indebidamente el nombre de Franco, con grave demérito para la memoria histórica de Franco.

Ya he citado que el embajador de Francia Wladimir d'Ormesson predijo en 1940 que monseñor Montini sería Papa algún día. Siguió, durante la segunda guerra mundial, fielmente, las directrices de Pío XII y, sin duda de acuerdo con él, participó con la princesa de Piamonte María José en un complot para derrocar a Mussolini con la cooperación del mariscal Badoglio en 1942; sabemos que Pío XII había participado también en un complot para derribar a Hitler[428]. Acompañó a Pío XII en sus visitas a Roma tras los bombardeos aliados y dirigió con su habitual eficacia las obras asistenciales del Papa en favor de las víctimas de la guerra. Ayudó a sus amigos de la DC a reconstruir con ese nombre el Partido Popular a partir de 1944. Probablemente sugirió el nombre de monseñor Roncalli como Nuncio en París en 1944. Respaldó a Pío XII en su decisión de no declarar al pueblo alemán culpable de la tragedia del mundo, como exigía el gran amigo de Montini, Jacques Maritain, que llegaba a Roma nombrado embajador por De Gaulle y dijo algunas tonterías graves sobre el caso; aunque Montini gozó mucho con la presencia del gran escritor francés, recién converso a la democracia. Se llevó muy bien con los mandos y los políticos de Norteamérica y con el cardenal Spellman, de lo que algunos han sugerido su nombre como colaborador de la OSS, precursora de la CIA y de esta agencia secreta americana; carezco de pruebas aunque sí que se mostró (ya desde antes de la guerra) muy pro-americano. Intervino decisivamente en la reconstrucción de la Democracia Cristiana en su orientación de centro, contra monseñor Ottaviani y otros que deseaban una Democracia Cristiana de derecha dura; pero impuso también sus criterios –afines a De Gasperi– sobre la decidida

[427] Madrid, ed. Azor, 8 vols, Alusiones a Montini a partir del III.

[428] Y. Chiron, p. cit. p. 103.

alineación de la DC contra el comunismo en la Europa de la postguerra. [illegible] coordinó a los obispos de Italia, por orden de Pío XII, para imponer a los ca: el voto DC en las primeras y segundas elecciones de la postguerra, donde logró junto a De Gasperi las grandes victorias democristianas. Se inclinó, como Pío XII y como De Gasperi, en contra de la Monarquía en el referendum que echó a los Saboyas, por el elegante sistema de dejar libertad de voto a los católicos acerca del caso; fue una venganza histórica contra la Casa que había tomado por asalto a Roma en 1870. No intervino en la condena del Santo Oficio contra el comunismo en 1949, pero era consultor de ese dicasterio y no se opuso. Hizo todo lo posible por salvar de la quema a los grandes teólogos «sospechosos» de los años cuarenta y cincuenta: Congar, de Lubac etc.,y trató de quitar hierro a la condena de Pío XII contra ellos en la «Humani generis». Favoreció al movimiento ecuménico y se hizo muy amigo de los monjes protestantes de Taizé. Adquirió merecida fama de «progresista» –en gran parte gracias a su formación cultural múltiple– sin despertar sospechas serias de frivolidad teológica. Hizo varios viajes de gran importancia, como el de 1951 a los Estados Unidos; a partir del año 1950 estaba, aunque no se lo confesara ni a sí mismo, en auténtica «campaña electoral» para el pontificado y todo el mundo lo advertía y lo aceptaba; porque lo hacía con enorme discreción.

En 1952 la estrella de monseñor Montini empezó a declinar. Hay pruebas inequívocas. La ofensiva de quien ya era su gran rival por la derecha, monseñor Ottaviani, en el Santo Oficio contra el Sustituto se recrudeció por motivos de censura (le motejaba de demasiado abierto y condescendiente) y por motivos de política; porque Ottaviani seguía empeñado en la creación de un partido democristiano de derecha. Empezó a correr por Roma, irónicamente, que Montini era «el brazo izquierdo del Papa». Un día de ese año Pío XII llamó a sus dos grandes colaboradores, Montini y Tardini, y les anunció su propósito de crearles cardenales en el próximo consistorio. Se notó demasiado que lo hizo por compromiso y con la boca chica; los dos deseaban la púrpura pero renunciaron. Se han dado los motivos políticos que acabo de indicar; parece que además Pío XII temía las cada vez más frecuentes indecisiones de Montini y deseaba apartarle del Papado, que muchos le daban por seguro. Incluso llegó a decirse que Pío XII (que creó cardenales a Ottaviani, Siri, Roncalli , Wyszynski y Stepinac) no quiso convocar más consistorios para no designar a Montini, aunque al dirigirse a los nuevos cardenales de 1952 les dijo que sus dos colaboradores eran los primeros de la lista y ellos se negaron. Estaba claro que la carrera de Montini en Roma había terminado, al menos de momento. En 1954, aprovechando la muerte del cardenal Schuster, Pío XII nombró al Sustituto Montini arzobispo de Milán, sin elevarle al cardenalato.

Montini lo tomó muy a mal aunque puso al mal tiempo buena cara. Confesó a sus íntimos que se sentía vejado y frustrado por el Papa y que con ese motivo lloró por segunda vez en su vida. Milán era la diócesis más importante de Italia y algunos bienintencionados interpretaron que el Papa le alejaba para entregarle un cargo pastoral que le preparase mejor para el Pontificado. No era así. A Montini le echaron de Roma la derecha democristiana, los teólogos tradicionales del Vaticano, las espantosas envidias y celos que circulan por los augustos corredores, oficinas y *loggias* del Palacio Apostólico y otros altos dicasterios, palacios y mentideros de la Urbe y tal vez su propio exceso de ambición. Ruego que no se me interprete mal.

Seguramente debería matizar más mis observaciones romanas y católicas, algunas tomadas de lejos, otras de muy cerca. Hablo de Roma por dentro, en casa, como católico romano, como hijo de Roma. Viaje tras viaje voy conociendo más a Roma, a la Curia. a los entresijos de la ciudad, a la Iglesia en España, en Europa, en todos los continentes. Estoy con la Iglesia. Creo en ella. Creo, y muy sinceramente, en Pío XII y en Pablo VI y en Juan XXIII. Creo más en Juan Pablo I y sobre todo en Juan Pablo II pero no puedo negar lo que veo. Estoy absolutamente seguro de la profunda espiritualidad de todos esos Papas y ya que hablamos de Montini, también de Montini. Creo que Juan Pablo II llegó a la Santa Sede sin el menor esfuerzo personal por conseguirlo. Creo que Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI se organizaron unas campañas electorales con habilidad y eficacia que ya quisieran para sí los candidatos a la Presidencia de los Estados Unidos. Todo esto me gustará más o menos pero las cosas son así. La lucha por el poder en el seno de la Iglesia es terrible. En tiempos –siglos IX al XVI– se utilizaron frecuentemente la daga, el tósigo y la cama. Ahora los métodos son menos bestiales pero más sutiles. A niveles más bajos, por ejemplo para los obispados y cátedras, sucede exactamente lo mismo. El hecho de que, como historiador de la Iglesia, mantenga incólume diariamente mi fe y encima la acreciente, parecerá seguramente un milagro y lo es. Pero al explicarme a mí mismo la verdad siento que mi fe aumenta y cuando flaquea me voy a las vertientes del arroyo Cedrón o ante la tumba de San Pedro y vuelvo nuevo.

Hay una observación adicional que creo necesario hacer ahora. Cualquier historia y más si se refiere a la Iglesia corre un grave peligro de simplificación. No he llamado al cardenal Ottaviani «integrista» aunque todo el mundo lo hace; simplemente porque no lo era. Ottaviani era un hombre inteligentísimo, muy bien formado, de cultura, incluso moderna, muy amplia, teólogo de primera. Era, sí, un «tradicional» pero en la Iglesia este es un calificativo elogioso, porque la Tradición es fuente de la fe. No era receloso de lo moderno sino de las exageraciones ultramodernas. En sentido contrario, los obispos y teólogos de la «Alianza del Rin» tampoco eran exclusivamente «progresistas». En todo lo fundamental coincidían con Ottaviani; me refiero al Credo y el Nuevo Testamento. Podían diferir en interpretaciones y en inclinaciones. Podían, unos y otros, incurrir en exageraciones y, desde luego, equivocarse. Calificarles de tradicionales y progresistas es un modo de hablar, no una división íntegra y absoluta. Estas observaciones valen para todo este libro.

Dios escribió derecho con las líneas torcidas de Pío XII y la etapa milanesa del arzobispo Montini fue un auténtico triunfo en profundidad. La gran mayoría de los Padres del inminente Concilio eran obispos, no cardenales. Con sus tres obispos auxiliares, monseñor Montini desplegó en una enorme diócesis sumida en todas la crisis contemporáneas una actividad pastoral –que nunca abandonó desde su ordenación, ni siquiera en medio de sus trabajos burocráticos y sus afanes políticos– realmente asombrosa. Ante las miradas de todo el mundo católico, que seguían fijas en él, desplegó su secreto, que no era sino el equilibrio entre tradición profunda y modernidad abierta. Trató de estudiar y aplicar una pastoral nueva adaptada a las necesidades nuevas y terribles de su diócesis: la inmigración desde las zonas rurales a las fábricas del «milagro italiano»; el desarraigo de esas poblaciones; la degradación moral que difundían los nuevos medios de comunicación; el influjo creciente del comunismo. Creó centros de estudio entre sacerdotes y laicos para

plantear la solución a las dificultades antiguas y nuevas. Quiso conciliar en todo momento la tradición y la modernidad, con todos sus valores. Construyó setenta y dos iglesias en los barrios nuevos y dejó otras dieciséis en obra. Para no perder el contacto con el mundo religioso y exterior invitó a teólogos, prelados, intelectuales a Milán con el fin de hablar con ellos y pedirles actuaciones en público. En 1957 organizó con enorme esfuerzo un gran despliegue de evangelización abierta, la famosa «Misión de Milán». Acababa de sufrir un atentado, contra el que reaccionó serenamente reafirmando la doctrina de la Iglesia contra el comunismo, el socialismo y la ideología marxista en general, con lo que muchos miembros de la Iglesia tradicional se sintieron inclinados hacia él por este fervoroso seguimiento de la doctrina de Pío XII. Pero demostró simultáneamente una sincera sensibilidad por los problemas y los sufrimientos del mundo del trabajo.

Visitó alguna vez a Pío XII pero nunca en audiencia privada; el distanciamiento de los dos antiguos amigos era tan respetuoso como definitivo. En la última enfermedad de Pío XII corrió una leyenda sobre un intento de Montini por visitarle, impedido por la madre Pascualina. No es verdad; ya vimos cómo todo el mundo invadió la cámara del Papa en Castelgandolfo. Montini no acudió.

Había obtenido votos en el cónclave anterior pese a que no era entonces cardenal, los franceses que anunciaban una profecía más que una posibilidad. La oposición del conservador cardenal de Génova, Siri, cortó toda posibilidad; cuando Benny Lai, el gran periodista, preguntó a Siri por las posibilidades de Montini, el genovés le enseñó la piedra rota de su anillo y le explicó que ello se debía al puñetazo que dio sobre la mesa cuando el anterior visitante le preguntaba lo mismo. Pero cuando el cardenal Roncalli fue elegido Papa lo primero que hizo fue anunciar a Montini que le haría cardenal, cosa que cumplió inmediatamente.

Ya sabemos que esta medida era una prueba más de que Roncalli quería dar la vuelta a la actuación de su predecesor. Lo demostró con los nuevos cardenales (Tardini, Döpfner, Suenens, Amleto Cicognani, Koenig, Cushing de Boston). Pese a ello el cardenal Montini no esperaba que el Concilio arreglase todos los problemas de la Iglesia por arte de magia. Se distrajo con la política; cuando su amigo Aldo Moro declaró su intención de realizar en la DC la «apertura a sinistra» para incluir a los socialistas en el gobierno, la Conferencia Episcopal, como sabemos, se opuso (Juan XXIII dejó hacer) y el cardenal Montini se adhirió a la opinión de la Conferencia, aunque dejó la puerta abierta a decisiones futuras diferentes; las aplicaría él mismo como Papa en 1963. Ahora, en 1960, le interesaba insistir por la derecha en su campaña electoral. Hizo, bajo el patrocinio del cardenal Spellman, un detenido viaje a los Estados Unidos, continuado por otro a Brasil. Al año siguiente, después de un viaje a Irlanda, acudía continuamente a Roma para intervenir en la comisión central preparatoria del Concilio, tras la muerte del secretario de Estado, cardenal Tardini. En la Comisión central participó hasta junio de 1962 más de sesenta veces. Algunas intervenciones se conocieron en todas las alturas del Concilio que se preparaba. Habló sobre el comunismo con firmeza pero también recomendó una polémica racional, no injuriosa; Montini había captado perfectamente el viento progresista del preconcilio y obró en consecuencia. Se opuso a definir dogmáticamente la mediación de la Virgen, a la que tenía suma devoción. Se manifestó favorable a la libertad religiosa, que escandalizaba a los tradiciona-

les. También apoyó el uso de la lengua vulgar en la liturgia. Era en marzo de 1962, el año del giro al centro-izquierda del cardenal Montini. Quien pagó los platos rotos fue el general Franco.

La historia se ha contado muchas veces y casi siempre mal. Un amigo de Montini, monseñor Antonio Riberi, había sustituido como Nuncio en Madrid a monseñor Ildebrando Antoniutti, en la primavera de ese año 1962. Antoniutti fue creado cardenal; comprendía bien a la España de Franco, como Montini había demostrado hasta ese momento. Riberi llegaba ya con otra onda; emprendió inmediatamente la campaña política contra Franco para crear una Democracia Cristiana. Castiella, ministro de Asuntos Exteriores y exembajador en Roma, preparaba ya la ley de libertad religiosa en España en el mismo sentido que pretendía Montini, que no lo sabía. Entonces, en los primeros días de octubre, inmediatos a la apertura del Concilio, el arzobispo de Milán, mal informado por la propaganda antifranquista, y por manifestaciones de los estudiantes y obreros comunistas de Milán, envió un telegrama a Franco en el que protestaba por las sentencias de muerte que se estaban dictando con motivo de la represión decretada por el gobierno de España. Montini se había dejado arrastrar por una campaña internacional infundada en la que participaban Madariaga y lord Russell. Castiella replicó con respeto y firmeza al cardenal que había metido la pata; no había entonces nadie en España condenado a muerte por causa alguna, y era verdad. El nuncio Riberi se lo confirmó y el cardenal publicó, noblemente, una rectificación en la que aludía a las represiones, mucho peores, de los regímenes comunistas. Los diarios comunistas y antifranquistas de Italia pusieron el grito en el infierno por la rectificación del cardenal Montini quien salvó así su honorabilidad en este episodio, pero mantuvo un tanto, gracias a la propaganda comunista, su aureola antifranquista para el futuro[429].

El famoso telegrama quedó, de momento, olvidado, Había empezado el primer período de sesiones del Concilio donde el cardenal Montini, como vimos, consiguió una actuación brillante e incrementó sus altas relaciones y sus posibilidades pontificias a medida que se filtraban las noticias sobre la salud decreciente de Juan XXIII. Inmediatamente antes del Concilio y del desventurado telegrama español Montini había realizado con éxito envidiable (y envidiado) otro gran viaje por Africa negra, que le aseguró la benevolencia de los obispos de la zona.

ME LLAMARÉ PABLO

Como en el caso de Pío XII también se rompió el adagio romano en el Cónclave de 1963; quien entró Papa salió Papa. Montini no adelantó su venida a Roma y para evitar los primeros planos de la información se refugió en Castelgandolfo, en casa de su amigo el cuidador de las villas pontificias. Desde allí anudó los últimos contactos de su campaña electoral, que como sabemos venía de lejos. Apareció el cardenal Spellman para asegurarle los votos de Norteamérica.

[429] Asunto del telegrama de Montini en L. Suárez., op. ct. VII p. 19. Con textos y notas de prensa.

En el inmediato convento capuchino de Frascati recibió el mismo compromiso por parte de los líderes de la Alianza del Rin, a quienes sin duda prometió que de ser elegido continuaría el Concilio. Un personaje siniestro, que luego daría muchos disgustos a la Iglesia y a la Orden de Malta con sus manejos financieros, el masón Umberto Ortolani, era «cavaliere», es decir adjunto político del cardenal Lercaro. uno de los pocos rivales de Montini y reunió a los dos (junto a otros cardenales) en su lujosísima villa de Grottaferrata, donde Lercaro se rindió. Por la tarde del 19 de junio los cardenales entraron en cónclave. Eran el número más elevado de la Historia, ochenta. Los italianos constituían una minoría porcentualmente más reducida que en el cónclave anterior pero nadie pensaba en un cardenal extranjero; muchos creían de verdad que no podía haber en Roma papas extranjeros. Ottaviani, a la desesperada, pensó en oponer a Montini un candidato conservador; Siri y sobre todo Ildebrando Antoniutti. Pero para general sorpresa el cardenal de Génova pidió el voto para Montini con lo que Ottaviani hubo de rendirse. En el segundo día del cónclave y la sexta votación el arzobispo de Milán superó con creces la mayoría requerida. Aceptó con voz firme, comunicó su nuevo nombre –«Me llamaré Pablo»– en honor del Apóstol de las gentes; mantuvo su divisa «In nomine Domini» y sus armas episcopales y familiares, los montecillos y las flores de lis. El propio Ottaviani fue quien, disciplinadamente, anunció a la muchedumbre de la plaza de San Pedro la elección de Pablo VI.

Recuerdo que en España, donde nadie había olvidado el asuntillo del telegrama, el nombramiento cayó como una bomba. «Nos hemos equivocado ya con la predicción de dos Papas seguidos» me dijo un importante obispo, refiriéndose al Gobierno, porque él estaba de acuerdo con la elección. El jesuita José María de Llanos, más cerca ya del comunismo que del fascismo, cayó en una de sus frecuentes nostalgias de origen y publicó un artículo precioso: «Hasta ayer fue Montini, con sus ideas políticas; hoy es el Papa de todos». Lo cierto es que Pablo VI multiplicó los gestos de estima hacia España. Impuso, además, su estilo nuevo sin perder un minuto. Ordenó una modernización completa del apartamento pontificio, sobre el que hizo construir una amplia terraza para pasear sin bajar a los jardines del Vaticano. Decoró su residencia con tonos claros y muebles discretamente modernos; la llenó con su muy subrayada biblioteca. Confirmó al secretario de Estado Amleto Cicognani y al sustituto Dell'Acqua. Recibió a sus rivales Ottaviani y Siri que le guardaron siempre fidelidad y obediencia pese a las discrepancias doctrinales. Habló por radio a todo el mundo desde la capilla Sixtina, un discurso equilibrado entre la tradición y la modernidad, su clave; y se apresuró a anunciar la continuación del Concilio. Designó al cardenal belga Suenens como una especie de legado pontificio en el Concilio para evitar el desorden, a veces caótico. de la primera sesión. Preparó el decreto para jubilar a cardenales y obispos a los setenta y cinco años, pensando sobre todo en el rejuvenecimiento de la Curia. Su discurso en la Coronación fue típico. Por una parte «defenderemos a la Iglesia contra los errores de doctrina y de práctica que la amenazan tanto en el exterior como en el interior» pero indicó que «el mundo moderno trabaja también por la gracia y el espíritu». Eran los dos polos de sus decisiones y de sus indecisiones. en definitiva de su angustia permanente. Unos días antes había fijado la nueva fecha para la segunda sesión del Concilio, el 29 de septiembre de 1963.

Esta vez fueron las Conferencias o agrupaciones episcopales de cada nación quienes se encargaron, en comunicación con la Comisión romana de Coordinación, de reanudar y acelerar, con mucho más orden que antes de la primera sesión, los trabajos de la segunda. Como todo el mundo esperaba, la Alianza del Rin avanzó durante el verano como una bien engrasada división de Panzers teológico-conciliares, pero con hábil diplomacia comunicaba sus progresos a los Padres de todo el mundo, que aceptaron el liderazgo germánico, instalado en la Conferencia de Fulda. Además de la acertada dirección de los cardenales de la Alianza, en ese verano surgió una estrella, que sería desde entonces la del Concilio: nuestro ya conocido teólogo alemán Karl Rahner S.J., consultor del cardenal König pero en realidad inspirador de toda la Alianza fuldense. Ya por entonces, como sabemos, entraba en el segundo año de su relación íntima con la escritora Luise Rinser pero tal veleidad personal no fue objeto de los trabajos de la Alianza del Rin. Junto a Rahner brillaba con luz propia un teólogo de prestigio semejante, menos inclinado a las originalidades y sin amistades peligrosas conocidas, el consultor del cardenal Frings, presidente de la conferencia, llamado Joseph Ratzinger. El gran debate doctrinal de la Iglesia en lo que restaba del siglo XX tendría a los dos genios teológicos como polos de referencia. Pese a que los prelados de Fulda se comportaron noblemente con Roma a donde iban enviando las conclusiones de sus debates, la Curia (y la prensa italiana) reaccionó durante aquel período preparatorio de forma muy hostil y aceptaba sin demasiado análisis acusaciones de que la Conferencia de Fulda estaba desencadenando una ofensiva en toda regla contra la Curia y contra Roma. No era verdad y el cardenal Frings desmintió tales especies en una seria conferencia de prensa; la teoría de la conspiración era una «estupidez injusta».

A fines de agosto la conferencia de Fulda completó su elaboración de los esquemas sobre la Iglesia, la Revelación y la Virgen María. El cardenal Döpfner los llevó a Roma y los entregó en la Comisión coordinadora. Fue recibido por el Papa quien animó por su medio a la Alianza del Rin y la apoyó en el diario oficioso del Vaticano. El Papa agilizó además el reglamento de las comisiones y congregaciones conciliares. Cuatro miembros de la Comisión coordinadora fueron designados Moderadores del Concilio, con autoridad superior al consejo de presidencia. Los Moderadores eran los cardenales Suenens, Döpfner, Lercaro y Agagianian, los tres primeros claramente progresistas, el cuarto contemporizador. La Alianza del Rin dominaría en el Concilio. Además los peritos teólogos podrían asistir a las sesiones de cada comisión y las minorías dispondrían de tiempo para exponer sus desacuerdos. La Alianza del Rin tenía la palabra y la decisión, gracias al importante refuerzo que acababa de otorgarle Pablo VI.

LA SEGUNDA SESIÓN: MAR DE FONDO

Al comenzar la segunda sesión del Concilio todos se conocían a todos; la Alianza del Rin, apoyada por el Papa, impondría su superioridad, su organización y su ley pero iba a encontrarse con una o varias oposiciones temibles. Pablo VI estaba

firmemente a los mandos y trataba de evitar descarrilamientos a través de sus hombres de confianza; Felici, el cardenal Suenens. El único auditor laico presente en el primer período de sesiones –Jean Guitton, el amigo personal del Papa– asistía ahora acompañado por doce seglares, entre ellos el español Joaquín Ruiz Giménez, singular político cuya trayectoria analizaremos en nuestro segundo libro por su obediencia ciega al Vaticano de cada momento histórico; y su colaboración con cualquier situación histórica española. Por lo visto éste es el tipo de seglar cuya colaboración agrada más a la Iglesia del siglo XX. Porque cuando la Iglesia pide la intervención de otros seglares menos conformistas se deja llevar de su irrefrenable tirón clerical y les engaña o les destroza, con la misma técnica de los partidos políticos.

El 29 de septiembre de 1963 Pablo VI abría el segundo período conciliar de sesiones. Habían fracasado los intentos, muy tenaces, de conseguir la venida de numerosos obispos presos, perseguidos o coartados en los países comunistas. Ni uno vino de Corea del Norte, ni de China roja ni de Vietnam del Norte, ni de los satélites bálticos (Chiron); y sólo llegaron algunos de la Europa del Silencio, muy pocos. Acudieron en cambio más representantes de iglesias evangélicas y luego se notaría más la presencia de los orientales. En su alocución de apertura Pablo VI recomendó al Concilio que ahondase en la conciencia de la Iglesia, procurase la unidad de los cristianos y el diálogo con el hombre moderno. Protestó contra las forzadas ausencias de los hermanos a quienes se había prohibido acudir pero con mansedumbre que muchos juzgaron excesiva; y se lamentó de los progresos del ateísmo en la raza humana, pero no mencionó al comunismo que condenara como cardenal. Recalcó que la idea de la colegialidad era muy importante, aunque calló la grave preocupación que le producía esa gran idea; porque iba a enfrentar inevitablemente al Episcopado mundial con la Curia de Roma. Así sucedió en este segundo período, en que el Concilio navegó sobre un intenso mar de fondo.

La colegialidad empezó a debatirse inmediatamente. La colegialidad se refiere a que el conjunto de los obispos del mundo, en cuanto sucesores de los Apóstoles, han de ejercer potestad sobre toda la Iglesia, aunque con el Papa y bajo la autoridad suprema del Papa, incluso según instituciones y formas de gobierno ordinario. Así el Vaticano Segundo, al concretar la colegialidad, completaría el trabajo del Vaticano I que definió la primacía papal. El debate fue largo y encrespado. Los enemigos de la colegialidad –es decir los amigos de la Curia, que se veía amenazada en su poder por un gobierno colegiado de los obispos– insistían en que jamás la Iglesia se había gobernado así y que la Curia no era más que la institucionalización del primado del Papa. En este gran debate se distinguió, en contra de la colegialidad y en contra del poder de las conferencias episcopales, el arzobispo Marcel Lefebvre, antiguo delegado apostólico en el Africa francesa y ahora superior general de la Congregación del Espíritu Santo, prelado de honda virtud personal y representante máximo del integrismo en el Concilio, muy opuesto también a la reforma de la liturgia. Un argumento predilecto de Lefebvre era que el poder de las conferencias episcopales coartaba la soberanía espiritual de cada obispo en su diócesis; argumento que a la larga ha conseguido imponer en la Iglesia la Santa Sede, que ha reducido el poder de las Conferencias episcopales al de un simple órgano de coordinación en cada país.

Se interpuso el debate sobre el esquema acerca de la Virgen María. Madre de la Iglesia. La Alianza del Rin, muy preocupada por las reacciones negativas de los

protestantes, a quienes pretendía aproximarse, insistía en cortar las «exageraciones» de los mariólogos, que reclamaban la definición dogmática de la Mediación y aun la Corredención de la Virgen; para lo cual exigían que la Virgen María, madre de Dios, se tratara en un esquema independiente. El jesuita Rahner hizo cuestión personal de oponerse al esquema independiente; quería incluir el estudio de la Virgen en el esquema sobre la Iglesia. Creo que este fue el momento de gloria del Episcopado español, unido en torno al cardenal de Tarragona, Arriba y Castro, con el que se mostraron de acuerdo muchos otros Padres, sobre todo de Iberoamérica. La tradición mariana de España y sus antiguos reinos de Ultramar (el cardenal de Chile, Silva Henríquez, desertó hacia el Rin con un grupo de obispos de habla española) revivió de pronto en el aula vaticana, con gran altura teológica y una devoción filial desbordante. Varios obispos preguntaron a los alemanes si la doctrina de la Iglesia debería regirse por las opiniones protestantes o por la tradición de la Iglesia. No reclamaban dogmas, sino el tratamiento separado que merecía la madre de Dios. A la rueda de Rahner, los Padres alemanes llenaron el Concilio con citas de autores protestantes contra los «privilegios» de la Virgen. Un obispo de los Siervos de María y el cardenal Spellman se alinearon con los españoles: «la tarea del Concilio es iluminar a la Iglesia más que a los de fuera» dijo el cardenal de Nueva York. Un argumento clave de Rahner aseguraba que el esquema sobre la Virgen sería un obstáculo para los cristianos de Oriente. Los Padres católicos de Oriente, en nombre propio y de los hermanos separados, contestaron a vuelta de correo en una carta al Concilio que su veneración especial por la Virgen, María de Efeso, les inclinaba a otorgarle un esquema especial y separado. Obispos brasileños preguntaron si el ecumenismo consistía en ocultar la verdad.

No sirvió de nada. Desgraciadamente el Papa se mostraba de acuerdo con Rahner y la Alianza del Rin, ya lo había manifestado antes del Concilio. Sin entrar en el fondo del asunto los moderadores propusieron una votación sobre si el esquema de la Virgen debía estudiarse dentro del de la Iglesia, como quería Rahner, o de forma independiente, como pedían los españoles. La Alianza del Rin estuvo a punto de perder su hegemonía; Rahner ganó a la Iglesia de España sólo por diecisiete votos. Cuando su amiga Luise Rinser publique las cartas que Rahner le dirigió en esta época será muy interesante conocer la explicación del jesuita.

La discusión sobre el diaconado, dentro del esquema de la Iglesia, suscitó otra oleada de fondo. Spellman abrió la discusión sobre este grave problema, que se hacía sentir en los países con escasez de sacerdotes. El diaconado era en la Iglesia una Orden mayor inmediata al sacerdocio, no una institución permanente. Muchos obispos de Misiones reclamaban diáconos permanentes y casados. Tras un largo debate, una votación exploratoria se decidió por amplia mayoría a favor de un diaconado permanente, sin pronunciarse sobre el problema del celibato.

La discusión sobre los servidores y miembros de la Iglesia empezó sus debates ante el esquema previo, que consideraba tres grados en ese servicio; la jerarquía (obispos y sacerdotes) los religiosos, llamados al estado de perfección evangélica, y los laicos o seglares. Rahner y la Alianza del Rin se inclinaban a no diferenciar a religiosos y seglares en el tratamiento teológico, porque los protestantes, cuya aprobación seguían buscando, mantenían como una de sus doctrinas básicas el sacerdocio universal y la llamada universal a la perfección. Por supuesto que

Rahner y la Alianza del Rin no comulgaban con la tesis protestante y tenían sobre religiosos y seglares la misma idea que los demás Padres; lo que defendían era el planteamiento formal del esquema en este importante punto. Los obispos de Norteamérica pidieron y obtuvieron que se incorporase al esquema la exigencia de igualdad para todos los cristianos en la Iglesia y en la sociedad, sin distinción de razas. Pero los obispos de Rahner tropezaron inesperadamente con la oposición general de otro fuerte grupo de presión, el que improvisaron los superiores religiosos (apoyados por muchos jesuitas) para exigir un tratamiento especial sobre los religiosos en el esquema de la Iglesia, sin mezclarles con los seglares. Los religiosos movieron todos los resortes, consiguieron numerosas adhesiones, explicaron detenidamente al Papa sus puntos de vista y consiguieron evitar una segunda victoria protestante en el Concilio. En vista de que los adversarios de Rahner se acercaban ya a los setecientos votos, la Comisión Teológica no tuvo más remedio que rechazar la tesis de Rahner y añadir un capítulo especial sobre los religiosos en el esquema de la Iglesia. Era la primera derrota de la Alianza del Rin, vencida por un grupo adversario que había aprendido a utilizar las propias armas de los germánicos; contactos, organización e ideas muy claras y bien fundadas sobre lo que realmente querían.

Entonces, con el mar de fondo cada vez más movido, se replanteó el debate sobre la relación entre la Curia y los Obispos dentro del documento sobre la Iglesia. Como comprende el lector todos estos debates eran contactos y encuentros previos que servirían de orientación a los debates definitivos; de éstos, en la primera sesión no se había aprobado ninguno y sólo al final de la segunda quedaron aprobados dos, los más fáciles y menos conflictivos. El debate de los obispos y la Curia volvía sobre el problema capital de la colegialidad. Pero en el fondo se trataba de una lucha abierta por el poder en la Iglesia; los obispos –agrupados en sus conferencias nacionales o en una gran institución romana por representación electiva entre ellos– y la Curia, que concentraba el poder de la Iglesia en nombre del Papa (pero muchas veces por encima o por debajo del Papa) desde la Edad Media. El cardenal Spellman, antiguo *minutante* de la Secretaría de Estado y otros muchos obispos, entre los que destacaban los italianos, defendían a la Curia y ponían objeciones a la colegialidad. La discusión amenazaba con volverse eterna y los moderadores la zanjaron con una escueta propuesta de cuatro puntos, que luego servirían para orientar, después de la segunda sesión, el texto definitivo. Las preguntas eran: Si la consagración episcopal era el más alto grado del Sacramento del orden; si todo Obispo era miembro del Colegio de Obispos; si el Colegio de Obispos, sucesores del colegio apostólico, poseía, con el Papa y bajo el Papa, pleno y supremo poder sobre la Iglesia; si este poder pertenecía por derecho divino al Colegio de Obispos unidos con su cabeza.

La respuesta separada a las cuatro preguntas fue abrumadoramente afirmativa, aunque la última tuvo 408 votos en contra. El Concilio estaba claramente a favor de la colegialidad, aunque para definirla y concretarla se necesitarían, en venideras sesiones, debates de gran calado. Pablo VI urgía a los Padres, ya en noviembre, a proseguir el avance del segundo período, que era innegable. El 18 de ese mes se abrió el debate sobre ecumenismo, ante la presencia realmente imponente de representantes del protestantismo y las Iglesias cismáticas, que fueron recibidos en

términos de gran cordialidad por el Papa. El arzobispo de Zaragoza, don Casimiro Morcillo, expresó un juicio general positivo sobre el esquema, no así el cardenal de Tarragona, monseñor Arriba y Castro, que manifestó sus temores de que el pueblo con poca instrucción pudiera confundirse si se llegaba a extender ese diálogo. Al autor de este libro le parece muy bien teóricamente el diálogo con los hermanos separados; pero no tiene más remedio que sentirse aterrado cuando el diálogo, tal como se plantea por ejemplo entre los pueblos de Iberoamérica, consigue muchas conversiones del catolicismo al protestantismo, cosa que no parece preocupar en absoluto a los ecumenistas, sólo igualados a veces en fanatismo por los ecologistas profesionales. No se votó nada en estos debates preparatorios; que debieron esperar a la sesión siguiente.

El padre Wiltgen, autor de la mejor historia del Concilio Vaticano II, a la que algunos despechados intentan rebajar a simple crónica, omite toda referencia al inicuo pacto de Metz (cosa explicable, porque la verdad se supo muchos años después de que publicara su admirable libro) pero omite también, y eso ya me gusta menos, porque lo sabía perfectamente, la propuesta que a fines de noviembre de 1963, es decir a fines de la segunda sesión, cuando todavía quedaban dos años de Concilio, hicieron formalmente dos obispos de Brasil, monseñores Monça Sigaud y de Castro Mayer, cuyas firmas iban seguidas por más de doscientas de padres conciliares pertenecientes a cuarenta y seis naciones, para que en el orden de la sesión siguiente se inscribiera el debate sobre el socialismo y el comunismo. Elevaron la propuesta al Secretario de Estado con el encargo de que la entregase al Papa. La propuesta era legal y reglamentaria; resultaba impensable que no se tramitase[430]. El documento siguió su curso; los firmantes no sabían nada sobre el pacto de Metz o más probablemente sabían demasiado. Decidieron esperar la respuesta, decididos a no conformarse con una negativa que sería ilegal y anticonciliar.

A mediados de noviembre el cardenal Lercaro, en nombre de los moderadores, pidió autorización al Concilio para que él y sus tres colegas pudieran abreviar en forma de tesis la presentación de los problemas, como habían hecho con el de la colegialidad, para avanzar más rápidamente. Se encontró con un rechazo general y con la práctica prohibición de utilizar ese mismo método (que en el uso parlamentario se llama «guillotina») pero no por ello se desanimó la Alianza del Rin, a la que pertenecía Lercaro, sino que decidió presentarse casi abiertamente como lo que ya era, una Alianza Mundial por el número y calidad de las adhesiones permanentes que iba recibiendo. La Alianza procedía arteramente; muchas veces sugería a sus asociados, padres individuales o Conferencias episcopales completas, que presentaran propuestas al Papa y a los moderadores realmente inspiradas por la Alianza, aunque aparentemente espontáneas. Así funcionó el Concilio hasta el final; no digo que fuera ilegal, ni bueno ni malo, simplemente que fue así. El Papa, en apoyo de la Alianza Mundial, es decir de la mayoría del Concilio, decidió reforzarla todavía más cuando advirtió que ya contaba con la adhesión de sesenta y cinco conferencias episcopales, y elevó el número de miembros en cada comisión. Las elecciones correspondientes fueron virtualmente copadas por la Alianza, sin que los nuevos miembros reservados al arbitrio del Papa perturbaran la acrecenta-

[430] Yves Chiron, *Paul VI*, op. cit. p. 210s.

da mayoría en las Comisiones. Sería muy difícil que se repitieran las escasas derrotas sufridas por la Alianza en el segundo período de sesiones.

El Papa no quería que este segundo período se fuera de vacío y pidió que se pusieran a votación definitiva los dos grandes temas que ya estaban maduros. Los dos fueron aprobados el 4 de noviembre de 1963. En primer lugar el esquema, degradado a simple decreto (seguramente por lo malo que era) sobre los medios de comunicación social: prensa, radio, televisión, cine y teatro. No me explico por qué no se mencionaba el complejo mundo editorial, que era un medio seguramente de mayor importancia que todos los demás pero nadie se acordó de él. El Decreto[431] es un compendio de obviedades y vacuidades. Resulta que los medios de comunicación social son muy importantes; que pueden hacer mucho bien y mucho mal; que la Iglesia los puede usar y poseer; que se debe fomentar la libertad de información pero urgir a los poderes públicos a que eviten los graves daños a la moral pública. Este párrafo provocó una tremenda reacción en medios del catolicismo norteamericano cuando vieron que en realidad fomentaba la censura; y convencieron a algunos padres conciliares, cuando el decreto estaba medio aprobado, de que lanzaran una campaña para retirarlo. Uno de los peritos imprimió un panfleto para recomendar la retirada y osó repartirlo entre los Padres cuando entraban a la votación en San Pedro. Se topó con el secretario del Concilio, Felici, que era muy fuerte y tras un breve forcejeo se lo arrebató. La dirección del Concilio emitió un duro comunicado prohibiendo tales prácticas burdas «para la formación de corrientes de opinión en el Concilio» pero ni entonces ni nunca dijo una palabra sobre la Alianza del Rin. El Decreto se aprobó; recomendaba la existencia de una prensa y unos medios católicos y animaba a que los católicos participasen en los medios de la Iglesia. Una vez aprobado el Decreto nadie se ha vuelto a acordar de él; unos años después yo sí me acordaba cuando el secretario de la Conferencia Episcopal española, monseñor Fernando Sebastián Aguilar, echaba a un grupo de periodistas firmemente católicos de la prensa y la radio de la Iglesia porque se lo pedía un gobernante esperpéntico y ateo; y los sustituyó por un periodista que se declaraba «agnóstico» en presencia del Nuncio y otros que defendían al aborto en la red de emisoras de la Iglesia. Creo que el mencionado obispo, hoy arzobispo, pasa todavía en España por «conciliar».

El esquema sobre liturgia fue siempre del agrado de la Alianza del Rin y se votó el mismo día 4 de noviembre de 1963. El obispo relator lamentó que, en aras de la concordia, hubo que suprimir aspectos importantes como el uso de la lengua vernácula en el breviario y muchas ocasiones para la concelebración. El esquema –la primera Constitución del Concilio, *Sacrosanctum Concilium*[432]– era mucho más serio e importante y sólo tuvo cuatro votos en contra y uno nulo. Consiguió una renovación espléndida en la Iglesia; el pueblo lo aceptó con sorprendente rapidez y lo asimiló con gran naturalidad. Como explicó el relator, el culto divino se transformó en un acto comunitario; el pueblo entendía cuanto decía el sacerdote; la Sagrada Escritura fue mucho mejor conocida; las costumbres rituales pudieron incorporarse a la liturgia en las Misiones. Por supuesto que hubo y sigue habiendo abusos en detrimento de la unidad de la Iglesia, algunos sacerdotes se inventan una

[431] Texto en *Vaticano II, Documentos*, p. cit. p. 563.
[432] Texto en *Documentos*, op. cit., p. 134 s.

misa que poco tiene que ver con la reformada por el Concilio. Pero son excepciones mínimas. Pablo VI, en una de sus clásicas indecisiones, retrasó la puesta en marcha de la reforma y a veces la coartó, con lo que se creó no poca confusión. Pero la fuerza del Concilio se impuso y la Iglesia empezó a entrar, tras las traducciones y adaptaciones necesarias, en un camino nuevo. Creo que me he referido ya a las Misas mexicanas a que he asistido este mismo año en Los Angeles y en Cuernavaca. No hubieran sido imaginables sin el Concilio Vaticano Segundo.

El mismo día 4 de diciembre se registraron otras dos noticias importantes. Pablo VI anunció en pleno Concilio su inminente viaje a Tierra Santa. Y el democristiano de izquierdas Aldo Moro, amigo de Pablo VI, consagraba la «apertura a sinistra» al asumir la presidencia de un gobierno con ministros socialistas. La alta política es así; Pablo VI autorizaba como Papa lo que el año anterior había prohibido como cardenal. Pero lo realmente importante es que el segundo período conciliar de sesiones, pese a todo su mar de fondo, vitalizaba las esperanzas de Juan XXIII renovadas de forma universalmente reconocida.

EL VIAJE A TIERRA SANTA Y LA ENCÍCLICA COMPLEMENTARIA

El 4 de enero de 1964, como acababa de anunciar en la clausura de la segunda sesión conciliar, el Papa Pablo VI salió en avión para Tierra Santa. La región sagrada para las tres grandes religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo con sus diversas obediencias y mahometismo no estaba dividida como ahora, cuando prácticamente todo el territorio que conserva las huellas de Cristo pertenece a la soberanía de Israel. Esto no fue así hasta la Guerra de los Seis Días en 1967. Tres años antes, cuando llegaba el Papa (que no tenía relaciones ni con Israel ni con Jordania) el Estado de Israel, fundado en 1948, consistía en una estrecha franja costera, la llanura de Sharon –dominada por las ametralladoras árabes– desde unos kilómetros al sur de la capital, Tel Aviv y el puerto de Jaffa, hasta Galilea y Haifa al Norte, con la orilla oriental del lago de Tiberíades –los altos del Golan– en manos de Siria. Un corredor unía esta franja con la ciudad nueva de Jerusalén, pero todos los Santos Lugares de Jerusalén, Judea y Samaría estaban en manos de los árabes. Reinaba en Jordania el rey Hussein, que se presentaba como descendiente del Profeta. La hostilidad entre judíos y árabes saltaba a la vista, incluidos entre los últimos los numerosos árabes cristianos. El viaje de Pablo VI, decidido por impulso espiritual, se desarrolló con éxito inesperado entre las dos comunidades precisamente porque el objetivo del Papa era puramente espiritual sin alcance político alguno. El Vicario de Cristo acudía, por primera vez en la Historia desde que su predecesor Pedro dejó aquella tierra, al encuentro de las huellas de Cristo y de María[433].

Le habían preparado el viaje su secretario don Pasquale Macchi y su amigo de la secretaría de Estado, Jacques Martin. Como no sabían una palabra de inglés,

[433] Para la situación de Israel en 1964 ver mi libro *El tercer Templo*, Barcelona, Planeta, 1992.

lengua de referencia en Palestina que hasta 1948 estuvo ocupada por el Mandato británico, monseñor dell'Acqua les agregó como secretario especial a un fornido minutante norteamericano de la Secretaría de Estado, el joven sacerdote de Chicago, pero de origen lituano, Paul Marcinckus, que sirvió eficazmente de intérprete. Nada menos que sesenta agentes especiales del Sifar, el servicio secreto italiano, garantizaban la seguridad del Papa pero en los frecuentes apretujones que provocó Pablo VI, contra todo pronóstico, en medio del entusiasmo de judíos y árabes por su visita, fue Marcinckus quien le sirvió de guardaespaldas y a veces le llevó en volandas con tanta decisión como delicadeza. Como además demostró su eficacia típicamente americana en la organización de un viaje complicado, Pablo VI le adscribió de forma permanente a su servicio, dentro del cual revelaría extraordinarias cualidades para otros campos, como el de información y el de finanzas. Personas que conocen la Curia como su casa –porque es su casa– me han insistido varias veces en que Paul Marcinckus, muy afecto a los cardenales de Chicago y Nueva York, era además, desde sus primeros tiempos romanos, agente oculto del FBI. Al menos todo sucedió después como si lo fuera.

Acompañaban oficialmente al Papa su maestro el padre Bevilacqua, perito del Concilio, el cardenal secretario de Estado Amleto Cicognani y los cardenales Tisserant y Testa. En el aeropuerto de Amman Pablo VI fue recibido por el rey Hussein de Jordania y los patriarcas católicos de Oriente que venían también del Concilio. En automóvil cruzó el Papa el puente Allenby entre Jordania y Cisjordania (que estaba entonces bajo soberanía jordana) y se detuvo a la orilla del Jordán y luego la del Mar Muerto, ante Jericó, bajo las breves colinas de Qumrán y con el monte pelado de las Tentaciones al fondo, como cierre de las huertas de Jericó. Iba como transportado por la emoción de Cristo, adivinaba los lugares sin que se lo dijese nadie. Subió entonces por la carretera polvorienta que lleva a la casa de Marta y María en Betania, al otro lado del monte de los Olivos; la casa donde Cristo reposaba siempre antes de entrar o salir de Jerusalén. Junto a la puerta de Damasco, donde Pablo, de quien había tomado el nombre, cayó fulminado por la gracia de Cristo, la muchedumbre rompió todo protocolo y Marcinckus se tuvo que emplear a fondo. Bajó al torrente Cedrón, entró por la puerta del León que se abre a la Vía Dolorosa y recorrió las estaciones rodeado por los cristianos árabes. Subió el breve tramo de escaleras, dentro de la basílica del Santo Sepulcro, y celebró la Misa en el altar que se alza junto al lugar donde santa Elena descubrió la Vera Cruz. En la Delegación Apostólica recibió el homenaje de los patriarcas ortodoxos, luego conversó con los patriarcas católicos en la iglesia de Santa Ana y terminó la tarde arrodillado entre los seis olivos de Getsemaní que presenciaron la agonía de Cristo. Ni siquiera el día de la elección pontificia había sentido una convulsión interior tan intensa.

A primera hora de la mañana del 5 de enero de 1964 recibe el saludo del presidente de Israel, Shazar, en la línea fronteriza de la Ciudad Nueva. Durante veinte años de los que sólo quedaban tres allí chocaban las miradas de odio de judíos y árabes, cuyas tropas vigilaban desde la inmediata muralla de Jerusalén. Pero hasta ese odio absoluto parecía amansarse ante la presencia del Papa, que bajó de nuevo a Tel-Aviv para tomar el camino del Norte hacia Galilea. Dijo la Misa en la imponente iglesia universal de la Anunciación, se ensimismó ante la habitación donde María

recibió el anuncio de Gabriel, uno de esos lugares santos de donde emana por si misma la credibilidad; muy poco después, en la siguiente sesión del Concilio, tendría que derribar las triquiñuelas teológicas de los rahnerianos y reafirmar la fe de la Iglesia en el Jesús de la Historia; me atrevo a suponer que los protestantizantes del Concilio no han estado nunca en Nazaret. Probó el vino de Caná, subió las revueltas del Monte Tabor y le hicieron comer a orillas del lago de Tiberíades esos pescados de San Pedro que llevan la cruz en las escamas pero saben tan insípidos que el gran pescador de hombres no sintió demasiado dejar su anterior oficio. Oró ante la pequeña Roca donde Cristo confirmó el primado de Pedro, donde yo he podido ver ya las huellas de dos Papas de este siglo. Ya de vuelta en Jerusalén defendió noblemente a Pío XII ante el presidente judío contra las acusaciones del impostor Rolf Hochüth que acababa de estrenar *El Vicario*; nadie mejor que él sabía lo que había hecho Pío XII, a su lado, en favor de los judíos durante la guerra mundial. Para reforzar la misma idea el cardenal Tisserant acudió a orar al entonces pequeño recinto en que Israel conmemoraba a sus seis millones de mártires. Ese mismo día se produjo el encuentro, realmente histórico, entre el Obispo de Roma y el Patriarca ecuménico y ortodoxo de Constantinopla, Atenágoras; los dos hicieron todo lo posible y aun algunas cosas imposibles para colocar la primera piedra de la reconciliación. El lunes 6 Pablo VI celebró la Misa en la gruta de Belén y resumió las impresiones de su viaje en una alocución dirigida desde allí a toda la Iglesia cuyo concepto principal fue «el reencuentro con la belleza espiritual» junto al desarrollo de la definición que el propio Cristo dio de sí mismo como «Hijo del Hombre». Saludó de nuevo al patriarca Atenágoras, recibió la visita del obispo anglicano y del Gran Mufti de Jerusalén. Anunció la creación, junto a la ciudad santa, de un Instituto de estudios ecuménicos cuya orientación encomendó a su amigo el teólogo protestante Culmann y que en efecto se abrió en 1972.

Impulsó, ya de regreso en Roma, los caminos del diálogo y predicó con el ejemplo; mientras animaba a las Comisiones del Concilio a preparar la tercera sesión que se abriría en septiembre, dialogó en profundidad con algunos Padres opuestos a las anteriores reticencias del Concilio sobre la Virgen María y con otros que recelaban del concepto de colegialidad, ya discutido pero no clarificado más que en apariencia. No fueron conversaciones formularias; sus efectos se notarían en lo que los liberales extremos y la prensa sensacionalista llamarían «giro a la derecha» de Pablo VI en la tercera sesión conciliar. No había tal; lo que hizo fue demostrar que su profesión de equilibrio entre tendencias adversas y extremas no había sido simplemente una táctica electoral para llegar al Pontificado.

El 6 de agosto de 1964 publicó una importante encíclica, *Ecclesiam suam*, a la que he llamado «complementaria» porque trata de servir como complemento –y orientación– del Concilio. El Papa era un Padre de Concilio, el primero; el Concilio era asunto de todos los católicos; hablar de temas relacionados con el Concilio no era ni coartar ni coaccionar al Concilio sino ejercer una potestad que la ley y la costumbre de la Iglesia conferían al Papa, y el propio Concilio aceptaba. Pablo VI pidió orientaciones para la encíclica a sus amigos franceses Guitton y Maritain. Insiste en que no pretende suplantar al Concilio sino exponer algunas ideas sobre la Iglesia –es la primera de sus encíclicas– en una «sencilla conversación epistolar». La primera idea es que la Iglesia debe ahondar sobre sí misma,

como han hecho tantas veces el Magisterio y los teólogos después de los Concilios de Trento y el primer Vaticano, como han hecho los predecesores del Papa, León XIII, Pío XII, Juan XXIII. Quiere Pablo VI entroncar con la tradición a la hora de recomendar la innovación. Segunda idea: la reforma debe empezar por la profundización interior; el acercamiento al mundo y a la cultura moderna debe evitar todo relativismo, no puede prescindir de la reafirmación de la propia fe. Para compensar los desaires a la Virgen –esto no lo dice el Papa sino que lo piensa– que se han podido advertir en algunos sectores y momentos del Concilio reafirma, con el recuerdo de su viaje a Tierra Santa, la aproximación a María, Madre de Dios. Y entonces entra en la tercera y principal idea de la encíclica, que es el diálogo. La Iglesia de hoy quiere huir del anatema, de la lucha de Cruzada y del dominio teocrático. La Iglesia quiere diálogo con el mundo real, al que describe Pablo VI, con visión de Dante, en tres círculos. Al huir del relativismo, del irenismo, del sincretismo, no pude sacrificar la verdad de la Iglesia para que los demás la comprendan mejor. Más aún, como está profundamente preocupado, aunque no lo dice, con el pacto preconciliar que excluye el debate sobre el comunismo ateo, aprovecha la encíclica para volver a rechazar al comunismo, expresamente, en nombre de una Iglesia que es más víctima que juez. Ya lo había condenado como cardenal de Milán; ahora lo hace como Papa, porque, aunque no lo dice, no se ha atrevido en el Concilio a revocar el pacto con el Kremlin. Recuerda a la Iglesia del Silencio para concluir que el diálogo con el mundo comunista es virtualmente imposible. Pero se esfuerza en detectar en ese mundo algunos valores humanos dentro de su error y su desvarío: la tendencia a la utopía, la búsqueda de un Absoluto que los comunistas ponen donde no puede estar, el intento de redención social que, en sus manos, no libera al hombre sino que lo esclaviza más.

En el segundo círculo el diálogo es más factible y se debe recomendar. Cita en primer lugar a los judíos, que adoran a nuestro mismo Dios. Elogia también los valores monoteístas del islamismo y a los seguidores de las «grandes religiones afroasiáticas» a las que no cita por su nombre. Entra después en el tercer círculo, el de las religiones cristianas separadas, entre las cuales y la Iglesia católica hay un camino de aproximación que él ha reafirmado e iniciado por su encuentro en Jerusalén con el patriarca Atenágoras. La Iglesia Católica no puede transigir en lo esencial pero puede comprender y ser comprendida; puede obrar conjuntamente con los hermanos separados, cooperar con ellos. El primado de Pedro es herencia de Cristo que a todos afecta, no algo cuya desaparición puede facilitar la unidad. Termina la encíclica reclamando el diálogo interior en la propia Iglesia.

A la luz de nuestros reflejos del Concilio, los que hemos comunicado y los que faltan, ésta es una encíclica claramente complementaria y orientadora. Las fuerzas tradicionales de la Iglesia habían influido intensamente en el Papa, que se liberaba de sus compromisos, quizá excesivos, con la Alianza del Rin y las fuerzas progresistas. Era una nueva búsqueda del equilibro, un nuevo giro cuyas muestras iban a observarse muy claramente en el tercer período de sesiones que iba a comenzar[434].

La mención al diálogo con el comunismo se iba a concretar en una espinosa decisión de Pablo VI; la apertura de relaciones con los regímenes comunistas. la

[434] Texto de la encíclica en F. Guerrero (ed.) op. cit, I p. 239s.

Ostpolitik del Vaticano, encargada a un hábil y tenaz subsecretario de la Secretaría de Estado, monseñor Agostino Casaroli. En realidad esa arriesgada política la había iniciado ya Juan XXIII con el pacto de Metz, que Pablo VI había creído necesario respetar. Pero este grave asunto corresponderá a nuestro segundo libro.

LA TERCERA SESIÓN: CHRISTUS VINCIT

La Alianza del Rin, convencida ya de que era Alianza Mundial como la llama Wiltgen, estaba tan segura de su dominio absoluto para el resto del Concilio después de sus victorias en la segunda sesión que uno de sus portavoces consiguió algo inaudito durante el período interconciliar: que la Comisión coordinadora, dominada, como todas, por la Alianza, retuviese para discusión profunda los esquemas que más le interesaban y degradase a los otros siete a simples y cortos conjuntos de proposiciones que podrían evacuarse en pocas fechas. Esto ya era un claro abuso de poder y con la experiencia del éxito obtenido por los religiosos al denotar a la Alianza en el tratamiento de su esquema, se formaron para la tercera sesión y durante ella seis o siete grupos de oposición organizada –que además consiguieron un cierto grado de coordinación entre ellos– cuyos miembros irían comprobando un cambio de actitud del Papa que ya no favorecía tanto a la prepotencia de la Alianza; lo cual se combinó además con que algunos Padres relevantes de la propia Alianza, como el cardenal Suenens, se desligaron de ella en alguna ocasión señalada. Otros Padres, de tanta importancia como el cardenal Heenan, arzobispo de Westminster, (que formó también un activo grupo de acción) expresó en alguna ocasión la indignación de muchos Padres cuando lanzó un rapapolvo a las «minucias teóricas» por las que los teólogos de la Alianza habían conducido al Concilio. En fin el propio Papa tuvo que intervenir en varias ocasiones gravísimas contra imposiciones teológicas de la Alianza que fueron descartadas con universal aplauso. Todo esto son apreciaciones del autor, que ni siquiera el maestro Wiltgen formula tan descarnadamente, pero llevo tantos años leyendo entre líneas en los asuntos de la Iglesia, sus métodos y su historia auténtica, que con el debido respeto creo que responden a la realidad, gracias a Dios. Porque si los rahnerianos siguen su ordeno y mando en el resto del Concilio, medio Concilio hubiera terminado apuntándose a las tesis del arzobispo Lefebvre. Insisto también en que estas apreciaciones se refieren a métodos, modas y tendencias conciliares; no –salvo en las ocasiones en que el Papa intervino con total firmeza– a cuestiones fundamentales en las que todos los Padres, que compartían la misma fe, coincidían necesariamente. En el Vaticano II hubo algún asomo de bronca y alguna amenaza de plante, pero la sangre no llegó nunca al río como había sucedido en el Vaticano I, cuando docenas de Padres abandonaron el aula conciliar en desacuerdo con alguna cuestión o método; ni mucho menos como había ocurrido en Concilios anteriores que terminaron en cisma. Recuérdese lo que dijo el gran teólogo jesuita del Concilio de Trento, Diego Laínez: «Temo a la plebe, aunque sea de obispos». En el Vaticano II, a veces por milagro, no hubo plebe. Y para empezar la propuesta de «guilloti-

na» que la Alianza del Rin impuso a la Comisión coordinadora y ésta aprobó. resulta que a lo largo del Concilio se acató pero no se cumplió. El padre Ratzinger. perito de la Alianza, aunque mucho menos audaz que su amigo Rahner, reconoció durante una cena privada que la nueva oposición les estaba causando muchos quebraderos de cabeza. La frase se corrió por todo el Concilio y los nuevos grupos de oposición redoblaron su contraofensiva.

Una de las cuestiones fundamentales contra la que se estrelló la Alianza del Rin fue el problema teológico de la Virgen María. La Alianza, para congraciarse con los protestantes, había conseguido, como sabemos, que el esquema sobre la Virgen se redujera a un simple capítulo dentro del de la Iglesia, que se debatía de nuevo al comenzar la tercera sesión. El problema se planteaba sobre la inclusión de los títulos de «Mediadora» y «Madre de la Iglesia» que la Alianza del Rin deseaba omitir, porque ninguno de los dos estaba respaldado por suficiente fundamentación teológica. En cambio el cardenal Wyszynski, en nombre de los obispos de Polonia, evocó la reciente encíclica del Papa, *Ecclesiam suam*, para respaldar la inclusión del término «Madre de la Iglesia» en el capítulo.

Los Padres mariólogos, entre los que destacaban por su convicción y devoción los de Italia y España, entraron en el debate decididos a no sufrir una nueva derrota. El obispo de Ciudad Real, monseñor Hervás, reclamó que el título «Madre de la Iglesia», incluido antes en el capítulo y borrado por la Comisión, fuera restaurado y denunció que el texto que ahora se presentaba había sido manipulado por la Comisión. El cardenal moderador Suenens se apartó de la Alianza del Rin y denunció también que el texto, en su versión actual, minimizaba peligrosamente la importancia de la Madre de Dios. Su comportamiento estaba de acuerdo con su nación belga, que había sido frontera mariana (y española) de la Cristiandad moderna contra el protestantismo. El obispo portugués de Faro se adhirió a los mariólogos. Entonces ochenta obispos de España con algunos adheridos hablaron por la voz del cardenal de Tarragona, Arriba y de Castro, y reprendieron a la Comisión Teológica por manipular indebidamente el texto anterior. Expuso con sólido fundamento doctrinal la necesidad de incluir el título de «Madre de la Iglesia», como habían hecho grandes portavoces de la Tradición desde San Ireneo hasta Juan XXIII. Hablaban los obispos de todo el mundo en favor de María, Madre de la Iglesia. Otro arzobispo polaco abrumaba a la Alianza del Rin con atinadas citas del propio Lutero en favor y en honor de María Virgen. Fue su último servicio al Concilio; murió a los cuatro días de un ataque al corazón. Dos jefes de fila de la Alianza del Rin, en nombre de sus coaligados de todo el mundo, contraatacaron con gran respeto para la Virgen pero con insistencia en que no se mencionaran los dos títulos de Madre de la Iglesia ni de mediadora. Monseñor Castán Lacoma, de Guadalajara, defendió los títulos de María en nombre de los ochenta españoles y sus amigos. Se llegó a la votación, que arrojó 1559 votos en contra de los títulos de María, pero la oposición había aprendido bien el método más eficaz para convertir en victorias las aparentes derrotas y entregó a la urna 521 votos «afirmativos juxta modum», un porcentaje que exigía revisar las enmiendas con posibilidad de reincorporarlas. La Alianza tuvo que explicar que en cierta manera los dos títulos quedaban incluidos en el capítulo, no en el título pero sí en los artículos del texto. Y era verdad, hasta el punto que el profesor Cullmann, observador

protestante en el Concilio, manifestó que la permanencia de estos títulos en el texto del capítulo reforzaba, contra la opinión protestante, las posiciones mariológicas. La oposición de los obispos españoles y sus aliados había conseguido que el «simple capítulo» acabase siendo bastante más largo que el esquema original. Pero no sería la última victoria de los defensores de la Virgen.

Cuando paradójicamente ya estaba resuelta en España la vidriosa cuestión de la libertad religiosa, volvía a empantanarse en el Concilio. Los más ardorosos defensores de la libertad religiosa plena eran los obispos de los Estados Unidos, que no pararían hasta conseguirla. No lo habían logrado en la segunda sesión; en el fondo el argumento de los conservadores consistía en afirmar que la Iglesia era la única verdadera y por tanto no cabía libertad plena para el error, sino a lo sumo cierta tolerancia. Dos cardenales españoles, Quiroga y Bueno Monreal, se oponían a una libertad religiosa plena que Franco ya había aceptado en principio, gracias a Castiella y Fraga, sus ministros aperturistas. El problema quedó sobre la mesa del Concilio para la sesión cuarta. Entró entonces en liza una cuestión delicadísima; el cambio de la Iglesia respecto a los judíos, a los que muchos cristianos seguían considerando un pueblo deicida, con tremendas frases evangélicas de la Pasión de Cristo aparentemente en su favor. El cardenal ecuménico y jesuita, Agustín Bea, estaba decidido a replantear el problema y quitar los estigmas antijudíos como los que hasta poco antes pervivían en la liturgia de la Semana Santa, donde se había orado durante siglos «por los pérfidos judíos». Veinte siglos de hostilidad entre las dos religiones habían cristalizado en una incomprensión mutua, que el viaje del Papa a Jerusalén había empezado a derretir. En el fondo era muy hermoso ver cómo lo que más interesaba a los judíos era que los cristianos no les consideraran a ellos, los judíos de ahora, como responsables de la muerte de Cristo; con toda la razón del mundo, decía el cardenal Bea, porque de la muerte de Cristo fuimos responsables todos los hombres, ni siquiera todos los judíos de la época en que murió Cristo, sino solamente los que exigieron y provocaron su condena. No era un problema político entre sionismo y antisionismo sino un problema histórico, religioso y de caridad cristiana. Dignatarios judíos se dirigieron de forma correcta y emocionada al Concilio en busca de la paz. Los Padres procedentes de los países árabes no querían ni oír hablar de la reconciliación con los judíos; una nueva fuente de odio se había abierto entre Israel y los árabes desde 1947, como he tenido ocasión de comprobar muchas veces al recorrer las tierras árabes de Palestina. El viaje del Papa fue utilísimo para que el documento sobre judíos y otras religiones terminase bien. Además Pablo VI creó en 1964 un secretariado para las religiones no cristianas, de acuerdo con el diálogo proclamado en su reciente encíclica, como sabemos. El cardenal de Sevilla, Bueno Monreal, contribuyó a la concordia conciliar al sugerir, y así se aceptó, que se mantuviese el texto favorable a los judíos pero que el título del documento no se refiriera expresamente a ellos sino a las religiones no cristianas. El texto final siguió bien hasta el término de la tercera sesión y fue aprobado por enorme mayoría en la cuarta, el 28 de octubre de 1965. Aparecería en forma de declaración[435] «sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» y lleva por título «Nostra aetate» Obtuvo 2.221 votos afirmativos, 88

[435] Texto en *Vaticano II*... op. cit. p. 610s.

negativos y 3 nulos. Expone los aspectos positivos del hinduismo y del budismo. la Iglesia «nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo». La Iglesia «mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso». Enumera el resto de las coincidencias con el Islam, como la veneración de Cristo y de María por los musulmanes. Entra en la religión judía, en unos párrafos que causaron una enorme sensación mundial. Reconoce el vínculo entre «el pueblo del Nuevo Testamento y la raza de Abraham». Denomina a los cristianos, como hizo San Pablo, hijos de Abraham en la fe. Proclama como propia la revelación del Antiguo Testamento. Cree que Cristo «reconcilió por su cruz a judíos y gentiles». Cristo, María y los apóstoles nacieron del pueblo judio. El patrimonio común de cristianos y judíos es inmenso. Y se llega a la cuestión clave:

Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las sagradas Escrituras. ...

Además la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos.

Veinte siglos de odio desaparecían en esta declaración. Desaparecían en la mente de la Iglesia y de muchos judíos clarividentes. Permanecían los rescoldos; veinte siglos no se borran con un perdón y un abrazo. Pero el paso dado por la Iglesia era realmente trascendental.

Quedaron satisfechos los obispos de Estados Unidos al reprobarse, en el mismo documento, «cualquier discriminación por motivos de raza o color, condición o religión». El diálogo exigido por Pablo VI en su reciente encíclica poseía ya su Carta Magna.

El esquema sobre la Revelación divina ya había provocado problemas graves en las dos primeras sesiones y volvería a encrespar la tercera. Aquí se planteaba una batalla teológica formal entre la Alianza del Rin, deseosa de no incomodar a los protestantes, y los Padres tradicionales que exigían vigorosamente a la Iglesia que fijase por sí misma sus propios horizontes de creencia. Conocemos que una de las características del protestantismo es la exclusividad; Sola fides –la fe sin obras– Sola Scriptura –la Escritura como única fuente de la fe– Solus Mediator –la Virgen no se podía asociar a la mediación de Cristo. Pero la Iglesia –como definió el Concilio de Trento– no podía excluir para la salvación las obras junto a la fe: la Virgen podía ser mediadora en plena subordinación a Cristo, y el Concilio la llamó, como vimos, mediadora; y ahora se planteaba de nuevo la controversia sobre si además de la Revelación había que considerar, como siempre había hecho la Iglesia, a la Tradición de los Padres, los Concilios y el pueblo cristiano. una Tradición interpretada y propuesta por el Magisterio, como fuente de fe en la Revelación. El asunto no era una «minucia teológica» como sugería el cardenal

Heenan –que no se fiaba un pelo de los teólogos– sino una decisión vital para la Iglesia católica. Pío IX y Pío XII habían definido los dogmas de la Inmaculada y la Asunción apoyándose en la tradición multisecular del pueblo cristiano interpretada por los Padres y el Magisterio. Ahora el debate de las fuentes de la Revelación se replanteaba entre la Escritura y la Tradición. Personalmente no comprendo el exclusivismo de los protestantes en favor de la Sola Scriptura, sobre todo si para ellos la Escritura la interpreta cada lector de la Biblia como le da la gana, pero naturalmente eso no se dijo en el Concilio.

En la segunda sesión llegó un esquema sobre la Revelación preparado por el padre Rahner, no faltaba más, con la ayuda de otros teólogos como el padre Ratzinger y pretendía ser un compromiso, pero seguía dictado por la obsesión de no irritar a los protestantes. La Alianza del Rin lo hizo suyo y pensaba presentarlo al final de la segunda sesión pero tras las victorias obtenidas por la Alianza en ese período sus directores decidieron «mejorar», es decir acomodar mas aún el esquema a sus puntos de vista y presentarlo en la sesión tercera. Así lo hicieron el 30 de septiembre de 1964, poco después de la apertura del tercer período. El portavoz que presentó el texto rahneriano, que contaba con el pleno respaldo de la Alianza, afirmó que en la nueva versión se habían incluido párrafos nuevos sobre la importancia de la Tradición. Algunos Padres no quedaron nada convencidos y uno de ellos suscitó un problema importantísimo que a su juicio no quedaba claro en el esquema; la plena historicidad de los evangelios. Para los teólogos de la Alianza del Rin esto era mentarles la bicha; alguno se inclinaba demasiado a la separación del protestantismo moderno entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia. Insisto en que no se trataba de minucias sino de cuestiones capitales para la fe. En la última congregación general de la tercera sesión la Comisión Teológica entregó al Concilio una nueva revisión del esquema, cuyo debate definitivo quedaría para la cuarta y última sesión. Por lo pronto la Alianza del Rin cosechaba una derrota grave; su esquema «perfecto» quedaba sobre la mesa.

Los grupos de oposición tradicional, sobre todo el llamado Grupo Internacional de Padres, que ejercía profunda influencia en el Papa, se movieron intensamente contra la Alianza del Rin durante el último período interconciliar. Imito a Wiltgen en seguir desde ahora los grandes temas hasta su solución final para no marear al lector. La Alianza del Rin forzó la votación del esquema al principio de la sesión cuarta, 20-22 de septiembre de 1965 pero la Comisión Teológica, dominada por la Alianza, hizo trampa y en contra del reglamento no ofreció el preceptivo informe antes de que se llegase a las urnas, que por cierto funcionaban mucho mejor desde que se instaló el sistema electrónico de voto. Los votos «placet iuxta modum», es decir afirmativos con reparos, que la oposición utilizaba ya regularmente para forzar nuevos debates, subieron muchísimo, hasta 1.498. Estos votos cualificados se referían a los puntos candentes del esquema; las relaciones entre Escritura y Tradición, la imposibilidad de error en las Escrituras y la historicidad de los Evangelios.

Pablo VI, Vicario de Cristo, decidió intervenir para clarificar estos puntos candentes que afectaban de forma directa al concepto de la Iglesia sobre Cristo. Demostró que estaba más cerca de la oposición que de la Alianza al enviar a la Comisión Teológica un texto en que San Agustín, tan cerca cronológicamente de

Cristo, afirmaba que muchas enseñanzas de los Apóstoles no han llegado al pueblo cristiano de forma escrita (es decir en la Escritura); era un endoso claro a la Tradición como fuente de fe. Preocupaba también al Papa que el texto de la Comisión afirmase que los evangelistas habían narrado la vida de Jesús «con verdad y sinceridad» lo cual admitía una interpretación peligrosa, muy grata a los protestantes; que los evangelistas no mentían pero podían contar hechos inexistentes que ellos creían verdaderos. El problema era la historicidad de los hechos, no la sinceridad con que estaban expresados. La Alianza del Rin, que controlaba la Comisión Teológica, decidió no cambiar nada. La oposición se lanzó en tromba contra las ambigüedades del texto y urgió al Papa para que emprendiese una acción directa y urgente.

Pablo VI ya lo venía haciendo. Poseía una profunda formación teológica personal sobre estos problemas y la ahondó y amplió todavía más con estudio propio y ayuda de sus consejeros teológicos más solventes. Habló con uno de los moderadores (casi estoy seguro que fue el cardenal Suenens) e hizo que el Secretario de Estado enviase al presidente de la Comisión Teológica, cardenal Ottaviani una carta con las opiniones del Papa sobre los asuntos candentes, y lo que es más grave, una reconvención a la Comisión por su forma de tratar tan gravísimos asuntos. El Papa exigía que se incluyera en el texto la tesis de que no toda la doctrina católica se conocía por la sola Escritura –como querían los protestantes– sin ayuda de la tradición y el Magisterio. La sombra del Concilio de Trento –y su luz– cubrieron al Vaticano II. El Papa zanjaba las ambigüedades sobre la inerrancia de las Escrituras al declarar, para su inclusión en el texto, que los libros sagrados enseñan como firme, fiel y sin error aquella verdad que Dios quiso poner en ellos para nuestra salvación. Y por último reafirmaba que la Iglesia enseña sin equívocos que los Evangelios son plenamente históricos y que Jesucristo realmente hizo y dijo lo que en ellos se escribe. El Cristo de la fe, por tanto, sin nieblas protestantes, es el Cristo de la Historia. Añadía el Papa que sin estas inclusiones expresas no aprobaría ni promulgaría el texto sobre la Revelación.

El presidente de la Comisión teológica, cardenal Ottaviani, estaba deseando que el Papa se pronunciara con tanta claridad y estoy seguro de que habló varias veces con él sobre el asunto. Era la única forma de que se pudieran superar los obstáculos y ambigüedades de la Alianza del Rin, que fue derrotada en toda la línea en otro de sus intentos filoprotestantes. Los textos del Papa fueron incluidos, por supuesto, en la Constitución Dogmática Dei Verbum, sobre la divina revelación, que en presencia del Papa fue aprobada por el Concilio el 18 de noviembre de 1965 por 2344 votos contra 6. La Alianza del Rin, por tanto, se había sometido al dictamen del Vicario de Cristo. Por eso he titulado este importante epígrafe «Christus vincit».

Como nota Wiltgen el Concilio se vio amenizado con varias presencias especiales. Primero los bares que se instalaron discretamente al alcance de los Padres, donde se trabaron, por ejemplo, intensas relaciones ecuménicas y se solventaron no pocos convenios de apoyo mutuo entre los grupos de oposición que, como se ve, en las sesiones tercera y cuarta del concilio neutralizaron la anterior prepotencia de la Alianza del Rin y demostraron, dígase con todo respeto, la compatibilidad del Espíritu Santo para iluminar los inevitables recovecos del politiqueo humano. A mediados de

septiembre de 1964 el Papa sorprendió a los Padres con la bienvenida a las mujeres del Concilio: diecisiete en total, entre monjas de alto coturno, dirigentes de movimientos apostólicos, señoras casadas (hubo hasta un matrimonio de auditores). Alguien había provocado la equivocación del Papa; cuando los Padres buscaban a las señoras con la natural curiosidad, no aparecieron porque la invitación no se había cursado aún. Luego llegaron y se interesaron mucho en los trabajos del Concilio pero actuaron poco más que como floreros; ni sabían latín ni las traducciones simultáneas funcionaron nunca correctamente. El número total de auditores laicos se elevó a cuarenta y los pobres, perdidos en aquel mar de roquetes y hopalandas, hicieron lo posible por ayudar en los asuntos de su competencia. Los españoles, además del proteico profesor Ruiz-Giménez, contaron con la presencia del auditor catalán señor Sugranyes de Franch. Tambien ocurrieron cosas curiosas y divertidas en el protocolo; los Patriarcas católicos exigían ir por delante de los cardenales para no causar extrañeza entre sus súbditos orientales cuando aparecían relegados en televisión. Como las autoridades del Concilio no les hicieron caso acudieron al Papa que les atendió y ordenó que les colocaran en sitio de honor, enfrente de los cardenales con lo que se quedaron tan contentos. El esquema sobre el apostolado de los seglares se presentó a la discusión del Concilio en octubre de 1964, durante la tercera sesión. Un dirigente sindical irlandés fue el único seglar que habló ante el Concilio, por supuesto en inglés. Se suscitaron muchas objeciones porque el proyecto sólo nombraba a la Acción Católica, que en muchos países significaba poco. El esquema, muy enmendado, se votó en la cuarta sesión, en forma de decreto, el 18 de noviembre de 1965. Los ordenadores se estropearon y el resultado sólo se conoció unos días después, con 2.305 votos positivos y sólo dos negativos. Empezaba por las palabras *Apostolicam actuositatem* y se había mejorado mucho en los debates y las enmiendas. Encomendaba a los seglares la renovación cristiana del orden temporal y ofrecía varias orientaciones muy bien intencionadas. Pero la práctica resulta muy difícil. Hay instituciones de apostolado seglar que ya funcionaban mucho antes del Concilio y siguen haciéndolo admirablemente; las Conferencias de San Vicente de Paúl, las Ordenes Terceras dependientes de grandes Ordenes religiosas pero integradas por seglares, las plataformas de acción política y social de los católicos en España y en México (hablo de los casos que conozco). Estas y otras asociaciones de apostolado seglar han actuado con gran eficacia y verdadero sentido católico en la historia reciente de la Iglesia, por ejemplo el espléndido asociacionismo alemán y hoy algunas de las llamadas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) entre las que hay, tanto en las católicas como en las no católicas, mucho desvío y mucha morralla, aunque no faltan excepciones dignísimas. El principal problema es la politización del apostolado seglar, como ha sucedido tristemente en España precisamente después del Concilio; no me refiero a la legítima acción de las plataformas plurales de acción política sino a la degradación de algunas asociaciones católicas. Junto a este problema hay otro de gravedad similar; el tirón clerical de la Iglesia que anima a los católicos a participar en sus obras, por ejemplo en sus medios de comunicación y luego los utiliza como meapilas acríticos o como elementos de cambio político con las autoridades ajenas. En el texto conciliar no veo concreciones sobre casos semejantes, que de ninguna manera son excepcionales.

La extensión e importancia que el Concilio iba dando a estas cuestiones, contra la metodología despectiva de la Alianza del Rin, que había pretendido reducirlas a

simples colecciones de puntos concretos, suponía un fracaso tras otro de la antaño prepotente Alianza germánica, que encima se veía arrinconada en los que ella consideraba grandes debates teólogicos como el de la Revelación. La Alianza del Rin pretendía despachar con un par de debates el importantísimo problema de las Misiones, tal vez porque su teólogo en jefe, Karl Rahner, hacía inútiles las Misiones con su extraña teoría de los cristianos anónimos, como en su momento vimos. Pero los Obispos procedentes de las tierras de Misión suscitaron innumerables adhesiones en el Concilio y el esquema propuesto, superficial y abreviado, fue devuelto a la comisión para ulterior estudio después de una derrota frontal de la Alianza, 1.661 Padres contra 311, el mayor descalabro de la Alianza del Rin en todo el Concilio. Alguien había informado mal al Papa sobre la fuerza de la oposición contra este esquema porque había aparecido ante el Concilio para hablar con optimismo sobre el esquema luego rechazado, aunque sin ánimo alguno de imponerlo. Encontró menos dificultades el debate sobre las Iglesias católicas de Oriente, sobre todo cuando el Papa logró para los patriarcas el sitio de honor que reclamaban. El Decreto en que se resaltaba la importancia de esas iglesias, con sus ritos, para el enriquecimiento de la Iglesia católica se aprobó en la tercera sesión, el 20 de noviembre de 1964.

Volvía al Concilio el problema quizás más discutido durante las cuatro sesiones, y el que mayor expectación había suscitado en todo el mundo; el problema del *aggiornamento*, como había llamado el Papa Juan a las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno. Juan XXIII casi había trazado el núcleo del esquema antes del Concilio pero el problema resultaba complejísimo porque obligaba a la Iglesia a pronunciarse sobre todas las grandes cuestiones del complejísimo mundo actual. El debate conciliar sobre un texto elaborado casi exclusivamente por la Alianza del Rin empezó ya dentro de la tercera sesión, tras muchas remodelaciones entre bastidores, a fines de septiembre de 1964. Numerosos Padres habían solicitado intervenir y tanto los moderadores como la Alianza preferían retrasar el debate hasta la cuarta sesión. El cardenal Heenan de Westminster dedicó un buen repaso a los teólogos (en general) y descalificó a la Comisión por el tratamiento superficial que daba en el esquema a problemas sociales importantísimos que requerían un estudio mucho mas prolongado. Con más suavidad pero no menor energía se pronunció contra el esquema el ya arzobispo de Madrid, don Casimiro Morcillo, que se extrañaba de no ver por parte alguna en el esquema los problemas del trabajo, la invasión de sexualidad y de ateísmo, la pobreza y el hambre que sufría gran parte de la humanidad. Aun así el esquema fue mayoritariamente aprobado como texto para el debate, que debería retrasarse, sin embargo hasta la cuarta sesión del Concilio.

Conocían los Padres, por la documentación conciliar, el creciente problema de las vocaciones al clero, que habían descendido en las últimas décadas mientras aumentaban las obtenidas por las órdenes y congregaciones religiosas. (Después del Concilio éstas iban a experimentar también una disminución terrible). Una parte importante de padres conciliares pretendían, por tanto, conseguir un control mayor de las órdenes religiosas, que amenazaban, si continuaba esa tendencia, con dominar a todo el conjunto de la Iglesia. La Alianza del Rin hizo suya la idea y trabajaba para lograr la adaptación de las órdenes religiosas a los nuevos tiempos y

convenció a la Comisión Coordinadora para que el previsto esquema sobre los Religiosos sufriese una especie de degradación y redujese mucho su extensión y su alcance. Todo esto había sucedido durante la segunda sesión, y el nuevo texto debería ser preparado bajo la dirección del nuevo Presidente de la comisión de Religiosos, cardenal Ildebrando Antoniutti.

A poco de iniciarse los trabajos del tercer período de sesiones la Unión Romana de Superiores Generales, que constituía un poderoso grupo de oposición a la Alianza del Rin, y contaba cien miembros con gran influencia en muchos Padres del Concilio, empezó a diseñar su estrategia para oponerse al esquema que quería imponer la Alianza germánica. Los cardenales moderadores Döpfner y Suenens defendieron la retirada del esquema inicial, con argumentos que la Unión de Religiosos consideraba muy desfavorables e infundados; el esquema tampoco gustaba a los religiosos pero preferían mantenerlo para enmendarlo después a fondo mediante el sistema de votos positivos iuxta modum. La votación, por tanto, no se planteó sobre el fondo del asunto sino de poder a poder, sobre la retención del esquema (que pretendían provisionalmente los religiosos) o su retirada completa para sustituirle con otro, según deseaba la Alianza del Rin y los dos moderadores, que expresaron su seguridad en la victoria. Los religiosos temían que se les impusiera en el nuevo esquema de la Alianza una exagerada uniformidad; luchaban por sobrevivir según su vocación específica. Pero la Alianza parecía segura de vencer.

No fue así y el 12 de noviembre vencieron los religiosos por 1.155 votos contra 882 de la Alianza y los moderadores. Cuando, una vez admitido el esquema se votaron inmediatamente las proposiciones que contenía, la táctica de la Unión de Religiosos se adaptó al nuevo objetivo: derrotar una por una las proposiciones del esquema mediante un número superior de aprobaciones iuxta modum que permitirían debatir e introducir las enmiendas que los religiosos deseaban. Nuevamente obtuvieron el triunfo; las aprobaciones cualificadas fueron en todas las proposiciones del esquema superiores a las aprobaciones simples. Desde entonces se trabajó activamente en la incorporación de las numerosas enmiendas y el Decreto *Perfectae caritatis*, sobre la renovación de la vida religiosa, fue aprobado en la cuarta sesión del Concilio, el 11 de octubre de 1965, por 2.126 votos contra 13. Los religiosos habían evitado la marginación y la derrota. Recordaba el decreto que la vida en común para seguir los consejos evangélicos data de los primeros tiempos de la Iglesia. Los Institutos deben ser fieles a su carisma fundacional pero deben también renovarse primero interna y luego externamente para adaptarse a los nuevos tiempos. Deben revisarse las Constituciones de acuerdo con las nuevas necesidades psicológicas, culturales y sociales, especialmente en los países de misión. Los religiosos deben unir la contemplación con el apostolado. Se confirma la vida contemplativa y la vida monástica. Hay una alusión, no muy innovadora, a los institutos seculares, por su reciente fundación a partir de su creación en 1947. Se insiste en el mantenimiento y el cumplimiento de los tres votos de castidad, pobreza y obediencia. El hábito religioso debe modificarse cuando no responda a criterios higiénicos y funcionales. En la formación han de incluirse las «mentalidades y costumbres de la vida actual». A los institutos «que no ofrezcan esperanzas de reflorecimiento» déjeseles morir.

La renovación de los religiosos era imprescindible. Pero las nuevas normas no pudieron impedir la terrible crisis que se abatió tras el Concilio sobre casi todas las

Ordenes y Congregaciones religiosas, que las diezmó, las confundió y a veces las convirtió en imitadoras del mundo, no en luz del mundo. Vamos a estudiar en este libro, detenida y documentadamente, esa crisis en la que era tenida por la más importante Orden de la Iglesia, la Compañia de Jesús.

El esquema sobre la formación de los sacerdotes, que había sufrido también la drástica reducción a simple conjunto de proposiciones al final de la segunda sesión del Concilio, fue rehecho por la Alianza del Rin durante el verano de 1964 en Innsbruck con adiciones que le transformaron en un esquema nuevo, virtualmente aceptado por la Comisión correspondiente y puesto a discusión a mediados de noviembre de 1964, en la tercera sesión. El arzobispo de Milán, que había sucedido al Papa en esa sede tras haber sido un excelente rector del Seminario, elogió al nuevo esquema porque unificaba toda la formación sacerdotal en torno a la idea de Cristo, contra la práctica actual, en que cada sector de formación se realiza de forma dispersa. El cardenal canadiense Léger echaba de menos a Santo Tomás en la formación de los sacerdotes, como había sido siempre. El arzobispo de Estrasburgo criticó que en el esquema se destruía todo lo establecido en el Concilio de Trento sobre los seminarios, aunque no se debían rechazar las novedades necesarias. El arzobispo Garrone, de Toulouse, elogió que en el esquema el programa de estudios para los seminarios fuese trazado por las conferencias episcopales y sometido a la aprobación de la Santa Sede. Pidió que la Congregación romana de Seminarios contase con especialistas de todo el mundo. (El Papa le nombraría prefecto de la Congregación de Seminarios y Universidades al fin del Concilio). El texto recibió muchos votos cualificados y pasó a la cuarta sesión en la que fue aprobado el 28 de octubre de 1965 con sólo tres votos en contra. Se denominó *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, asumió el formato de principios, confirmó la autoridad de las Conferencias episcopales para los programas con posterior aprobación de Roma. Expresó el piadoso deseo de que se fomentaran las vocaciones sacerdotales, con especial encargo a cada obispo; y la experiencia posterior al Concilio demostró que el espíritu y la dedicación de los obispos a su misión espiritual, así como la orientación espiritual de los seminarios serían las mejores garantías del éxito de estas instituciones. Una misma gran diócesis española, regida por un prelado más interesado por la política que por su ministerio apostólico, arruinó la vida de su seminario hasta que el obispo siguiente, auténtico ejemplo de actitud pastoral, restauró ese mismo seminario hasta convertirle en uno de los más nutridos y famosos del mundo. El caso es tan importante que lo explicaré con todo detalle, nombres y apellidos en el segundo libro. Adelantaré ahora sólo que me estoy refiriendo al seminario de Toledo.

Los estudios de los seminarios menores deben hacerse compatibles con la enseñanza media que se sigue en la sociedad. La educación en los seminarios mayores debe dirigirse a la finalidad pastoral. La selección de profesores y educadores debe considerarse como de primordial importancia. Convendrá muchas veces instituir seminarios interdiocesanos cuando una diócesis no tenga suficientes alumnos para el suyo. La clave de la formación ha de ser cristocéntrica. Se deberá considerar el celibato no como un peso sino como un don. Se recomienda la creación de un «noviciado espiritual».

Una de las grandes novedades del decreto es que no se menciona a la doctrina de Santo Tomás (en el estudio de la filosofía) hasta el momento obligatoria. Dice, eso sí, que «el patrimonio filosófico perenne de ser completado con el conocimiento de filósofos modernos». Los alumnos, antes de iniciar los estudios eclesiásticos, deberán poseer los que se requieren para el ingreso en las Universidades en cuanto a cultura humanística y científica. Deben conocer adecuadamente la lengua latina y las demás de la Escritura y la Tradición. La historia de la filosofía debe enseñarse de forma crítica. En los estudios teológicos la Sagrada Escritura ha de constituir el alma de la enseñanza. La teología dogmática debe explicarse según los textos bíblicos, la patrística y la especulación teológica «bajo la guía de Santo Tomás». Deben renovarse las enseñanzas de la moral, el derecho canónico, la historia eclesiástica y la liturgia. Insiste el Concilio en la formación pastoral; y evoca las orientaciones del Concilio de Trento. El decreto sobre Seminarios es excelente y renovador pero el problema auténtico es el que antes he esbozado ante el ejemplo, negativo y positivo, del Seminario de Toledo.

La misma Comisión encargada del decreto anterior preparó, en forma de declaración, el texto sobre la educación cristiana de la juventud. El cardenal Spellman, que había construido un espléndido sistema de educación católica en su diócesis de Nueva York, insistió en el derecho de los padres para elegir el tipo y el lugar de la educación de sus hijos, y reclamó la ayuda pública para quienes carecieran de recursos. El obispo auxiliar de Caracas se lamentó de la ausencia de la Iglesia en la educación pública de muchas partes. La Declaración fue aprobada a fines de octubre de 1965 en la cuarta sesión del Concilio con muchos votos en contra durante las votaciones intermedias; a los Padres no les gustaba mucho y con razón. Abundaban las obviedades, como el derecho universal de todos los hombres a la educación. Otras veces incide en la utopía cuando ruega a los poderes públicos que fomenten la formación moral y el amor a Dios en las escuelas y colegios. Las normas para la educación cristiana son inconcretas y etéreas. Ya entra en su terreno cuando recomienda la catequesis y reconoce la importancia esencial de la escuela, cuya elección compete a los padres. La Iglesia debe atender a la educación cristiana de los alumnos que se educan en escuelas no católicas (el Decreto no dice cómo) y da normas para las escuelas y Universidades católicas. Pide la creación de Facultades eclesiásticas, todo ello con sensatas consideraciones que, he de decirlo una vez más, dependerán del celo de los obispos y sacerdotes. Conozco sacerdotes que desarrollan una labor admirable de pastoral universitaria. En el segundo libro me referiré al caso de un texto de religión en el bachillerato, que contenía doctrinas claramente opuestas a la enseñanza de la Iglesia; reclamé a mi obispo que no hizo el menor caso. Esta Instrucción podría resumirse en cinco líneas. Creo que apenas ha servido para nada y los Padres del Concilio, al expresar su disatisfacción, lo presentían. La espantosa degradación de varias Universidades católicas después del Concilio, que cayeron en manos del marxismo y otros enemigos, demuestra que el recelo de los Padres conciliares ante la insuficiencia del documento era profética.

Los debates conciliares de la tercera sesión marchaban con relativa tranquilidad al acercarse el final del tercer período cuando se desencadenó durante la última semana, y por varios frentes, una tempestad en el aula que mereció a un deses-

perado obispo progresista de Holanda el calificativo de «semana negra» o «trágica» para la del cierre de esa sesión. Historiadores más objetivos como Wiltgen y también la mayoría de los Padres del concilio responden no se debe calificar así a esa semana, que registró un nuevo y feliz intento de equilibrio por la intervención directa del Papa Pablo VI. Pero vayamos a los hechos.

La famosa colegialidad aparecía y desaparecía en el Concilio como el monstruo del lago Ness, cuya presencia había esperado inútilmente el cardenal Montini durante su viaje a Escocia en su «campaña electoral». Recordemos que la colegialidad, que seguía discutiéndose para su inclusión como capítulo 3 en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, se puede interpretar de varias formas. La visión conservadora consistía en que el colegio de los obispos no ejerce la potestad suprema por derecho divino sino humano; ese poder supremo de derecho divino corresponde al Papa solo. La interpretación opuesta, progresista extrema, pensaba que la autoridad suprema de derecho divino sobre la Iglesia estaba en el colegio de los obispos con el Papa, cabeza de todos. El supremo poder del Papa se puede ejercer solamente como cabeza de ese colegio y en su representación. La interpretación media, que seguía el Papa con muchos obispos moderados, tanto progresistas como conservadores, era que el Papa ejercía personalmente el supremo poder en la Iglesia así como el colegio de los obispos en cuanto unido con el Papa. Es decir que el Papa, por derecho divino, poseía el poder supremo y lo ejercía libremente. El poder supremo del colegio episcopal no se podía ejercer libremente sino cuando el Papa convocase al Colegio. El problema tampoco era una sutileza teológica; en cierto sentido revivía las controversias conciliaristas de la Baja Edad Media, cuando algún Concilio o parte de él pretendió que su poder era incluso más alto que el poder del Papa, el cual debía someterse al Concilio.

Pablo VI, como haría después en el grave problema, ya anticipado aquí, de la identidad entre el Cristo de la Fe y el Cristo de la Historia y el de las relaciones complementarias entre la Escritura y la Tradición como fuentes de fe, se traía la lección muy bien aprendida desde mucho antes del Concilio y la profundizó durante el Concilio en vista del encrespamiento que se advertía en los debates sobre la colegialidad, a lo largo de la segunda sesión, como ya sabemos. El arzobispo de Curia monseñor Staffa había estudiado también detenidamente el problema y comunicó al Concilio que el esquema de la Iglesia, tal y como llegaba a la tercera sesión, era tan ambiguo en este punto que de hecho privaba al Papa de su poder supremo y le convertía en una especie de moderador para el colegio episcopal. Al debatirse la cuestión en septiembre de 1964 el artículo sobre la colegialidad, que llevaba el número 22, obtuvo 1.624 votos afirmativos (la Alianza del Rin y sus adheridos) 42 negativos y un numero elevado, 542, de aprobaciones *iuxta modum* que daban derecho a enmienda y presagiaban un debate tremendo. Estos votos intermedios fueron reunidos por el Grupo Internacional de Padres, el más activo de toda la oposición a la Alianza del Rin. Los peritos de la subcomisión de colegialidad creada dentro de la Comisión Teológica (entre los que figuraban los padres Rahner y Ratzinger y el español Salaverri) trabajaron a fondo sobre las enmiendas; a estas alturas la Alianza, escarmentada, ya no pretendía ejercer su anterior prepotencia sino demostrar la flexibilidad suficiente para obtener consensos y no exponerse a nuevos descalabros. El arzobispo Staffa tuvo noticia de que algunas enmien-

das de su grupo (el Internacional de Padres) habían ido al cesto de los papeles y se quejó al Papa en amarga y razonada carta, de la que envió muchas copias al Concilio por el procedimiento de la cadena, de doce en doce. En la carta de Staffa se acusaba a la subcomisión de adoptar en el texto revisado la forma extrema progresista de la colegialidad y de varias violaciones del reglamento. Un influyente grupo de treinta Cardenales y varios superiores generales de grandes Ordenes religiosas escribió casi a la vez al Papa en el mismo sentido. Entonces uno los Padres promotores de la fórmula extrema cometió una grave equivocación; explicó por escrito, reservadamente, cómo iban a interpretarse después del Concilio los párrafos ambiguos y extremos sobre la colegialidad. En Roma no se guarda ningún secreto y menos en el aula conciliar; el malhadado escrito cayó en manos de la oposición y estaba sobre la mesa del Papa en cuestión de horas. Pablo VI se sintió tan engañado que sufrió un gravísimo disgusto y rompió a llorar. Pero no era hombre capaz de ceder a una depresión por fuerte que viniera. Inmediatamente se dispuso a la acción. El remedio resultaba muy difícil; el texto había sido ya aprobado por la mayoría requerida y no cabía suprimirlo a mano airada. Pero era evidentemente un texto ambiguo y el Papa tenía poder y derecho para corregir la ambigüedad exigiendo la inclusión de una Nota Preliminar. Esto es lo que hizo.

El 10 de noviembre de 1964 ordenó al Secretario de Estado que escribiese una carta al cardenal Ottaviani, que estaba sudando tinta china como presidente de una Comisión teológica de neta mayoría progresista y le dijera que la «Suprema Autoridad», como se llamaba al Papa en el Concilio cuando intervenía en él, exigía, para promulgar la Constitución debatida, que el artículo sobre la colegialidad incluyera de forma expresa el consentimiento del Pontífice como elemento esencial de la autoridad colegial. La carta incluía además otras propuestas de cambio que permitirían a la Comisión Teológica la preparación de una Nota Preliminar para despejar todas las ambigüedades. Las enmiendas del Papa coincidían con otras muchas enviadas a la Comisión por numerosos Padres del Concilio aunque la Comisión las había pasado por alto irregularmente. El 16 de noviembre, abiertamente, el secretario general del Concilio advirtió a los Padres que la Nota Preliminar venía directamente de la Suprema Autoridad, y que la Comisión había violado reglas importantes de procedimiento. El Papa no pretendía hacer una definición dogmática sino ser aceptado como Suprema Autoridad en la Iglesia. En consecuencia toda la doctrina del capítulo debía interpretarse según lo indicado en la Nota Preliminar. En honor del Concilio hay que reconocer que su acogida de semejante intervención pontificia, auténtico golpe de timón en la barca de Pedro, fue ejemplar. El esquema, con expresa inclusión de la Nota Preliminar, fue votado el 19 de noviembre de 1964 por 2134 votos favorables contra diez. La victoria del Papa y la ejemplar respuesta del Concilio eran igualmente grandes. Ante hechos de este calibre al autor de este libro se le hace mucho más fácil la fe en el Espíritu Santo. La Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, con nota preliminar incluida, sólo tuvo en contra cinco votos en el escrutinio final del 21 de noviembre de 1964. Esa adición de votos favorables a la mayoría en las votaciones finales tiene una explicación. Muchos de los Padres que habían luchado hasta el fin por sus posiciones rendían su voto al de la mayoría del Concilio como un reconocimiento a la acción del Espíritu sobre el Concilio y en gesto de respeto para el

conjunto de los representantes de la Iglesia. Con ello daban un gran ejemplo de humildad y de unidad. Durante las grandes controversias el Rin desembocaba en el Tíber pero cuando había hablado inequívocamente la mayoría de la Iglesia el Rin. junto con el Tíber, desembocaban en el Mare Nostrum.

La Nota Preliminar y su aprobación fue el primer elemento de la «Semana Trágica» de los ultraprogresistas. El segundo fue un nuevo retraso en la aprobación del esquema sobre libertad religiosa, que casi todos los Padres creían ya a punto. Pero el Grupo Internacional de Padres, ahora vanguardia de la oposición conservadora inteligente, no lo creía así; comunicó que el esquema refundido por la Comisión constituía un texto nuevo, no simplemente reformado. El Consejo de Presidencia aceptó el retraso, y provocó con ello casi una revolución de los Padres norteamericanos que no querían volverse a su país sin la libertad religiosa aprobada. Elevaron entonces un dolorido escrito al Papa, que no obtuvo respuesta. La libertad religiosa quedo nuevamente sobre la mesa hasta la cuarta sesión.

La tercera razón que justificaba para los progresistas el calificativo de «Semana negra» para la final de la sesión tercera fue la decisión del Papa de otorgar un nuevo período para inclusión de enmiendas al decreto sobre la unión de los cristianos. Se habían presentado muchas enmiendas pero muy pocas fueron adoptadas por la Secretaría para la promoción de la unidad entre los cristianos. Entonces los Padres cuyas enmiendas habían sido rechazadas apelaron al Papa de forma razonada. Pablo VI deseaba en tan delicado terreno una votación prácticamente unánime y pidió al cardenal Bea un nuevo examen más detenido de las enmiendas, de las que fueron aceptadas sólo diecinueve, lo que no satisfizo ni a los conservadores ni a los progresistas, por lo que éstos se sintieron nuevamente derrotados. Por eso los votos negativos fueron más que los deseados por el Papa, 64, aunque en la votación final en presencia del Papa, que se celebró el 21 de noviembre de 1964, los votos negativos se redujeron a diez, una vez expresada la protesta de la víspera.

En el decreto «Unitatis redintegratio»[436] se consideraba el restablecimiento de la unidad entre los cristianos como «uno de los propósitos principales de este Concilio». Cristo instituyó una única Iglesia. A lo largo de la Historia se han producido divisiones y escisiones, a veces no sin culpa de la Iglesia romana. Quienes están bautizados y creen en Cristo coinciden en una comunión imperfecta con la Iglesia y pueden participar en la Escritura, la gracia y la fe. Los católicos deben reconocer los bienes de las otras confesiones cristianas. La propia Iglesia católica debe renovarse mediante la conversión interior. En el diálogo ecuménico la Iglesia, los católicos y los teólogos no deben ceder en la verdad esencial. La Iglesia católica admira en las Iglesias orientales separadas su verdadera jerarquía, su verdadero sacerdocio, sus verdaderos sacramentos que hacen posible la comunicación con ellas. Admira su devoción a la Eucaristía y a la Virgen María y admite que puedan tener una disciplina diferente. Con las Iglesias separadas en Occidente la Iglesia católica convivió más tiempo en plena comunión; aunque la separan de ellas importantes diferencias doctrinales. Todas confiesan a Cristo. Todas veneran a la Escritura. Hay problemas en los sacramentos, pero también rasgos y huellas comunes, sobre las que debe iniciarse el diálogo.

[436] Cfr. *Vaticano II... op. cit. p. 531s.*

Este documento sobre ecumenismo cristiano es admirable. Se plantea como una seria posibilidad, no sólo como un teoría aunque por desgracia la separación es real y la aproximación no ha salido aún de lo utópico. A veces el ecumenismo ha desviado a algunos teólogos y ha coaccionado a la Iglesia en aspectos de legítimo desarrollo doctrinal. Pero es un importante logro del Concilio.

En la mañana del 21 de noviembre de 1964 Pablo VI clausuraba la tercera sesión del Concilio en la basílica de San Pedro. Cuando pasó entre las blancas hileras de Padres que le esperaban de pie junto a sus asientos en la nave central los acontecimientos y preocupaciones de la Semana Negra silenciaron el habitual aplauso. Era la Misa de la Virgen, concelebrada por los obispos de los veinte principales santuarios marianos del mundo. Tuvieron después lugar las votaciones finales de la sesión. El esquema de la Iglesia, con el polémico capítulo tercero sobre la colegialidad, revalidó la victoria del Papa convertida en victoria para toda la Iglesia: 2151 votos contra sólo cinco. Ya hemos mencionado las otras dos votaciones, la del Decreto sobre las Iglesias católicas orientales y el de Ecumenismo. La preocupación e incluso la frustración de algunos Padres, ahogada en su obediencia y su lealtad de pastores católicos, se demostró por aplausos prácticamente unánimes.

Entonces tomó la palabra el Papa para cerrar la sesión y hablar de la Virgen. No le bastaban las declaraciones de que María figuraba virtualmente en el esquema de la Iglesia como Madre de la Iglesia y, dentro de otro párrafo, junto con otros títulos devotos, como mediadora. Pablo VI no pretendía sólo declaraciones formales sino plenas, inequívocas. Si el Concilio no había descrito a María, expresa y formalmente, como Madre de la Iglesia, lo haría él. El cardenal primado de Polonia, Wyszynski y los obispos de España, junto con otros muchos Padres, habían aclamado a María, durante la sesión que terminaba, con ese título. El Papa recordaba su Misa en el Calvario, en la basílica de la Anunciación. El Grupo Internacional de Padres había encontrado la fórmula adecuada: «Al final de la tercera sesión debe proclamarse a María como Madre de la Iglesia por el Concilio, es decir por Vuestra Santidad como cabeza juntamente con los Padres como miembros». Nadie había imaginado que iba a producirse en honor de María la primera expresión decisiva de la colegialidad que acababa de aprobarse como el Papa había deseado. Fue una gran sorpresa aunque no debería serlo; el 18 de noviembre último el Papa había prometido al Concilio la proclamación de María como Madre de la Iglesia. En su alocución final el Papa recordaba este deseo de muchos Padres, y añadió:

Así, por la gloria de la Virgen María y para nuestro propio consuelo, proclamamos a la Santísima Virgen María como Madre de la Iglesia, es decir, de todo el Pueblo de Dios, los fieles y los pastores, que la llaman la más amorosa madre– Y deseamos que desde ahora la Virgen sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano por ese título[437].

Siete veces habían interrumpido los Padres al Papa con grandes aplausos durante su discurso. Había prometido la constitución del Sínodo de los Obispos, la remodelación de la Curia romana, el envío de la Rosa de Oro a la Virgen de

[437] Wiltgen., op. cit. p. 241.

Fátima. La ovación final tras la proclamación de María como Madre de la Iglesia fue apoteósica. El Espíritu Santo había cambiado la frustración en desbordamiento de unidad. Algunos teólogos progresistas, como el padre Schillebeeckx, defendieron al Papa contra la prensa que le acusaba de ceder a la presión conservadora. Otro gran teólogo, el perito del Concilio John Courtney Murray S.J. defendió en América los motivos que habían impulsado al Papa a aceptar el retraso de la declaración sobre libertad religiosa, que se aprobaría con toda seguridad en la sesión siguiente. «Así que la Semana Negra –concluye Wiltgen– no fue tan negra después de todo». Había terminado en una inundación de luz.

LA CUARTA SESIÓN Y EL BORRÓN ROJO

Había prisa por terminar la tercera sesión del Concilio para que Pablo VI saliese el 2 de diciembre hacia a la India, donde presidiría el Congreso eucarístico de Bombay. Iba a demostrar en su segundo viaje el mismo sentido ecuménico que en el primero, ahora frente a las muchedumbres de un gran país no cristiano, con sólo cinco millones de católicos. Al llegar saludó a la manera india y junto al vicepresidente de la nación recorrió los veinticuatro kilómetros entre el aeropuerto y la ciudad en medio de las aclamaciones de la mayor multitud que había visto en su vida y que había acudido espontáneamente a saludar al gran sacerdote de Roma. No se le borraría en toda su vida la impresión de este recibimiento, respetuoso y entusiasta, de esos millones de hindúes que le cubrían de flores. Confesó luego a sus íntimos que había sentido la premonición de una futura India cristiana, más sincera aún que el descreído Occidente. En la enorme plaza ovalada de Bombay dirigió los cultos del Congreso eucarístico, con el vigilante Marcinckus siempre a su lado. Citó en sus discursos textos de Tagore y de los Upanishads pero ante una multitud de hindúes pobres se lanzó también abiertamente a la evangelización para transmitirles el mensaje de Cristo. Visitó barriadas y hospitales, acudió al santuario mariano más venerado de la India. Se crecía en los grandes viajes, se olvidaba de su mala salud. Al volver a Roma se sumergió de nuevo en sus grandes preocupaciones sobre el Concilio, las divisiones surgidas entre los Padres que a duras penas había logrado equilibrar, las noticias cada vez más alarmantes sobre crisis de fondo en la Iglesia, crisis que aún no emergía, pero que había podido adivinar en muchas opiniones conciliares. Los Padres conservadores preparaban activamente su estrategia contra los miembros de la Alianza del Rin, muy decaídos por sus últimas derrotas. Se acreditaban ante la Iglesia tradicional grandes líderes como el arzobispo Lefevbre, el decidido monseñor Carli, el arzobispo brasileño de Diamantina, monseñor Sigaud, impulsores del «Grupo Internacional de Padres» y decididos a desencadenar por todos los medios una contraofensiva para impedir la proliferación de lo que consideraban novedades excesivas en los siete importantes esquemas que habían de debatirse en la cuarta sesión, entre los que destacaban, como más polémicos, el de libertad religiosa, el de la Revelación (cuyo desenlace, previa intervención del Papa, ya conocemos) y el de la Iglesia en relación con el mundo

moderno. Hay abundantes testimonios sobre la angustia que oprimió casi continuamente a Pablo VI durante el último período interconciliar. En los peores momentos preveía que un Concilio dividido en cuestiones fundamentales se le podía escapar de las manos, con incalculables consecuencias para la Iglesia. Por medio de su secretario don Macchi pidió ayuda y consejo a sus amigos franceses Jean Guitton y Jacques Maritain, que se había retirado a una comunidad religiosa, los Hermanitos de Jesús, cerca de Toulouse y revisaba también, con responsabilidad y angustia, su propia trayectoria vital con un fuerte impulso interior de reducir su progresismo y frenar el desbocamiento de muchos miembros de la Iglesia que parecían avanzar sin rumbo; estas meditaciones se concretarán en su libro de 1966, que ya conocemos, *Le Paysan de la Garonne* y sin duda influyeron en incrementar la angustia del Papa, que pasó, hasta el final del Concilio, por varias épocas depresivas, algunas tan graves que como consta en los papeles encontrados muchos años después, pedía a Dios la muerte para que otro Papa pudiera encauzar al Concilio y a la Iglesia. Maritain y Guitton, desde Francia y desde Roma, le enviaron varios borradores para mejorar los documentos venideros (los que ya he citado) y como sugerencias para los mensajes que Pablo VI quería preparar con tiempo para el final del Concilio. Estaba decidido a que la cuarta sesión fuese ya la última, y que la clausura se celebrase, como así fue, el 8 de diciembre de 1965. La crisis de la Iglesia se manifestaba cada vez más en las inquietudes, en las creencias fundamentales, en la rebeldía, todavía confusa, de sacerdotes, religiosos e incluso algunos obispos –por la extrema derecha y la extrema izquierda– y se describía en libros como el de Michel de Saint-Pierrre *Los nuevos sacerdotes* que Pablo VI leyó por consejo de Maritain; el autor, como el gran periodista Jean Madiran, se unieron a Maritain en su combate contra los excesos del *progresismo.*

Pero Pablo VI, a quien a veces se le escapaba la angustia incluso en sus discursos públicos, podía sentir, como profundamente humano que era, la preocupación y la depresión pero siempre encontraba, en la oración y en una profundización de su piedad religiosa, la fuerza para mantener el cumplimiento de lo que, cuando hablaba consigo mismo y con sus íntimos, llamaba «su misión». Sus dudas podían llegar a ser abrumadoras pero nunca se convertían en bandazos; una vez tomadas sus decisiones, las seguía hasta el fin, con energía sorprendente. Era el encargado de fijar el rumbo de una barca, la de Pedro; pero era ella, no el timonel, quien oscilaba en la tempestad. Desde el viaje a Bombay al fin del Concilio sus decisiones fueron varias, pero casi siempre se orientaban en dirección conservadora, o como él gustaba decir, «tradicional»; esa Tradición que él conseguiría imponer a las dudas del Concilio, inequívocamente, como fuente de fe. Nunca le falló la fe a Pablo VI. Todos los Papas del siglo XX se han distinguido por su fe. Para su biografía se suele insistir en los aspectos políticos pero todos esos Papas merecen una biografía espiritual. Es más difícil y menos espectacular, pero más auténtico.

El 25 de febrero Pablo VI celebró un consistorio para la creación de nuevos cardenales. Se habían producido vacantes en el Concilio y el Papa viajero pretendía ampliar más la universalidad de la Iglesia. Los nuevos purpurados eran veintitrés, con lo que el Sacro Colegio llegó a los ciento tres miembros, la cifra más alta hasta entonces. Entre ellos el anciano maestro del Papa y perito del Concilio, padre Bevilacqua, el eclesiólogo amigo de Maritain, Journet, el fundador de las

Juventudes Obreras católicas en Bélgica, León José Cardijn, el arzobispo de Argel, Duval, que se había hecho argelino tras la independencia, su amigo y sucesor en Milán, Giovanni Colombo, el francés Jean Villot, arzobispo de Lyon y subsecretario del Concilio, los obispos mártires de la Iglesia del Silencio, ahora refugiados en Roma, Slipyj de Ucrania y Beran de Praga, más tres patriarcas católicos de Oriente. Con las debidas cautelas autorizó la reanudación del trabajo apostólico de los sacerdotes obreros. A fines de abril ofreció un nuevo homenaje a María con la encíclica *Mense Maio* seguida el 3 de septiembre por otra, *Mysterium fidei* en la que reafirmaba la doctrina tradicional sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, que había sido un tema capital en el Concilio de Trento contra las desviaciones protestantes y ahora se convertía de nuevo en problema sobre todo en la Iglesia holandesa, que ya empezaba a dar los primeros signos de su descomposición y su autodemolición. Volvía a estar claro que las reticencias de algunos sectores conciliares sobre los títulos de la Virgen seguían clavadas en el alma de Pablo VI, lo mismo que el inicuo compromiso de su predecesor para no debatir en el Concilio el problema del comunismo. Tras aconsejarse de personas de su total confianza, Pablo VI decidió mantener a todo trance ese compromiso; y suplir la condena conciliar del comunismo mediante condenas pontificias. Ya lo había hecho en la encíclica interconciliar *Ecclesiam suam* y ahora repetía la condena en vísperas de abrir la cuarta sesión, durante un discurso en las catacumbas de Santa Domitila, que comparó con las actuales catacumbas de la Iglesia del silencio. Atacó duramente a los obstáculos que el totalitarismo marxista imponía a la Iglesia en los países donde dominaba; la agencia soviética Tass calificó este discurso como una provocación. Pero una y otra parte, el Vaticano y la URSS, mantuvieron el pacto de Metz, cuyos últimos coletazos caerían sobre las actas del concilio como un borrón rojo.

La cuarta y última sesión del Concilio Vaticano II se abrió el 14 de septiembre de 1965. Por medio de la Secretaría de Estado el Papa había reprendido al Grupo Internacional de Padres y le había ordenado que se disolviese; no quería partidos ni corrientes organizadas dentro de la basílica de San Pedro. La represión era injusta; el Papa conocía la actividad y la organización de la Alianza del Rin y la de otros grupos de oposición; pero temía especialmente a monseñores Lefebvre, Sigaud y Carli y trató de frenarles. El Grupo Internacional acató la orden pero no la cumplió: renunció al nombre pero siguió actuando porque además el reglamento conciliar se lo permitía. Y todo el mundo continuó designándole de la misma forma.

Los debates de la sesión cuarta resultaron menos variopintos porque los cardenales trataban de monopolizar la tribuna, y sólo dejaban el micrófono a los obispos a las horas de menor asistencia. En el discurso de apertura, Pablo VI anunció la creación de un Sínodo de los Obispos, de acuerdo con la colegialidad establecida en la Constitución sobre la Iglesia. No se trataba de una institución permanente sino intermitente y convocada a voluntad del Papa; una asamblea consultiva, que en la práctica sería controlada férreamente por la Curia y solamente ha ofrecido hasta hoy, aunque no siempre, sesiones relativamente inocuas y aburridas. Pero era un avance y tras el anuncio el Papa dio paso al primero de los grandes debates de la última sesión, el de la libertad religiosa. Durante las semanas anteriores Jacques Maritain había estado en Roma para entregar al Papa sus últimas sugerencias sobre un problema tan delicado, que los Padres norteamericanos, bien orientados por su

teólogo el jesuita John Courtney Murray, estaban decididos a solucionar dentro del campo de los derechos humanos, no de la simple «tolerancia hacia el error» como querían los conservadores.

Los días 26 y 27 de octubre los moderadores, por orden del Papa, abrieron las urnas para que el Concilio decidiera si la cuarta versión del esquema, que agradaba a la mayoría, debería tomarse ya como base para la discusión final. El voto afirmativo fue abrumador, 1997 votos contra 224; y aunque se propusieron numerosas enmiendas, los servicios de prensa del Vaticano presentaron hábilmente este resultado, que aún no era definitivo, como una victoria de la libertad, lo cual tampoco era falso; con lo que el Papa pudo viajar con mayor tranquilidad a Nueva York el 4 de octubre para visitar a las Naciones Unidas por invitación de su secretario general U Thant y dirigirse a la Asamblea General en un discurso famoso, que fue recibido con respeto y grandes ovaciones, en coincidencia con la acogida triunfal de la ciudad de Nueva York, donde el Papa fue acompañado por el cardenal Spellman. El Papa elogió a la ONU como único camino para la paz mundial y el establecimiento de los derechos humanos, a los que trató de hacer compatibles con el sentido espiritual de la vida. Pidió a la ONU que admitiera a nuevos países y todo el mundo entendió que se refería a la China comunista. Clamó contra la guerra, saludó personalmente a infinidad de delegados pero las cámaras se concentraron en su breve y cordial encuentro con el perenne ministro soviético de Asuntos Exteriores, Gromyko. Rubricó su éxito en la capital del mundo con una misa multitudinaria en el Yankee Stadium y recibió, cuando volvió a la basílica de San Pedro, una ovación no menos entusiasta.

El 17 de noviembre se distribuyó en el Concilio la sexta versión del esquema sobre libertad religiosa. Pese a la oposición cerrada de los conservadores la votación consiguió ya la mayoría afirmativa de dos tercios requerida para considerarla como definitiva. El padre Murray insistió en convencer a los conservadores de que la libertad religiosa debía aceptarse hoy como un derecho humano, no como una simple actitud tolerante de la Iglesia. El Papa estaba de acuerdo con esa tesis, que por supuesto contradecía de plano a los anatemas del *Syllabus* pero, sin negar lo esencial, coincidía con lo que ahora pensaba lo mejor de la Humanidad. La votación final demostró que el padre Murray y el apoyo del Papa, convenientemente filtrado, habían convencido a muchos Padres aunque aún quedaron setenta obstinados para oponerse al esquema, que fue aprobado por fin el 7 de diciembre de 1965, víspera de la clausura del Concilio, con 2.308 votos favorables, entre una cerrada ovación. Uno de los problemas más enrevesados del Concilio se había resuelto en sentido sanamente renovador.

Junto al gravísimo asunto de las fuentes de la Revelación, que necesitó, como ya sabemos, la decidida y enérgica intervención del Papa y desembocó también en la aprobación de la Constitución dogmática *Dei Verbum* el 28 de noviembre de 1965, con sólo seis votos en contra, el texto más complicado de la sesión cuarta fue, sin duda, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Todos los Padres del Concilio y todos los cristianos de la época habíamos aprendido en el Catecismo, con visión muy pesimista, que el Mundo era «uno de los tres enemigos del hombre» y cuando el catecismo preguntaba qué era el mundo, respondíamos unánimemente: «Los hombres mundanos, malos y perver-

sos». Pablo VI y el Concilio quisieron dar un giro radical, optimista, a ... del mundo, analizar sus elementos positivos, acompasarlos y hacerlos com... con el mensaje y la espiritualidad de la Iglesia. Este propósito era admirable pero exigía un tratamiento enciclopédico, del que resultó un documento muy extenso que necesariamente no podía ser demasiado concreto en sus innumerables enfoques. Creo sin embargo que lo importante en este documento es más su actitud –su cambio radical y positivo de actitud– que su contenido.

Un conjunto de Padres, peritos, asesores y auditores seglares, entre ellos varias señoras, sometieron el esquema, que parecía un cajón de sastre, a una nueva revisión en Ariccia, cerca de Roma, al empezar el año 1965. La preparación del esquema dependía de una comisión conjunta entre la teológica y la del apostolado de los seglares; el texto de Ariccia se revisó de nuevo y fue aprobado en principio por el Papa a fines de Mayo, durante el período interconciliar. El debate conciliar fue muy variado y bastante inconexo, debido a la complejidad del mismo texto. El viaje triunfal del Papa a Nueva York, que ya estaba poniendo en práctica la teoría sobre la relación de la Iglesia y el mundo moderno –en su más alta y universal representación– acrecentó notablemente el prestigio del Papa en el Concilio.

Comisiones y peritos seguían trabajando en el documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy cuando el Concilio, dirigido con gran maestría por el secretario general Pericle Felici, que se superó a sí mismo en la cuarta sesión, introdujo de nuevo el documento sobre las Misiones, durante cuya discusión anterior había sufrido tan resonante derrota, como sabemos, la Alianza del Rin. Para redactar un nuevo esquema se había creado una subcomisión orientada por dos peritos de primera línea; el padre Yves Congar, O.P. y el padre Joseph Ratzinger, dos futuros cardenales de la Iglesia. El propio Papa contribuyó con un comentario personal escrito que fue incorporado al nuevo texto; había experimentado en sus viajes la experiencia personal de la evangelización y deseaba comunicarla sin imponerla. Esta vez la Alianza del Rin había escarmentado y actuó de forma cooperativa y no exclusiva. El decreto sobre las Misiones, *Ad gentes divinitus* fue definitivamente aprobado el 7 de diciembre de 1965, víspera de la clausura del Concilio, por la votación más alta y favorable de todos los documentos. Establecía que la misión de predicar el evangelio a todas las gentes había sido comunicada a la Iglesia por el mismo Cristo. El objetivo de las Misiones es fundar nuevas Iglesias autóctonas. Es necesario que todos los hombres se conviertan a Cristo y se incorporen a la Iglesia. Dios puede conducir a la fe, por vías ignoradas, a los hombres que sin culpa ignoren a la Iglesia pero ésta debe evangelizar a todos los hombres. En el decreto no se alude al diálogo con otras religiones sino a la evangelización. La teoría de los «cristianos anónimos» del padre Rahner, que hacía inútiles a las Misiones católicas quedaba, sin necesidad de aludir a ella, completamente descartada por el Concilio[438].

Le llegaba el turno al debate sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia. Se había presentado ya en la tercera sesión un documento hecho por obispos en que se atribuía al obispo una autoridad omnímoda en su diócesis, que le otorgaba, por ejemplo, el control virtual de los colegios católicos dirigidos por

[438] Texto en *Vaticano II*... p. 483s.

religiosos. Este fue el único punto grave de discrepancia en todo el esquema, que provocó la oposición en tromba de los religiosos y el retraso de la discusión final sobre el esquema de los obispos hasta la cuarta sesión del Concilio. La comisión introdujo entonces un reconocimiento de la autonomía de que gozaban los colegios para su régimen interno, atendió otras objeciones de los religiosos y consiguió sin más problemas que el decreto *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos, quedase aprobado el 28 de octubre de 1965 con sólo dos votos negativos. En el decreto se incorpora el colegio o cuerpo episcopal y se dispone la renovación e internacionalización de la Curia romana. El decreto reclama la supresión de los privilegios que algunos gobernantes aún conservan acerca del nombramiento de los obispos y «humanísimamente» pide a esos gobernantes la renuncia a tales privilegios. El decreto establece la constitución y competencias de las Conferencias episcopales[439].

El Concilio había dejado claro que no tenía la menor intención de tratar del celibato propio de los sacerdotes; consideraba que la doctrina estaba perfectamente establecida en el rito latino de la Iglesia católica (el matrimonio de los sacerdotes se permitía en los ritos católicos orientales) y no había previsto documento alguno sobre el caso. Sin embargo no debe olvidarse el enorme influjo que los medios de comunicación, sobre todo la prensa, ejercieron ante el Concilio; sobre todo la prensa de Italia, que tomó al Concilio como cosa propia y difundía toda clase de informaciones, deformaciones y rumores. Muchos padres leían también la prensa francesa y los Padres de cada nación la prensa de sus países. Pues bien, la prensa de Italia y de Francia dieron por seguro, insistentemente, que el Concilio iba a permitir con ciertas condiciones el matrimonio de los sacerdotes en Occidente; entre otras cosas para paliar el creciente número de deserciones. Era cierto que el celibato nunca fue de derecho divino y no estaba en vigor en los primeros siglos del cristianismo.

De momento fueron las Conferencias episcopales europeas quienes reaccionaron más enérgicamente, con varias declaraciones, sobre la necesidad de mantener íntegramente el celibato. En octubre de 1964 el diario del Vaticano insertó una declaración en el mismo sentido, con inequívocas señales de inspiración papal. En vista de todo ello, y ante la presión de la prensa, la dirección del Concilio decidió tratar el problema del celibato en el decreto sobre los sacerdotes, que tomaba la forma abreviada de conjunto de proposiciones. Algunos obispos de Iberoamérica sugerían la posibilidad de ordenar a hombres casados, por la escasez de clero. Había además precedentes de los tres últimos Papas, incluido el actual, que permitieron la conversión de pastores protestantes casados y su actuación como sacerdotes de forma compatible con el matrimonio. El 11 de octubre de 1965 fue leída ante el Concilio una carta del Papa en la que recomendaba que no se debatiese el problema del celibato porque en todo caso él estaba decidido a no permitir en ningún caso con carácter general el matrimonio de los sacerdotes; los Padres rubricaron la carta con una gran ovación. De acuerdo con los deseos del Papa no se debatió el celibato pero se aceptaron en comisión votos particulares que le matizaban y reforzaban. En el decreto quedaba confirmado plenamente el celibato de los

[439] Texto en *Vaticano II*... p. 307s.

sacerdotes, asumido libremente con su vocación por motivos espirituales y para la mejor dedicación a los demás. El celibato era un don y no una carga. En la sesión del 7 de diciembre de 1965, ante el Papa, el decreto *Presbyterorum ordinis* mereció la masiva aprobación de 2.390 votos frente a sólo cuatro[440].

Una vez descritos estos importantes problemas, volvamos al estudio del último gran texto conciliar que nos falta completar, el que se refiere a la Iglesia en el mundo moderno, que ya hemos presentado de forma general. La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, aprobada al final del Concilio después de prolijos debates y votaciones, recoge por dos veces la idea que hemos elegido para el título y el hilo conductor a veces oculto, a veces expreso, pero siempre presente en este libro; el combate entre la Luz y el Poder de las Tinieblas. En el Pórtico de este libro tiene el lector los textos correspondientes, que dicen mucho en favor de la valentía de los Padres conciliares cuando los incorporaron, con casi completa unanimidad y tomándolos de la Sagrada Escritura, al más «moderno» de los documentos conciliares; como queriendo indicar, según había repetido varias veces el Papa antes de la cuarta sesión, que los intentos de la Iglesia para aproximarse a una sana modernidad no significaban en modo alguno la renuncia a sus propios principios fundamentales ni a su oposición abierta contra las fuerzas del Mal que han operado y seguirán operando en la historia humana. Reconozco que este gesto de valor me ha hecho siempre considerar con simpatía esta difícil y complejísima Constitución Pastoral. Con la excepción lamentable del borrón rojo.

La Iglesia, dice la Constitución pastoral, debe escrutar a fondo «los signos de los tiempos» es decir, «conocer y comprender al mundo en que vivimos». La Iglesia es consciente de que el mundo de hoy «se halla en metamorfosis social y cultural». No por ello el documento prescinde de las referencias espirituales y eclesiales, a las que acude constantemente. Rechaza las escandalosas desigualdades económicas y sociales entre los hombres. Reconoce la gran idea de Maritain, «la justa autonomía de la realidad terrena». La Iglesia espera lograr una Tierra Nueva, una vida eterna tras este mundo, pero no por ello renuncia a mejorar la tierra actual en que vivimos. El progreso humano interesa al reino de Dios. Proclama la dignidad del matrimonio y de la familia y rechaza la poligamia, la epidemia del divorcio, el amor libre y otras deformaciones. Aprueba el amor humano profundo en el matrimonio, que supera por todas partes al mero erotismo. Pero el matrimonio está también ordenado como fin primordial a la procreación y educación de los hijos; a esta solución de equilibrio se había llegado en el Concilio entre quienes defendían la primacía del amor y la de la procreación como fin único y fundamental del matrimonio. Unanimidad total en la reprobación del aborto y el infanticidio; y cierta vaguedad en el problema del control de la natalidad ante el fenómeno, tampoco bien profundizado en el documento, de la superpoblación.

La Constitución pastoral es una Carta Magna de la Cultura en relación con la Iglesia, que acepta de lleno la cultura moderna, reconoce la creciente importancia y progreso de las Ciencias, la compatibilidad completa entre la cultura y la fe. Habla del libro y del arte. Establece después los principios humanos del desarrollo económico y social; vuelve a las desigualdades injustas en la distribución de la riqueza,

[440] Texto en Vaticano II... p. 337.

en la posesión de latifundios mal cultivados con detrimento de los pobres. Pero recalca la necesidad de la propiedad privada.

Reclama el derecho de la Iglesia a opinar sobre la comunidad política, dentro de las líneas que había marcado Juan XXIII. El orden jurídico centrado en la persona debe reconocer los derechos humanos y los derechos políticos; la participación en la vida política y en el gobierno, mediante elección de los gobernantes. Rechaza expresamente «las formas totalitarias y las formas dictatoriales».

La Constitución pastoral se opone a la guerra, sobre todo a la guerra total. No exige la prohibición absoluta de la guerra pero la desea por medio del establecimiento de una autoridad pública universal.

La Constitución *Gaudium et spes* –importantísima, y que hoy conserva toda su vigencia– fue aprobada en la sesión final del Concilio, el 7 de diciembre de 1965, por 2.309 votos, 75 en contra y dos nulos. Con eso cerramos el análisis de los debates y los documentos conciliares. Pero obraríamos contra nuestra conciencia si no habláramos del borrón rojo que tanto dañó a los grandes logros y tanto fomentó, secretamente, las grandes incertidumbres del Concilio Vaticano II.

En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* hay, como acabamos de ver, una condena expresa al totalitarismo y una defensa clara de la democracia. Hay también una referencia a Cristo como el Hombre Nuevo, que era precisamente el término enarbolado entonces por el comunismo y por la URSS para expresar su ideal humano, materialista y ateo, aunque nunca explicaban que se trataba en realidad del Hombre Nuevo definido por George Orwell. Reclamar para Cristo el calificativo de Hombre Nuevo no cayó, sin duda, bien en Moscú; pero lo que preocupaba realmente en Moscú durante todo el Concilio es que la Santa Sede cumpliera el Pacto de Metz concertado en 1962 entre Juan XXIII y Kruschef, por el que el Papa se comprometía a que el Concilio no sólo no condenaría al comunismo sino que el comunismo no se debatiría siquiera en el Concilio.

Pablo VI había condenado al comunismo, expresamente, cuando era arzobispo de Milán. Volvió a condenarlo en la encíclica *Ecclesiam suam*, dada en 1963, durante el primer período interconciliar. Reiteró la condena, acabamos de verlo, en su alocución en las catacumbas de Santa Domitila en vísperas de la cuarta sesión. Creó cardenales, también lo sabemos, a dos Obispos de la Iglesia del Silencio tras acogerlos en Roma. Su posición como Pontífice estaba perfectamente clara. Pero en los documentos del Concilio no figura ni una sola vez la palabra «comunismo» ni se condena expresamente al comunismo. Implícitamente, indirectamente, sí. Pero una gran parte de la Iglesia no se contentaba con eso. Dos años antes de la clausura del Concilio, ya lo sabemos, más de doscientos Padres habían formulado una petición para que se debatiera y condenara al comunismo en el Concilio. Habían entregado reglamentariamente su petición. Cuando iba a terminar la cuarta sesión del Concilio no habían recibido respuesta alguna.

En la Constitución *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia y el mundo moderno, la Iglesia no podía ignorar la presencia y la acción avasalladora del comunismo en el mundo moderno. El comunismo dominaba en medio mundo moderno; el bloque compacto del marxismo-leninismo en la URSS, China y los países satélites de Europa; la acción subversiva del comunismo en muchos países del tercer Mundo, que en varios casos caerían en su órbita; la plaza de armas del comunismo en

Cuba, desde 1949, para la invasión de las Américas. La Santa Sede poseía información abundante sobre todos estos datos. Pero la palabra «comunismo» no había aparecido en documento conciliar alguno a fines de 1965.

La Constitución Pastoral habló del ateísmo. **Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo**. ... Pero además del ateísmo individual la Constitución se refiere al «ateísmo sistemático». **Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esa liberación, porque, al orientar al espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartará al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público.**

La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de reprobar con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana y universal y privan al hombre de su innata grandeza.

Estos párrafos aparecen en el número 21 de la Constitución Pastoral, y al término de esas palabras una nota número 16 remite a varios documentos pontificios de Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. Pero la palabra «comunismo» no aparece en la *Gaudium et spes* tampoco. No aparece, por tanto, en documento conciliar alguno. Pablo VI había cumplido cabalmente, como Juan XXIII, el pacto de Metz. Con ello es responsable, junto a Juan XXIII, de haber arrojado sobre los hermosos documentos conciliares un terrible borrón rojo. Vamos a ver cómo lo hizo. El historiador Wiltgen era el periodista mejor informado de Roma. Se preocupó directísimamente por este problema. Su informe final es perfecto, documentado y sobrecogedor. Voy a seguirle puntualmente[441], aunque no me limitaré a copiarle.

Durante la tercera sesión, en octubre de 1964, entró en debate el tema del ateísmo dentro de la Constitución pastoral. El arzobispo Yu Pin, de Nankin, China, exigió en dos intervenciones, y en nombre de setenta Padres, que se añadiera un capítulo nuevo sobre el comunismo ateo. Recuerdo muy de lejos al cardenal chino; un prelado de gran estatura y voz modulada que podía resonar como un trueno. Venía de su patria, donde había experimentado las bondades del comunismo. Sus dos discursos causaron una gran impresión; por fin la palabra «comunismo» sonaba en la basílica de San Pedro, aunque, como veremos, sin efecto alguno. «El Concilio –afirmaba– no puede acabar sin que hablemos del comunismo, porque es uno de los fenómenos más grandes, más evidentes y más desgraciados de nuestro tiempo». Todo el mundo, insistía, espera nuestra respuesta «especialmente los pueblos que gimen bajo el yugo del comunismo y se ven obligados a sufrir dolores indescriptibles injustamente». Se levantó entonces un cardenal de la Iglesia del Silencio, monseñor Beran, arzobispo de Praga, y sobrecogió al aula conciliar con la lectura de un diario checo en que se afirmaba con jactancia que «el comunismo ha tenido éxito al infiltrarse en todas las Comisiones del Concilio».

[441] Wiltgen, op. cit. p. 272s.

No sé si en todas las Comisiones pero sí, como vamos a ver, en los engranajes más delicados de la Secretaría General del Concilio y en la Comisión conjunta que preparaba la Constitución *Gaudium et spes* y por supuesto en la sala de Prensa, desde que, como había denunciado el cardenal de Varsovia en el famoso documento de 1963 que conocemos, el fundador del movimiento polaco PAX en colaboración con la KGB, Piasecki, fue encargado de la infiltración en el Concilio y de la manipulación de las noticias sobre el Concilio. El lector recuerda ya varios puntos importantes sobre cómo se realizó la infiltración de PAX en el Concilio, según los informes Wyszynski y «Summa» que ahora reconocían hasta los propios diarios del bloque comunista[442]. Ahora Wiltgen, testigo inmediato, nos confirma esos informes con datos realmente estremecedores.

El 14 de septiembre de 1965, cuando se abría la cuarta sesión, a menos de dos meses del final del Concilio, los Padres recibían de la Comisión una revisión de los párrafos sobre el ateísmo contenidos en el esquema de la *Gaudium et spes* que volvía a omitir cualquier referencia al comunismo. Pero conviene decir que centenares de Padres salvaron el honor del Concilio al intentar una y otra vez la condena expresa del comunismo en el documento. Con fecha 29 de septiembre una carta firmada por 25 Padres exigía el tratamiento del problema para evitar que el silencio del Concilio en caso tan grave «se convirtiera en una desaprobación de cuanto los Papas y el Santo Oficio habían dictaminado ya sobre el problema... nuestro silencio sobre el comunismo será tomado por cobardía frente al comunismo». Pero el Concilio callaba y nada respondía. Entonces el arzobispo brasileño Signaud, autor de esa carta, había firmado también la propuesta de moción, redactada por el Grupo Internacional de Padres el 29 de octubre, con cuatrocientas cincuenta firmas. El padre Wiltgen publicó la noticia en el boletín de su agencia informativa y tres de los grandes diarios romanos la reprodujeron en primera página. Pero el Concilio callaba y nada respondía. La Comisión conjunta que reelaboraba el texto distribuyó a los Padres una nueva versión el 13 de noviembre, a menos de un mes del final del Concilio, y tampoco hacía mención alguna del comunismo. La moción de los 450 Padres no tuvo el menor eco en el informe de la Comisión, aunque ya había sido oficialmente entregada en la Secretaría del Concilio. En vista de ello uno de los firmantes, el obispo Carli, envió una carta de protesta al Consejo de Presidencia y a todas las autoridades conciliares denunciando la violación de las normas de la asamblea. El cardenal Tisserant, presidente del Consejo de cardenales que presidía el Concilio, ordenó abrir una investigación. Entonces el Grupo Internacional de Padres reprodujo la misma moción en una nueva forma jurídica, una enmienda al voto cualificado, que fue entregada durante la votación del lunes 15 de noviembre, pero más de quinientos Padres habían pasado alegremente el fin de semana en Florencia, invitados por la ciudad para los actos del centenario de Dante y a la vuelta los promotores de la moción supieron que por lo visto se había perdido, por lo que antes de acabar la votación entregaron la enmienda –idéntica– legalmente y dentro de plazo, es decir en tiempo y forma.

Al terminar la votación el portavoz de la Comisión Conjunta, el jesuita filocomunista Roberto Tucci, que era perito de la Comisión, fue acosado a preguntas por

[442] Ver más arriba, cap. 7, sección 4, págs. 502s, 522s.

los periodistas italianos que exigían información sobre lo que había sucedido con la moción anticomunista de los 450 Padres. El padre Tucci respondió decididamente que no le constaba la presentación de tal moción ni ante la Comisión Conjunta ni ante sus peritos. «No hay intriga alguna –añadió–. Tal vez la moción ha sido detenida en alguna luz roja durante el camino y se ha parado». Era el mayor acto de cinismo jamás proferido en un Concilio ecuménico. A las 24 horas esta noticia aparecía en primera página de los periódicos más importantes gracias a un boletín urgente del padre Wiltgen. Hasta el diario comunista *Unitá* la reprodujo. El mismo 16 de noviembre «Helvetius» informó en *Il Tempo* que un prelado de la Comisión conjunta afirmaba que la moción anticomunista había llegado, pero tarde; se confirmaba la versión del padre Tucci. Pero al día siguiente, 17 de noviembre, el arzobispo Sigaud declaraba a la prensa que él en persona y el arzobispo Lefebvre habían entregado la moción con sus firmas en el Secretariado General del Concilio a mediodía del 9 de octubre, dentro de plazo.

El 18 de noviembre *Il Tempo* proporcionaba una nueva sorpresa. Informaba que la Secretaría General había dado entrada a la moción firmada en el día 9 de octubre, sábado, y lo había comunicado por teléfono a la Comisión conjunta, pero se retuvo en la Secretaría hasta el lunes 11, para convalidar las numerosas firmas. La responsabilidad, por tanto, recaía en la Comisión conjunta y el padre Tucci había mentido al afirmar que el documento había llegado tarde.

Poco a poco se descubría el pastel, el pastel rojo de los comunistas infiltrados en los órganos del Concilio. El cardenal Tisserant había terminado ya su investigación y llevó los resultados ante el Papa. El padre Wiltgen, a través de cuatro fuentes distintas, averiguó que la persona que había retenido la moción sin hacérsela llegar a la Comisión Conjunta había sido el propio secretario de la Comisión, monseñor Achille Glorieux, de Lille, que acumulaba media docena de cargos en el Vaticano, había sido redactor de *L'Osservatore Romano* y desempeñaba también la secretaría de la Comisión para el apostolado de los seglares. El 23 de noviembre el servicio de noticias del padre Wiltgen comunicó en su boletín el papel turbio que había desempeñado monseñor Glorieux y lo entregó personalmente a los periodistas en la sala de Prensa del Vaticano. La noticia se difundió como la pólvora y llegó inmediatamente al Papa. Esa misma tarde a las cinco Pablo VI recibía al Consejo Episcopal Latino Americano (CELAM) en su décimo aniversario y les pidió vigilancia contra el ateísmo marxista, en esos términos. Le describió como una peligrosa fuerza de infiltración en Iberoamérica y afirmó que tal doctrina consideraba la «revolución violenta» como único medio para resolver los problemas económicos y sociales. El 24 de noviembre las primeras páginas de la prensa coincidían en que la «luz roja» denunciada por el padre Tucci para detener la moción anticomunista era el monseñor francés citado y al ver los periódicos el Papa envió una orden a la Comisión Conjunta para que incluyera en el documento sobre la Iglesia y el mundo moderno una nota a pie de página, la que hemos citado con su número 16 después de los párrafos sobre el ateísmo, que se modificaban para quedar como los hemos reproducido en su momento. Alarmado por el tremendo escándalo y por el descrédito del Concilio, el Papa ordenó que la Comisión Conjunta, en su preceptivo informe sobre el texto definitivo, añadiese que los cambios y la nota «se habían introducido para aludir a las condenas contra el comunis-

mo y el marxismo hechas por los Sumos Pontífices». El comunismo apareció al fin en un informe de la Comisión Conjunta; pero siguió sin figurar expresamente en el documento conciliar y sin debatirse en el aula. Al leer el informe de la Comisión ante el Concilio el arzobispo Garrone reconoció la negligencia de la Comisión, ya que «la moción sobre el comunismo había llegado a las oficinas de nuestra comisión en tiempo y forma, pero no había sido examinada porque sin intención de nadie no se había comunicado a los miembros de la Comisión». Había mentido el padre Tucci, había mentido el secretariado de la Comisión y ahora mentía el arzobispo Garrone. Como se suscitaron algunas dudas sobre el número total de firmas que llevaba el malhadado documento, el arzobispo Sigaud acudió al archivo del Concilio para comprobar ese número; pero el jefe del archivo le respondió que el documento original no podía facilitarse todavía y que la cifra de 297 firmas comunicada por el arzobispo Garrone debería considerarse oficial. El archivero y el arzobispo mentían, éste por segunda vez.

La indignación de la prensa anticomunista y de los Padres conciliares superó todo lo imaginable. El 3 de diciembre el Grupo Internacional de Padres envió una carta a ochocientos miembros del Concilio contra el capítulo del esquema que trataba del comunismo y recomendaba el voto negativo al conjunto del esquema. Pero la inclusión de la nota ordenada por Pablo VI redujo los votos negativos a 131 para ese capítulo. Al final la Constitución Pastoral se aprobó con 75 votos negativos. Pero la *Gaudium et Spes* ha pasado a la historia verdadera, y casi nunca contada, del Concilio con su desgraciado borrón rojo. El Pacto de Metz se había cumplido bajo la responsabilidad de una Comisión conciliar, de unos funcionarios tramposos e infiltrados y sobre todo, por la reprobable e insuficiente decisión del Papa Pablo VI. Lamento profundamente cumplir con mi deber de decir la verdad.

El 7 de diciembre de 1965 todo estaba consumado. El Papa presidió la sesión final de trabajo, con los resultados que ya conocemos. Todos los esquemas habían llegado a su final. El Papa se había despedido ya de los observadores de las demás confesiones cristianas en una emotiva ceremonia ecuménica. Observadores y Padres recibieron sencillos regalos y diplomas de despedida y gratitud. Se publicó en el diario del Vaticano el anhelado decreto para la reorganización de la Curia: la noticia bomba consistía en que la Congregación del Santo Oficio cambiaba de nombre, se llamaría Congregación para la Doctrina de la Fe y suprimía el aborrecido Indice de Libros Prohibidos. Pero el cardenal Alfredo Ottaviani seguía al frente del dicasterio. La gran ceremonia pública de clausura se celebró en la Plaza de San Pedro en la mañana del 8 de diciembre de 1965. El Papa leyó el primer mensaje de los varios que cerraban el Concilio. Ahora los grandes personajes del Concilio, dotados de fama mundial por la prensa mundial, rodeaban al Papa. Los cuatro moderadores, sobre todo el cardenal Suenens, recibieron, como el secretario general del Concilio, Pericle Felici, el reconocimiento general por su trabajo. Dos grandes teólogos habían saltado a la fama, el jesuita Rahner y su discípulo el padre Joseph Ratzinger. Para muchos habían actuado al servicio de la Alianza del Rin y del Concilio con perfecta armonía pero Ratzinger, muy poco después, reveló las discrepancias que habían surgido entre los dos, y manifestó su temor de que en el futuro se harían aún mayores. El cardenal Ottaviani había cumplido con la misión que de él se esperaba, actuar como perro de presa y guardián de la fe, aunque natu-

ralmente la Comisión Teológica que presidía le quitó casi siempre la razón. Había sufrido una humillación espantosa en su primera intervención con el campanillazo del cardenal Alfrink, pero al final recibió un aplauso clamoroso cuando pronunció un discurso sobre la futura República Universal de la humanidad, la gran utopía que Pablo VI había insinuado también ante las Naciones Unidas y se incluyó como un sueño en la *Gaudium et Spes*. Todo el mundo reconocía también la sobresaliente actuación del cardenal de Colonia, Frings, entre los líderes del Concilio.

El arzobispo Felici leyó el decreto papal de clausura. Se levantó el Papa, con alegría y preocupación. Había declarado, ante la gravedad de las crisis mundiales, que al menos la Iglesia no estaba en crisis. Pero ya durante los años del Concilio esa crisis empezaba a demostrar que sí existía; y que la Iglesia estaba minada. La doble infiltración del comunismo ateo y de la Modernidad secularizadora se estaban abatiendo ya, con terrible oleaje, contra la basílica de Pedro, contra la nave de Pedro, cuando al clausurarse el Concilio sonaban todas las campanas de San Pedro, seguidas por todas las de Roma. Nadie podía imaginar entonces el papel futuro del padre Ratzinger, los efectos de la enseñanza del padre Rahner entre los miembros jóvenes de su Orden, el hundimiento de muchos Institutos religiosos, la deserción del más importante de todos ellos, la Compañía de Jesús. El Papa había advertido a los obispos del CELAM sobre la amenaza de esa falsa liberación marxista de la que hablaba proféticamente, aun sin citar al marxismo, la *Gaudium et Spes*, junto a su doble cita de las Puertas del Infierno. Nadie podía imaginar que otros dos futuros Papas, Juan Pablo I y Juan Pablo II, el véneto y el polaco, habían pasado silenciosamente por el aula conciliar. Nadie sospechaba que el arzobispo Lefebvre, uno de los prelados más fieles a la Iglesia y a la Tradición, moriría cismático y excomulgado por un futuro Papa que le admiraba y había intentado todo por evitar un final tan trágico. Nade pronosticaba –le hubieran tildado de retrógrado– que la Revolución violenta y comunista de la que había advertido Pablo VI a los obispos de América iba muy pronto a saltar sobre América desde la plataforma del comunismo en Cuba. En buena parte por culpa del borrón rojo con que se manchaba hasta el corazón de la Iglesia el último documento del Concilio Vaticano II.

LAS INTERPRETACIONES POLÉMICAS DEL CONCILIO

He procurado presentar, en los anteriores epígrafes de esta sección, la auténtica historia del Concilio y el auténtico contenido del Concilio. He omitido bastantes datos que en su momento aparecerán dentro del segundo libro, por ejemplo la actuación de los Padres españoles en el aula conciliar, de la que sólo he dado algunas muestras. Pero como era de esperar las orientaciones «tradicional» y «progresista» que se advirtieron desde el principio hasta el final del Concilio y se fueron acercando, sin embargo, gracias a una ancha franja moderada de Padres y gracias también a la acertada dirección del Concilio y a la supervisión e intervención de Pablo VI, como puede advertirse en las amplísimas mayorías finales de todas las

Constituciones, textos y declaraciones, se agudizaron después del Concilio por obra, en gran parte, de personas que no habían asistido a él, hasta que, más por el influjo de acontecimientos exteriores y posteriores que por emanación del propio Concilio, convirtieron al Concilio en signo de contradicción. Esta transformación de la imagen del Concilio se debe, sobre todo, al empecinamiento de la extrema izquierda mal llamada *progresista*, porque, como demuestra su habitual adicción al marxismo y al liberacionismo, es realmente regresiva, aunque muy ruidosa. Aún así la antítesis de las interpretaciones se concreta en dos revistas famosas, *Concilium* –monopolizada relativamente pronto por los *progresistas*– y *Communio*, órgano de participantes y observadores mucho más objetivos, entre ellos algunos asistentes progresistas al Concilio; si bien alguna edición de esta revista me parece poco de fiar, como la española, que ha caído en manos algo equívocas, lo que no ha sucedido con la edición iberoamericana. Por otra parte la extrema izquierda clerical ha publicado obras colectivas de interpretación del Concilio que por su unilateralidad inciden en el ridículo, como por ejemplo *El Vaticano II, veinte años después*[443]. Salvo algún artículo relativamente serio cualquier parecido con el Concilio descrito en este libro y el Vaticano II me parece pura coincidencia; pero ese libro colectivo me parece históricamente muy interesante para comprobar la utilización falseada y retorcida del Concilio –la degradación del Concilio– con finalidades político-religiosas que proliferaron en la época postconciliar.

La interpretación realista, histórica, espiritual y práctica del Concilio a la que me atengo es la que expresó el obispo Karol Wojtyla, partícipe en el Concilio y luego Papa Juan Pablo II, en su admirable libro de 1972, cuando le faltaban seis para el Pontificado, cuyo título es *La renovación en sus fuentes; sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*[444]. Wojtyla mantiene la posición optimista y esperanzada que tanto floreció en el Concilio por parte de la gran mayoría de Padres que bajo distintos enfoques veían en el Concilio un foco de renovación espiritual porque ¿qué otra renovación puede emprender la Iglesia que no sea la espiritual? Wojtyla interpreta el diálogo como comunicación de la propia fe (p.25). El Concilio trabaja por el progreso del Reino de Dios en la tierra pero el futuro definitivo del hombre no se queda en la tierra. Me parece mucho más coherente atender a la interpretación del Concilio según sus grandes protagonistas que dejarnos engatusar por quienes pretenden, desde la izquierda postconciliar, inventarse una visión sesgada del Concilio con fines enteramente ajenos al Concilio. De esto hablaremos a fondo en el segundo libro, *La Hoz y la Cruz*, porque uno de los autores de la izquierda clerical en el libro colectivo citado llega a situar en el Concilio la clave para la Teología de la liberación, nada menos. También veremos cómo el Papa Pablo VI, que había logrado, con una dedicación y una firmeza absoluta, la síntesis de las corrientes conciliares en la unidad fundamental del Concilio, se lamentará y más de una vez años después de que *el humo del infierno* había entrado en la Iglesia a través de las grietas del Concilio; es una de las confesiones más amargas en la vida del Papa Montini, en un admirable y doloroso ejercicio de objetividad.

El 24 de noviembre de 1985 en la Segunda Asamblea General del Sínodo de los Obispos, Juan Pablo II inauguraba las sesiones que iban a dedicarse a la inter-

[443] ed. por Casiano Floristan y J.J. Tamayo, Madrid, Eda. Cristiandad, 1963.
[444] Madrid, BAC, 1972.

pretación y aplicación del Vaticano II con veinte años de perspectiva. Frente a la desviación de la izquierda clerical el Sínodo, nacido del Concilio, ofrecía al pueblo cristiano de la generación siguiente la interpretación auténtica del Concilio que, naturalmente, coincidía con la interpretación espiritual del cardenal Wojtyla[445]. En la misma línea que otro relevante testigo e intérprete del Concilio, el ya cardenal Joseph Ratzinger, nos ofrecía el mismo año en su famoso y profundo *Informe sobre la fe*, en conversación con el periodista Vittorio Messori[446]. El segundo capítulo de estas conversaciones se titula *Descubrir de nuevo el Concilio* y contiene puntos de vista tan autorizados como orientadores.

Diez años antes, en 1975, ya había escrito Ratzinger que la corriente *progresista* consideraba demasiadas veces al Concilio como simple punto de partida, como algo ya plenamente superado mientras que la corriente conservadora extrema culpaba al Concilio de la subsiguiente degradación de la Iglesia; hasta el punto que algunos portavoces de esa corriente han postulado poco menos que la anulación del Vaticano II. Ratzinger se opone vigorosamente a esas interpretaciones falsas y encontradas. El Vaticano II continúa en nuestro tiempo la misma línea de Trento y el Vaticano I. Ratzinger reconoce que los veinte años siguientes al Vaticano II «han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del Papa Juan XXIII y luego las de Pablo VI». Cuando antes he hablado de demolición no estaba cargando las tintas sino expresando un pensamiento de Pablo VI. Ratzinger lo confirma: «Los Papas, los Padres conciliares, esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que –en palabras de Pablo VI– se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción». Ante situación tan deplorable muchos han atribuido al propio Concilio los males de la Iglesia. Pero con toda razón Ratzinger se opone tajantemente a esa sospecha. «Estoy convencido –dice– de que los males que hemos experimentado en estos veinte años no se deben al Concilio *verdadero* sino al hecho de haberse desatado en el interior de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad que han confundido el progreso técnico actual con un progreso auténtico e integral. Y en el exterior, el choque con una revolución cultural: la afirmación en Occidente del estamento medio-superior, de la nueva «burguesía del terciario» con su ideología radicalmente liberal de sello individualista, racionalista y hedonista».

La propia trayectoria de Ratzinger –en contraste, por ejemplo, con la de su maestro Rahner– nos brinda la explicación íntima sobre ese proceso de degradación interior de la Iglesia. Por supuesto que el choque con la nueva modernidad a que se refería hace un momento se combinaba con el choque contra las formas clásicas y las formas nuevas de la Revolución; al comenzar los años setenta coincidía el apogeo de la expansión marxista-leninista con el lanzamiento de la teología de la liberación, que no es más que la infiltración marxista en el seno de la Iglesia. El enemigo exterior combinado con el enemigo interior, como les definía Ratzinger en este mismo Informe. Pero el enemigo interior es más grave, porque combina su acción demoledora con los asaltos del exterior. En 1964, en pleno Concilio, el peri-

[445] *El Vaticano II, don de Dios, documentos del Sínodo*. Madrid, PPC, 1985.
[446] Madrid, BAC, 1985.

to y profesor Ratzinger figura en el cuadro de fundadores de la revista *Concilium*, junto a otros representantes de la llamada ala progresista del Concilio. Pero el progresismo conciliar se dividió entre moderados y extremistas; entre los que buscaban el avance auténtico de la Iglesia y los que seguían a la novedad por la novedad. «No soy yo quien ha cambiado –dice Ratzinger–. Han cambiado ellos. Desde la primera reunión (de la revista) presenté a mis colegas estas dos exigencias: primera, nuestro grupo no debía ser sectario y arrogante como si nosotros fuéramos la nueva y verdadera Iglesia, un magisterio alternativo que lleva en el bolsillo la verdad del cristianismo. Segunda: teníamos que ponernos ante la realidad del Vaticano II, ante la letra y el espíritu auténticos del auténtico Concilio, y no ante un imaginario Vaticano III, sin dar lugar, por tanto, a escapadas en solitario hacia adelante. Estas exigencias, con el tiempo, fueron teniéndose cada vez menos presentes, hasta que se produjo un viraje –hacia 1973– cuando alguien empezó a decir que los textos del Vaticano II no podían ser ya el punto de referencia de la teología católica. Se decía, en efecto, que el Concilio pertenecía todavía al *momento tradicional clerical*, de la Iglesia y que por tanto había que superarlo; no era, en suma, más que un simple punto de partida. Para entonces yo me había desvinculado tanto del grupo de dirección como del de los colaboradores. He tratado siempre de permanecer fiel al Vaticano II, este *hoy* de la Iglesia, sin nostalgias de un ayer irremediablemente pasado y sin impaciencias de un mañana que no es nuestro.»[447]

Creo que este conjunto de testimonios coinciden en el enfoque exacto del Concilio Vaticano II y revelan las raíces de la terrible desviación que la extrema izquierda clerical y teológica trató de imprimirle, con el fin de desnaturalizarle y presentar de él una imagen falsa al servicio de determinada estrategia combinada; el ataque exterior contra la Iglesia desde las plataformas del marxismo-leninismo a cuya condena formal no se había atrevido el Concilio; la demolición interior en las retaguardias católicas de Occidente –España, Holanda, Estados Unidos– y en las vanguardias del Tercer Mundo, en medio de un asalto general alimentado desde dos de ellas, los Estados Unidos y España, los dos antiguos bastiones de la fidelidad a la Iglesia. Ese doble asalto, interior y exterior, se combinan en la creación y lanzamiento de la teología de la liberación. Será, con todo detalle, el tema principal de nuestro segundo libro, *La Hoz y la Cruz*. Pero antes vamos a estudiar con el enorme interés que se merece un capítulo trágico en la historia de la Iglesia de nuestro tiempo, el desmoronamiento y degradación de la Orden religiosa más importante de la Iglesia moderna, la Compañía de Jesús. Porque el estudio documentado de esa crisis de los jesuitas, la que el propio Pablo VI llamó «la disolución del ejército» es también, desde el punto de vista histórico, la conexión necesaria entre este libro y el segundo.

Acabo de indicar que sobre la intervención de los Padres españoles en el Concilio Vaticano II hablaré en el segundo libro, al estudiar la evolución de la Iglesia española desde 1939 hasta hoy. Allí citaré el juicio, que es una descalificación absoluta, del padre José María Escrivá de Balaguer sobre esa actuación de los Padres españoles, que me parece muy injusto ante los datos que acabo de exponer en este capítulo. Pero es que entre las intervenciones de los Padres españoles hay

[447] J. Ratzinger, *Informe...* op. cit. p. 222s.

una que fue considerada por todo el Concilio como muy valerosa y certera, como uno de los discursos más importantes del Concilio. Era la primera vez que un Padre conciliar conseguía, contra viento y marea, hablar serena y fundadamente sobre el marxismo en la basílica de San Pedro. Citaré textualmente esta intervención en el segundo libro, porque además fue la única vez que un obispo de España orientaba a los españoles –y a toda la Iglesia– sobre problema tan esencial; ningún otro obispo español, y menos la Conferencia episcopal, se ha atrevido a hacerlo desde la Carta colectiva de 1937. El discurso –que provocó una oleada de comentarios elogiosos en todo el mundo libre– se pronunció el 26 de octubre de 1964, para defender una enmienda a los números 5 y 7 de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Está incluida íntegramente en las Actas del Concilio publicadas en 1975, vol. III, págs. 520-525. Su autor era el entonces obispo secretario de la Conferencia Episcopal española e insigne teólogo, monseñor José Guerra Campos[448].

[448] En mi archivo, DE (Documentos del Episcopado español) 14 y 14a.

CAPÍTULO 9

LA DESERCIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX «LA DESCOMPOSICIÓN DEL EJÉRCITO» (Pablo VI)

SECCIÓN 1: CUANDO Y CÓMO ENTRAN EN CRISIS LOS JESUITAS

UNA PERMANENTE OBSESIÓN DE PABLO VI

El jueves 5 de diciembre de 1968 –casi tres años justos después de la clausura del Concilio Vaticano II– el Papa Pablo VI recibió en audiencia a un cardenal. un arzobispo y dos obispos españoles. Uno de ellos vive cuando se redacta este libro. Tengo delante la detallada minuta de la conversación[449] que tuvo lugar «de las doce cincuenta y cinco a las trece cincuenta y tres *circiter*» (aproximadamente). La conversación versaba sobre los problemas del Concordato y la carta del Papa al Jefe del Estado español, para la que no se había consultado a los obispos de España. Se habló además de otros problemas, que trataremos en el segundo libro ya anunciado, *La Hoz y la Cruz* por ejemplo la rebeldía de los movimientos de Acción Católica en España. El Papa se refirió también a la presencia de algunos prelados en los organismos políticos de régimen. (Nunca le preocupó, naturalmente, ni en tiempos de ecumenismo, la presencia de los obispos anglicanos en la Cámara de los Lores). Terminaba ya la audiencia y entonces el documento introduce un tema final en la conversación, un tema suscitado por el Papa: *Jesuitas.*

Papa: Tocó espontáneamente el tema al comienzo de la audiencia. Se vuelve sobre el mismo al final. (Ya estábamos de pie. Nos invita a sentarnos de nuevo).

«Es un fenómeno inexplicable de desobediencia –dice el Papa– de descomposición del ejército. Verdaderamente hay algo preternatural; inimicus homo... *et seminavit zizania.*

«Le llegan numerosas reclamaciones, especialmente de España. Alude a su carta al General, para que resuelva... Alude también a una carta que dirigió al congreso de publicaciones de los jesuitas, en Suiza. Inútil.

[449] FRDE n 52.

«¿Qué hacer?. ¿Dos Compañías?. ¿Son todavía reconquistables los díscolos?. El Papa necesita ayuda, que no obtiene, para acertar en el remedio.

Obispos españoles: Se le insinúa que quizá no sea solución dividir la Compañía sino más bien mover a los Provinciales a hacer cumplir las normas. Hay muchos Padres excelentes. En el peor de los casos, la Compañía se purificará de algunos miembros inadmisibles.

Papa: «En la misma Curia Generalicia hay quien apoya a los contestatarios».

Obispos: Casos estridentes de jesuitas...

Esta terrible conversación tenía lugar a los pocos meses de la Conferencia de Medellín, en cuya estela se estaba configurando la teología de la liberación, sembrada, como veremos, desde mucho antes. El año siguiente de la creación por los jesuitas españoles *progresistas* del Instituto Fe y Secularidad, que organizará para 1969 el Encuentro de Deusto, primera aparición del liberacionismo en el campo hispánico. El año del Mayo francés y del apogeo de los movimientos sacerdotales rebeldes en Europa, con fuertes ecos en América. No es un historiador parcial, ni un observador alucinado quien despotrica sobre la imaginaria crisis de la Compañía de Jesús en 1968. Es el Superior Supremo de la Compañía de Jesús, el Papa Pablo VI, a quien nadie se ha atrevido a acusar de reaccionario ni de mal informado sobre la situación de la Iglesia. Que en su conversación con cuatro obispos de España no encuentra más explicación para la *descomposición del ejército* (Ignacio de Loyola había llamado a su Compañía *la caballería ligera del Papa)* que una presencia *preternatural,* el *hombre enemigo* que introdujo Cristo en la parábola del trigo y la cizaña, ese símbolo de Satán como lo ha interpretado siempre la tradición católica.

Y alguien se preguntará todavía por qué titulo a este libro *Las puertas del infierno.*

Hablé, después de conocer esta minuta, con dos de los Obispos cuyos nombres figuran en ella. Me explicaron algunos detalles más, que me permitieron disponer de un nuevo testimonio[450] Pablo VI –me decían– estuvo siempre obsesionado con la trayectoria de la Compañía de Jesús. En sus conversaciones con los obispos sacaba siempre el problema. Cuando hablaba con obispos españoles volvía siempre sobre tres temas: «el desastre postconciliar» (sic), la Compañía de Jesús y el hecho de que España no respetaba sus raíces tradicionales; esa opinión jamás se ha dicho ni publicado en España. Para él, el espectáculo más desconcertante del catolicismo, precisamente por infidelidad a sus raíces, se daba en Estados Unidos, Holanda y España. Pero los obispos de esos países jamás comunicaron esa impresión del Papa, que la repitió muchas veces. La última, en su última reunión con varios obispos españoles (entre ellos monseñor Suquía), poco antes de morir; y se extendió en sus criticas al permisivismo.

Sobre la gravísima crisis de la Compañía de Jesús podrían acumularse los testimonios y van a aparecer muchos más en este mismo capítulo. Cuando yo hablé de ella por primera vez en España, en dos extensos artículos publicados en ABC el Jueves y Viernes Santo de 1985, relacionando además esa crisis con el surgimiento de la teología de la liberación, el padre Martín Descalzo puso el

[450] FRDE B-6., 16 de septiembre de 1986.

grito en el cielo y negó esa tesis con frases despectivas para mí, que le perdoné hace tiempo porque, como no podía ser menos, terminó por rendirse ante mi argumentación aunque nunca lo confesara. Hace unos meses, con motivo de la XXXIV Congregación de los jesuitas (que juzga con optimismo envidiable) Santiago Martín, habitualmente mucho mejor informado que el pobre Martín Descalzo, reconocía en ABC que los jesuitas habían sido «pioneros de la teología de la liberación». Me ha costado, por tanto, diez años conseguir que en ABC se reconozca la degradación de los jesuitas en conexión con los movimientos liberacionistas. Tal vez tarde ABC otros diez años en reconocer algunas de sus originalidades históricas y culturales, juanistas y antifranquistas, que creo haber probado, contra lo que se afirma en sus páginas, sobradamente. Con la Historia en la mano nunca tengo prisa.

Una de las muestras más sorprendentes de la crisis en que se ha sumido durante la segunda mitad de este siglo la Compañía de Jesús es la negación de su propia identidad. Por su fundación, sus Constituciones y su práctica permanente durante cuatro siglos y medio la opción preferencial (como dicen con frase más bien cursi) de la orden ignaciana ha sido la obediencia esencial al Papa para las misiones que él quiera encomendarles. Pues bien desde la malhadada Congregación General XXXII en 1974 cambiaron de finalidad básica y se orientaron a la «opción preferencial por los pobres» que ellos expresaron, tergiversando el mandato expreso de Pablo VI en 1965, como «servicio de la fe y promoción de la justicia». Este cambio revolucionario (en todos los sentidos del término) no podían realizarlo más que con pérdida de su propia identidad. Pues bien, en 1991 la revista más importante de los jesuitas en España, que durante décadas sirvió como referencia segura a los católicos y hoy está hecha unos zorros, sin prestigio ni capacidad orientadora, publica un artículo inconcebible: *Jesuitas: lo que no son* cuyos subtítulos lo dicen todo: «San Ignacio de Loyola no fue un soldado; la Compañía de Jesús no es una *milicia;* los jesuitas no son un bastión antiprotestante»[451]. El anónimo autor del dislate debe conocer mucho mejor las vidas de Marx y de Lutero que la de su Fundador; que fue un soldado de España y un soldado de Dios; que imprimió a su Orden un inequívoco carácter militar en su organización, en su obediencia ciega y hasta en su norma espiritual suprema, los Ejercicios; que formó con su red de Colegios el límite y la barrera contra el protestantismo en Europa. Uno lee el texto del disparate y se queda estupefacto. Si una Orden histórica se niega a sí misma, ¿qué podemos pensar los demás?. Podría recordarle al original intérprete los textos ignacianos, papales y de toda la tradición de los jesuitas hasta muy dentro del siglo XX pero ¿cómo convencer de quién es a quien niega lo que es?. Pobre revista, ni razón ni fe.

Insisto en lo que me parece la esencia de la crisis, con una nueva antítesis de opciones preferenciales. Si algo va a quedar claro de este capítulo es que esa opción preferencial por el Papa que San Ignacio plasmó en el cuarto voto de obediencia especial al Papa que es la contraseña de la Compañía de Jesús, que le costó, entre otras muchas cosas, la extinción por obra de la Masonería y la Ilustración borbónica en el siglo XVIII y la expulsión de España en virtud de la

[451] *Razón y Fe* tomo 223/enero 1991.

Constitución republicana de 1931, se ha transformado, durante el generalato del padre Pedro Arrupe, en oposición permanente contra el Papa. Se lo oiremos confesar, en estos mismos términos, a un jesuita eminente de nuestro tiempo, el californiano padre Fessio, a propósito de la insulsa Congregación General XXXIV, que definiremos como lo que ha sido, nada entre dos platos. Pero creo que ese cambio de opciones preferenciales ha sido la clave de la crisis. Sobre la que aportaremos, como digo, muchas más pruebas, entre ellas gravísimas admoniciones papales, en este capítulo.

Está clarísima, pues, la existencia de la crisis, que se ha traslucido en un aluvión de abandonos en masa y en la previsión, rigurosamente fundada en datos estadísticos que vamos a transcribir, de que la Orden que ha sido hasta hace poco la más importante de la Iglesia, va a extinguirse por inanición en la primera mitad del siglo XXI si no ocurre un milagro que yo deseo fervientemente. Pero ¿cuándo y cómo empezó la crisis?.

Una respuesta habitual es que la crisis de la Compañía de Jesús, como la de otras órdenes y congregaciones religiosas, tuvo su origen en la resaca del Concilio Vaticano II, en cuyo año final, 1965, fue elegido como General el padre Pedro Arrupe. Es cierto que en ese año se manifestó ya la crisis, hasta el punto que sólo tres años más tarde, como acabamos de ver, el Papa Pablo VI podía quejarse amargamente de la «descomposición del ejército». He procurado profundizar, con muchas dificultades, en este problema sobre el comienzo de la crisis y he llegado a la conclusión de que ese comienzo es muy anterior; data, probablemente, de los años cincuenta y no faltan indicios en la década anterior, los años cuarenta. Es también corriente echar la culpa de la crisis al padre Arrupe. Me parece injusto. La crisis de los jesuitas no empezó en 1965, cuando Arrupe es elegido General. La crisis es anterior, y Arrupe lo sabía muy bien porque la vió de cerca en sus años de Provincial de Japón. Arrupe se encuentra con la crisis cuando la crisis empezaba a acelerar; de lo que sí es culpable es de no haberla frenado a tiempo sino al revés, eligió ponerse al frente de la manifestación, en la cresta de la ola, tal vez con el propósito utópico de dominarla. Pero la crisis había nacido antes, mucho antes. ¿Cuándo?. ¿Cómo?.

Aprovecho este epígrafe introductorio para subayar que cuando me refiero a «los jesuitas» a propósito de algún disparate o algún hecho que considero negativo no estoy acusando a todos los jesuitas. Hay todavía muchos de ellos, incluso entre los pocos jóvenes que quedan, que merecen el calificativo pleno de ignacianos. Cientos de ellos me han dirigido cartas de información y aliento desde que en 1985 aparecieron mis primeros artículos sobre la teología de la liberación y luego mis libros de 1986 y 1987, y luego mis estudios sobre los jesuitas de Centroamérica en la revista *Epoca* y otros medios. Por desgracia la mayor parte de los Superiores a partir de 1965 han seguido la línea que los Papas, desde entonces hasta hoy, han considerado equivocada y nociva para la Orden y para la Iglesia. Y han arrastrado a ella a una gran parte, seguramente mayoritaria, de la orden. Cuando puedo distingir entre jesuitas arrupianos o progresistas y jesuitas ignacianos. Valga este matiz, que se deduce claramente de mis contextos, para todo este capítulo.

Me atendré al criterio cronológico para señalar las fuentes de la crisis, que detecto en documentos y testimonios muy claros. Pero tampoco la precisión cronológica es absoluta; puedo equivocarme en unos años –pocos– y además las diversas fuentes de la crisis no son siempre independientes; a veces brotan parejas, se solapan, se confunden como voy a mostrar en casos personales evidentes.

Primera fuente: la rebelión de los jesuitas jóvenes. Uno de los pocos motivos de esperanza en medio de la actual degradación de la Compañía de Jesús es la capacidad autocrítica y el valor ignaciano que empiezan a demostrar algunos intelectuales jesuitas de nuestro tiempo. Este cambio de actitud, que contrasta con la casi total ausencia de autocrítica pública en las décadas anteriores, (a veces se publicaron críticas de forma restringida pero sin firma) lo he advertido en varias naciones pero sobre todo entre los jesuitas de los Estados Unidos, que han generado una saludable reacción contra el hasta ahora férreo y equivocado control ideológico por parte de los Superiores politizados, izquierdistas y liberacionistas. (No todos son así, pero la mayoría decisiva, bajo el desbordado General Arrupe y el vacilante e inoperante General Kolvenbach sí son así en casi todas partes). Uno de estos jesuitas autocríticos es el padre Joseph M. Becker que publicó en 1992, y en una editorial jesuítica de excelente línea, (que contrasta con otras de zona roja, como «Sal Terrae» de Santander) un libro impresionante, *The Re-Formed Jesuitsen*[452] que sitúa el origen de la crisis de la Compañía de Jesús antes del Concilio, al principio de la década de los sesenta.

El cambio empezó en las casas de formación. Contrariamente a lo que se hubiera podido esperar, los primeros estímulos de adaptación a la modernidad no empezaron en las universidades y parroquias, que estaban en contacto directo con el «mundo» sino en las casas de formación, que en aquella época estaban retiradas.

El primer caso lo detecta el padre Becker en el Alma College, teologado de la provincia de California, durante el curso académico 1959-1960. Los alumnos de primero y segundo curso propusieron cambios y enfoques sustancialmente distintos a los tradicionales, y encontraron eco inmediatamente en algunos profesores. Uno de los cambios consistió en crear un aula de debate sobre cuestiones internas, públicas y políticas «The Town Hall» que utilizaba las técnicas de «concienciación» puestas de moda entonces por el educador marxista brasileño Paulo Freire. En los nuevos seminarios de esta Facultad teológica se discutían libremente problemas sobre la historia y la estructura y el espíritu actual de la Compañía de Jesús, reclamaban la sustitución de los textos de espiritualidad habituales en la Orden (como el padre Rodríguez) y ponían en duda la validez actual de los textos habituales para el estudio de la filosofía y la teología. La misma actitud se extendió inmediatamente a los demás teologados jesuitas de América; el de Kansas en 1961, el de Maryland en 1962 y otros. La actitud crítica iniciada en los teologados fue muy pronto imitada, antes del Concilio, por las facultades internas de Filosofía. Becker concluye que las nuevas generaciones

[452] San Francisco, Ignatius Press, p. 13, 23s.

de jesuitas que ingresaron en la Orden durante los años cincuenta estaban al otro lado de una brecha generacional muy clara y venían a los noviciados poco dispuestos a seguir la línea tradicional de los jesuitas. En su importante estudio facilita también una lista de los jesuitas jóvenes que más se distinguieron por su rebeldía en los años sesenta y setenta, con la indicación de que casi todos ellos abandonaron sucesivamente la Compañía de Jesús.

Estoy de acuerdo con esta primera fuente de cambio –evidentemente alocado y nocivo– que señala Becker. Sin embargo no la hubiera situado en primer lugar, sino en segundo, si no estuviera seguro de que un movimiento semejante se advirtió entre los jóvenes jesuitas españoles nada menos que tres décadas antes, durante los años treinta y los años cuarenta aunque luego se ahogó. La prueba está en las confesiones de un jesuita conocidísimo, futuro fascista y más futuro miembro del Comité Central del Partido Comunista de España, el padre José María de Llanos[453].

Había nacido en una excelente, muy católica y conocida familia de Madrid en 1906. Hizo la carrera de Ciencias Químicas y entró en el noviciado de los jesuitas en Aranjuez en 1927. Expulsado de España por el sectarismo de la República en 1932 (esa República que muchos llaman aún democrática y liberal) en virtud del famoso Cuarto Voto, que él no había hecho aún, cursó los estudios de filosofía en Bélgica. Bajo la dirección de un profesor eminente, el padre José Hellín, primer especialista español en la metafísica de Francisco Suárez, los jóvenes jesuitas exiliados recibían una excelente formación filosófica tradicional, no exclusivamente escolástica. Pero el joven Llanos no se sentía satisfecho. Formó un grupo rebelde, aunque clandestino, que titularon «Nosotros»; creo que no advirtieron la coincidencia de nombre con un famoso grupo anarquista de la época inmediatamente anterior, o tal vez se llamaron así por eso). «Con un reglamento e ideario –dice él mismo– del todo clandestino. En estudios, a los avanzados; tras Maréchal y los heterodoxos del momento, con Heidegger en cabeza. No sin estupor y espanto de nuestro profesor, el padre Hellín, discutimos todas las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, en tanto el existencialismo de la época nos comía. Simultáneamente se produjo nuestra atracción por la literatura»[454]. Después de la guerra civil estudió teología en Granada pero atendió, mucho más que a los textos oficiales, a los de Rahner, Schillebeeckx y luego Küng. Sin embargo el impacto de la guerra civil española (durante la cual los rojos asesinaron bárbaramente a su hermano) le llevó de momento al totalitarismo fascista, que cultivó ardorosamente, de palabra y mediante varios libros, hasta más que mediada la década de los cincuenta. Pero cito aquí su ejemplo para demostrar que ya desde los años treinta se había producido un brote rebelde y heterodoxo entre los jóvenes jesuitas españoles.

Segunda fuente: La rebelión de los teólogos centroeuropeos. Desde el principio de su pontificado en 1939 Pío XII había advertido peligrosos signos de inquietud en el seno de la órdenes y congregaciones religiosas. Pensaba que esta inquietud surgía de la situación inadaptada y anacrónica de muchas de esas instituciones ante los nuevos tiempos y decidió una *accomodata renovatio,* una adaptación y modernización de estructuras y de métodos sin cambiar lo esencial, la misma idea que luego Juan XXIII expresaría como *aggiornamento.* No se quedó sólo en deseos; el 21 de

[453] Cfr. mi esbozo biográfico en *Misterios de la Historia II*, op. cit. p. 396s.

[454] J.L. González Balado Padre Llanos, un jesuita en el suburbio Madrid, Temas de Hoy, 1991 p. 135.

noviembre publicó la constitución apostólica *Sponsa Christi* seguida inmediatamente por detalladas instrucciones de la Congregación de Religiosos en el sentido indicado[455]. Una de las órdenes que más le preocupaban era precisamente la Compañía de Jesús, de la que estaba cabalmente informado por su equipo de asesores jesuitas y a cuyos miembros hizo una seria advertencia el 17 de septiembre de 1946:

Conviene ante todo que seáis firmemente fieles a vuestras Constituciones y a todos y cada uno de sus preceptos. Las Normas de vuestra Orden pueden, si pareciere conveniente, acomodarse a las nuevas circunstancias mediante modificaciones hechas aquí y allá, pero lo que en ellas es principal no debe tocarse en forma alguna y debe permanecer para siempre[456]. Este es un serio aviso, que respondía sin duda a informaciones preocupantes del Papa respecto de la Compañía de Jesús cuando el mundo acababa de salir de la segunda guerra mundial; pero nadie las interpretó como una señal de alarma, aunque lo era. Conocemos también que en ese mismo año 1950 la encíclica *Humani generis,* sobre desviaciones en la enseñanza y la profesión de la teología, se refería de forma principal a algunos maestros de la Compañía de Jesús. Cierto que muchos cultivadores de la Nueva Teología reaccionaron fielmente a la grave advertencia de Pío XII y volvieron a la ortodoxia plena; cierto que el aviso del Papa resultaba exagerado en cuanto a algunos puntos y alusiones personales. Los Superiores obedecieron al Papa y excluyeron de la enseñanza a algunos maestros que no merecían la condena aunque a ninguno se abrió proceso. Pero no toda la información que movió al Papa a dirigir a toda la Iglesia tan solemne aviso estaba equivocada, ni mucho menos. Se insinuaba ya con claridad que algunos pretendían desconocer una rebelión teológica que ya hemos descrito en el capítulo 7 de este libro como uno de los frentes de infiltración enemiga en la Iglesia. Un jesuita, el complicado padre Tyrell, había sido a principios de siglo un promotor principal de la herejía modernista. El jesuita Pierre Teilhard de Chardin, muerto en 1955, ha sido considerado en este libro más como un poeta que como un teólogo, pero el efecto de su «poesía teológica» en los años cuarenta y cincuenta, aunque obedeció a la orden de no publicar sus obras en vida, causó una seria agitación intelectual dentro de la Compañía de Jesús. Pero el teólogo a quien sinceramente considero como principal origen de la degradación intelectual (filosófica y teológica) de la Compañía de Jesús es el padre Karl Rahner, sobre todo durante sus años de enseñanza en Innsbruck entre 1949 y 1963. No voy a repetir ahora las razones que expliqué en el capítulo 7, y que se refieren tanto a Rahner como a sus colaboradores permanentes y a sus discípulos jesuitas durante ese período. Promociones enteras de jesuitas de todo el mundo se formaron con Rahner y muchos de ellos se transformaron en ardientes rahnerianos; divinizaron a su maestro y a través de su maestro sustituyeron su formación filosófica anterior por el pensamiento idealista de Hegel, el nihilismo de Nietzsche y sobre todo el existencialismo inmanentista de Heidegger. Puedo afirmar como historiador que he sido testigo directo del cambio de aquellas jóvenes generaciones de jesuitas, generalmente lo mejor de cada Provincia, que sufrieron una auténtica transfiguración de pensamiento a través de un maestro como Rahner, dotado de una amplia erudición, una gran ori-

[455] Cfr. H. Jedin, op. cit., IX p. 530.
[456] Acta Apostolicae Sedis 38 (1946) 383.

ginalidad de pensamiento y un atractivo difícil de comprender para quien desconozca tales ambientes. Los alumnos de Rahner venían por lo general de estudiar filosofía escolástica en sus provincias; desconocían por completo la filosofía moderna y la ciencia moderna; y asimilaron el inmanentismo, el desprecio (que se presentaba como objetivo) por la filosofía perenne, con la que Rahner disfrazaba sus construcciones; malformaron su sentido teológico de lo sobrenatural. Para colmo se vincularon de diversas formas al pensamiento de otros teólogos más o menos dependientes de Rahner: el teólogo católico J.B. Metz, creador de la Teología Política, que por más que pretendan disimularlo no es más que la politización de la teología en sentido socialista radical; el teólogo protestante Jürgen Moltmann, promotor de una teología de la esperanza afín a la esperanza utópica del pensador marxista Ernst Bloch; y en algunos casos, como Jon Sobrino, entraron en contacto directo con la neomarxista Escuela de Frankfurt. Mientras sus colegas los jóvenes estudiantes de teología y filosofía en las casas de formación jesuitas de los Estados Unidos interpelaban a sus maestros (y muchas veces les convencían) con sentido crítico inspirado en el espíritu del mundo, los europeos (a los que se añadían también selectos jesuitas jóvenes de Norteamérica, Iberoamérica y otras partes del mundo) volvían a sus patrias imbuidos de existencialismo teológico, de *progresismo* a ultranza, de internacionalismo socialista y aun de comprensión por la nueva teología protestante e inclinación, o más, al marxismo como problema teológico. Rahner es el principal responsable de esta transformación, pero no es el único. Para colmo de desgracias, algunos de esos grandes maestros, como Rahner y Teilhard de Chardin, según hemos visto, mantenían en su vida privada rasgos incompatibles con el espíritu y la letra de la Compañía de Jesús en planos tan delicados como el voto de castidad, lo que resulta muy difícil de disimular en ambientes tan cerrados donde las paredes oyen y ven, literalmente. Las barreras de la *Humani generis* saltaron por los aires ante la nueva riada. Otros muchos profesores de filosofía y teología se convirtieron también en adoradores e imitadores de Rahner y formaban a sus alumnos de filosofía y teología según pautas parecidas en Holanda, en Lovaina, en Francia, en Italia y en España; muchos alumnos de América, Norte y Sur, asistían a sus cursos en Europa. El padre José María Díez Alegría, por ejemplo, que hasta 1949 explicaba marxismo con criterios moderadamente antimarxistas, durante la década siguiente se fue acercando cada vez más al marxismo y al *progresismo* mientras se le encomendaba nada menos que el rectorado de la Facultad donde se formaban los jóvenes filósofos jesuitas en Alcalá de Henares y luego en su cátedra de la Universidad Gregoriana de Roma, de la que sería expulsado cuando se unió al pensamiento y la acción de dos religiosos heterodoxos que provocaban graves escándalos de pensamiento y comportamiento a la sombra de San Pedro; el salesiano Giulio Girardi y el benedictino Dom Franzoni. En Norteamérica la rebelión teológica y la crisis de la Compañía de Jesús vino de los alumnos; en Europa vino de los grandes maestros, merecedores de una nueva carta a Timoteo. El 8 de junio de 1993 un admirable jesuita norteamericano, próximo a cumplir sesenta años de permanencia en su Orden, profesor durante muchos años de filosofía moderna y testigo admirable de la degradación de la Compañía me escribía, con una montaña de documentos detrás, esta conclusión lapidaria:

La teología de Karl Rahner y las acciones del padre Arrupe son la causa principal de la actual confusión en la Compañía de Jesús[457]. Baste ahora con señalar que entre los jesuitas formados en la escuela centroeuropea están algunos que van a aparecer pronto en estas páginas; Alfonso Alvarez Bolado, José Gómez Caffarena, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría. Y entre los no jesuitas, la plana mayor de la teología de la liberación, encabezada por Gustavo Gutiérrez.

Dentro de la rebelión de los maestros he de registrar un testimonio tremendo sobre la crisis en la exegesis bíblica, un problema que afecta directamente a la propia fe de la Iglesia y que mereció profunda atención, como hemos visto, en el Concilio Vaticano II. Un biblista de primer orden, Francesco Spadafora, escribía en 1995 un artículo-denuncia que empezaba con esta afirmación de un jesuita:

El triunfo del modernismo sobre la exegesis católica. «La Compañía de Jesús, en el Instituto Pontificio Bíblico, ha traicionado a la Iglesia» (Padre Vitti S.J.)[458]. El autor, que había publicado un prestigioso *Diccionario bíblico* había calificado en sus páginas al Pontificio Instituto Bíblico de Roma, junto a la Escuela bíblica de los dominicos en Jerusalén, como «la más providencial de las instituciones católicas modernas para la formación cultural del clero». Encomendado a los jesuitas, funcionó admirablemente hasta 1949, cuando Pío XII designó al padre Ernesto Vogt en sustitución del padre Agustín Bea, futuro Cardenal y una de las estrellas del Concilio, como hemos visto. Un alumno del Instituto, Calixto Vendrame, se extrañó al oír a su profesor de exegesis, el jesuita Robert Dyson, opiniones despectivas contra el padre Bea, que como Spadafora estaba cada vez más extrañado de que en el Bíblico se permitieran enseñanzas en las que «no hay lugar para la inspiración divina de las Sagradas Escrituras... ni tampoco para el magisterio de la Iglesia». Se trataba de un acercamiento claro a la exegesis desmitificadora y racionalista de los protestantes modernos. Durante varios años continuó más o menos secretamente en el Bíblico esta labor de zapa, hasta que otro jesuita, el padre Stanislas Lyonnet, publicó en 1956 un estudio sobre el pecado original en la epístola a los Romanos. Lyonnet negaba pura y simplemente el pecado original, contra toda la enseñanza y la tradición de la Iglesia; y esta auténtica herejía fue aceptada por el profesor de la Gregoriana Ugo Vanni S.J. Los dos jesuitas se apuntaban a la interpretación de Pelagio, Erasmo y Lutero; y pasaban por alto la clarísima doctrina del Concilio de Trento. Este episodio, que por fortuna quedó relegado a las discusiones de especialistas, es una nueva demostración de la facilidad con que, durante la década anterior al Concilio, cualquier opinión filoprotestante encontraba inmediatamente eco entre los teólogos católicos obsesionados con el *progresismo*. El Concilio, como sabemos, trató de poner remedio a semejantes disparates mediante la Constitución dogmática *Dei Verbum*. Pero los jesuitas no escarmentaron. Ya vimos en el Pórtico, y recordaremos después en este capítulo, que hace poco uno de ellos, teólogo muy afamado, es el primer jesuita –y el primer católico– que se ha atrevido a negar, desde Arrio, la divinidad de Cristo. La rebelión de los maestros.

[457] FRSJ, D-7.

[458] «Sí, sí, no, no» ed. esp. 36 (mayo 1992) 1s.

...a. He aquí un episodio sorprendente, pero no aislado, ...detectar en él relaciones insospechadas. Desde la actividad primordial de la Compañía de Jesús, los primeros pasos de San Ignacio y sus compañeros, los jesuitas han trabajado por los pobres y los marginados del mundo; recuérdese la acción heroica de San Pedro Claver S.J. con los negros que llegaban hacinados como reses de Africa a Cartagena de Indias, o el apostolado de los jesuitas de Madrid antes y después de la guerra civil, cuando dirigían a las damas de sus asociaciones y a los alumnos de sus colegios al contacto directo con los pobres de los suburbios, o cuando ellos mismos se establecían en medio de esos pobres. La famosa «opción preferencial por los pobres» de que tanto alardean los jesuitas liberacionistas desde la era Arrupe no es, en realidad, más que una opción preferencial por la política revolucionaria que toma a los pobres como carne de cañón. Esto es adelantar acontecimientos que en su momento probaré cumplidamente pero así de dura es la verdad. A los jesuitas liberacionistas los pobres les importan un rábano.

Al estudiar los orígenes de las desviaciones sociales en la Compañía de Jesús hay que prestar atención especialísima a la obra, realmente demoledora, de un jesuita norteamericano con enorme influencia en Iberoamérica, el padre Luis B. Twomey. Fundó en 1949 (lo temprano de la fecha me induce a situarle en esta sección) con seis colaboradores seglares la revista reservada *Christ Blueprint for the South* editada luego por una institución fundada por él mismo, *Institute of Social Order* en la Universidad Loyola, de la provincia de Nueva Orleans; hoy se sigue publicando con el título *Blueprint of Social Justice* en la misma Universidad, dentro del instituto que ahora se llama *of Social Relations.* El 26 de enero de 1970, al conocer la muerte del padre Twomey, uno de sus discípulos españoles, el jesuita Rafael Carbonell, escribía desde Córdoba al Instituto una carta reveladora según la cual el objeto de la Escuela Técnica Empresarial Agrícola, a la que el padre Carbonell había sido destinado después de su entrenamiento en Norteamérica, no podía ser otro que «formar líderes de la clase obrera». El padre Carbonell expresaba a su corresponsal americano su propósito de realizar un viaje «de apostolado social» a Iberoamérica, financiado por los obispos holandeses. Un año antes de la aparición del famoso libro de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación.

Twomey era un auténtico precursor de Gustavo Gutiérrez y del liberacionismo. Su *Blueprint* es una *newsletter* secreta, escrita básicamente por no-jesuitas y destinada exclusivamente a jesuitas; un claro instrumento de infiltración marxista y revolucionaria. Un asiduo lector del *Blueprint,* jesuita muy conocido por su saber y criterio objetivo y moderado sobre la perversión de la Compañía y la Iglesia en América, califica duramente al *Blueprint* como «esfuerzo leninista para desobrenaturalizar a la Iglesia católica en los Estados Unidos». El padre Carbonell confiesa en su carta que siguió asiduamente al *Blueprint* desde 1956; así lo hicieron otros muchos jesuitas españoles e iberoamericanos que sintonizaron con el mensaje marxista de la publicación. «Así –me dice en su impresionante testimonio el mencionado jesuita– las primeras semillas de la liberación, de la teología no-sobrenatural, fueron plantadas en Iberoamérica por este Instituto norteamericano»[459].

[459] Dossier Twomey en FRSJ D8.

En 1959 –siempre antes del Concilio– un célebre periodista que había enviado desde Petrogrado crónicas memorables a los Estados Unidos durante la revolución de 1917, se hizo con un número del *Blueprint* –en el que se le atacaba vilmente– y entonces, con toda su autoridad, rebatió las tremendas distorsiones del *Blueprint* sobre la historia social de los Estados Unidos, que había tratado la revista calumniosamente y sin el menor respeto por los hechos. En sus ataques al sistema social y al sistema católico de enseñanza en los Estados Unidos, el *Blueprint* actuaba como un altavoz de la propaganda soviética más grosera, y se comportaba como una hoja antipatriótica de difamación infiltrada. Una de las obsesiones del *Blueprint* era desacreditar sistemáticamente al anticomunismo, convertir la condición de anticomunista en un insulto, de acuerdo con la consigna de la propaganda exterior soviética y la KGB después de la segunda guerra mundial hasta 1989.

Una de las más eficaces y demoledoras conexiones logradas por el *Institute of Social Order,* el centro jesuítico que editaba el *Blueprint,* fue con la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en San Salvador, dirigida por los jesuitas. Cuando la Universidad Nacional en San Salvador fue prácticamente dominada por los comunistas, se creó la Universidad Centroamericana para contrarrestar el influjo negativo de la Nacional en los primeros años sesenta; y se entregó a la Compañía de Jesús, que al principio la dirigió como de ella se esperaba. Pero hacia 1971 –me dice un testigo directo– el gobierno salvadoreño patrocinó una conferencia sobre reforma agraria a la cual fue invitada la Iglesia. Un jesuita. Luis de Sebastián, ejerció como activista en esa conferencia y logró orientarla en sentido revolucionario más que reformista. Sebastián era un jesuita mundano, bien trajeado, amigo de diversiones y poseía una ideología radical de izquierdas; luego abandonó la Orden para casarse con una viuda vasca. Pero su obra sería continuada en el mismo sentido por otro grupo de jesuitas vascos que habían llegado a dominar completamente la UCA y cuyos líderes más famosos serían los liberacionistas Jon Sobrino, el amigo de la Escuel de Frankfurt, e Ignacio Ellacuría, el discípulo de Karl Rahner. Este grupo de jesuitas vascos y liberacionistas establecieron la conexión de la UCA con el *Institute of Social Order* como se puede comprobar en los planes de reforma social que inspiraron a la primera Junta de El Salvador en 1979, sobre la cual influyeron de manera decisiva. Dejemos así establecida una conexión tan importante, que luego repitieron los jesuitas revolucionarios en Nicaragua. Ahora sólo nos interesaba marcar un origen de la crisis general de la Compañía de Jesús. Volveremos también sobre las preferencias de los padres Generales Arrupe y Kolvenbach por la UCA y sus actividades revolucionarias. No sólo toleraban; participaban.

Cuarta fuente: los jesuitas en las redes de infiltración marxista. Recuerdo que el padre Llanos, cuando posaba de anticomunista, proponía un remedio genial contra la infiltración comunista: «Infiltrémonos». El lo hizo tan cumplidamente que llegó al Comité Central. El caso del padre Twomey debería figurar también en lugar preferente dentro de este nuevo apartado sobre los orígenes de la crisis de la Compañía de Jesús. Crisis, en este caso y en los demás que cito a continuación, de doble aspecto: crisis interna porque la propaganda de Twomey se dirigía preferentemente a los jesuitas; crisis de impulso exterior

porque esa propaganda coincidía sospechosamente con una de las directrices fundamentales de la KGB para deformar la opinión occidental. Pero citado ya suficientemente el activista de Nueva Orleans, recordemos con brevedad, para evitar reiteraciones, la participación de los jesuitas en la red subversiva del IDOC, que hemos interpretado en el capítulo 7 como una prolongación del movimiento comunista PAX y como un intento de preparar el despliegue de la teología de la liberación y movimientos conexos en América y en todo el mundo.

Los documentos internos del IDOC que hemos citado en el capítulo 7 demuestran que la red pre-liberacionista del IDOC se estaba preparando en toda América a partir de los años sesenta. Esos documentos insisten demasiado en que el IDOC se crea más o menos oficialmente en Roma al terminar el Concilio pero hay evidencia suficiente como para asegurar que esa red se estaba tendiendo activamente desde el principio de los sesenta e incluso desde el final de los cincuenta. El CIDOC que instala en Cuernavaca Iván Illich, bajo el manto episcopal del obispo filomarxista y filomasónico don Sergio Méndez Arceo, está ya funcionando, como vimos, en 1960; y era un antro destinado a «formar» misioneros-activistas para toda Iberoamérica. El padre Joseph Comblin, iniciador más que precursor de la teología marxista de la liberación, se muestra activísimo en varios países de Iberoamérica a partir de 1958 y constan por innumerables referencias sus contactos con reconocidos miembros del IDOC[460]. Luego, como es sabido, fue el principal inspirador de la famosa Conferencia de Medellín que sentó las bases para los movimientos liberacionistas en 1968. Entre los miembros que ya pertenecían al IDOC en 1967 (pero que con toda verosimilitud habían sido reclutados durante el Concilio) figuran varios jesuitas, según vimos en el fundamental informe de J. Abreu Vale[461]: el padre Tucci, que intervino en la turbia maniobra para ocultar la moción contra el comunismo en las últimas semanas del Concilio; los jesuitas chilenos Ochagavia y Poblete; el entonces jesuita inglés Hebblethwaite y el francés Roquette; el argentino Luzzi. Desde nuestra perspectiva ésa es una lista de infiltrados, que debería presidir, junto con el padre Twomey, uno de los grandes autores individuales de la crisis de la Compañía de Jesús, el jesuita guatemalteco César Jerez.

Poseo sobre el padre César Jerez un dossier copiosísimo, que me daría para un capítulo entero. Resumiré lo esencial. César Jerez es todavía (murió en Medellín, Colombia, el 22 de noviembre de 1991 y recibió desmesurados elogios fúnebres por parte de los jesuitas de izquierda y sus compañeros de viaje)[462] un misterioso personaje, de origen hindú, que nació en Guatemala en 1936. Mis fuentes reservadas, que le conocían personal y directamente, le comparan con otro hindú, Mana Bendranath Roy, comunista y activista soviético, que llegó a México como emisario de Lenin en junio de 1917, entre las dos revoluciones soviéticas, dos años antes de que Michael Borodin, en nombre del mismo Lenin, llegase a la misma nación para entrevistarse con Venustiano Carranza[463]. Mis fuentes internas son implaca-

[460] Cfr. «Misión abierta» 4 (1984) 44s.
[461] Cfr. más arriba p. 256.
[462] «Central American Report» febrero 1992.
[463] FRSJ D 9, sigla para todos los documentos anónimos del dossier.

bles; insisto en que son directas y escritas. Sus testimonios están convencidos de que Jerez decidió formarse como sacerdote y como jesuita, pero que su finalidad íntima era actuar como activista del marxismo-leninismo. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1953, con diecisiete años, tal vez demasiado joven como para considerarle ya un activista del marxismo; puede que se adhiriese a esa doctrina durante sus estudios en la universidad de los jesuitas «Rafael Landívar» en Guatemala y después en la Universidad de Chicago, donde estudió ciencia política con Hans Merganthau. Un jesuita guatemalteco informa, según mis documentos reservados, que en esa época de Chicago ya se mostraba como «ferviente revolucionario» y que durante su año de Tercera Probación en Inglaterra «estuvo organizando células revolucionarias».

Jerez fue un protegido del jesuita Joseph P. Fitzpatrick, «prominente figura de la izquierda religiosa» –dicen mis fuentes– en Estados Unidos, profesor de sociología de la zona del Caribe en la universidad de los jesuitas de Fordham, Nueva York, y después adversario público y declarado de la política del presidente Reagan en América Central. Para mis informadores, el padre Fitzpatrick fue uno de los principales responsables de inclinar a buena parte de la opinión pública norteamericana a favor de las guerrillas marxista-leninistas de Nicaragua y El Salvador. Podría figurar en mi apartado anterior sobre los maestros desviados; prefiero inscribirle entre los activistas rojos de la Compañía.

Significativamente el padre Fitzpatrick actuó desde que el padre Arrupe fue elegido General en 1965 como su principal consejero para asuntos de América Central y el Caribe. Y desde que conoció a Jerez apareció como su más fervoroso abogado ante los jesuitas de Norteamérica (donde ejercía una influencia sin límites) y sobre el propio Arrupe, que incluyó también entre sus consejeros más próximos y fiables al marxista César Jerez, a quien nombró nada menos que Provincial de Centroamérica entre 1976 y 1982. Durante esa época –y ya antes– Jerez, según las enseñanzas de su protector Fitzpatrick, apoyó con entusiasmo e identificación a los jesuitas liberacionistas de Nicaragua y El Salvador. En este último año, una vez destituido Arrupe por la intervención directa del Papa Juan Pablo II, el representante del Papa nombrado para dirigir la Compañía de Jesús, padre Paolo Dezza, destituyó también a César Jerez de su cargo de Provincial.

No por ello se desanimó el activista, que prosiguió sus actividades revolucionarias desde su cátedra de Nicaragua, donde actuó decidida y públicamente en favor del gobierno sandinista, por lo que fue denunciado a Roma por uno de sus compañeros de Orden en carta del 14 de agosto de 1985, sin efecto alguno: el débil padre Kolvenbach no se ha atrevido nunca a afrontar las tendencias revolucionarias de la Compañía. En 1973 había declarado que «la misión actual de los jesuitas en el Tercer Mundo es crear el conflicto»[464]. Ese fue, naturalmente, su programa como provincial. Una vez expulsado de su cargo concedió una entrevista en un medio propicio, el diario de Madrid «El País» (7 de noviembre de 1983). Pasaba por Barcelona como miembro electo para la Congregación General 33, que acaba-

[464] «New England Jesuit News» vol. 3 n. 3 abril 1975.

ba de terminar. Y dijo que «en Centroamérica, la operación de los jesuitas ha sido por el cambio de estructuras desde un punto de vista sacerdotal y político». Y encima se quejaba de que en algunos sitios le considerasen comunista y revolucionario.

Fitzpatrick y César Jerez fueron considerados como auténticos héroes en algunos sectores universitarios de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos. Se les otorgaron doctorados honoris causa, se les incorporó a los consejos de dirección. Esto no significa más que una cosa; la «opción por los pobres» se había convertido en opción radical de izquierda en muchas Universidades para ricos. Uno de los más certeros observadores que han dejado testimonio en mi dossier interpreta la ofensiva marxista-leninista en Centroamérica, tan vinculada, como ya demostré en mis libros de 1986 y 1987 y confirmaré con nuevos y tremendos documentos en mi próximo libro, *La Hoz y la Cruz* fue, por supuesto, impulsada desde la plataforma cubana de la expansión soviética; en estrecha alianza objetiva con lo que llama mi fuente «la trama conspiratoria de Joseph Fitzpatrick S.J, César Jerez, S.J., el órgano *Jesuit Missions* del padre Simon Smith, S.J., el *Christic Institute* del padre Bill Davis, los jesuitas vascos de las Universidades jesuitas de Managua y San Salvador y el padre John O'Callaghan, asistente ejecutivo del General de los jesuitas en Roma». (Este era el aludido por Pablo VI en su conversación de 1967 con los obispos españoles). Y añade: «la conspiración tenía por objeto poner a El Salvador bajo el dominio del Frente de Liberación Farabundo Martí y a Nicaragua bajo la dictadura sandinista».

Quinta fuente: la opción de poder hacia la izquierda. Creo que esta fuente está ya demostrada en el análisis de la fuente anterior. Podría añadir muchos documentos más. Me basta con uno, quizás el más detonante de este libro. Conoce ya el lector el documento revolucionario maoísta distribuido en Cuba en 1959, a raíz del triunfo de Fidel Castro. Lo que sin duda no se espera es que un equipo mixto de jesuitas holandeses y norteamericanos diera en 1972 una respuesta positiva a ese documento, cuya finalidad es destruir a la Iglesia católica en Iberoamérica según la experiencia de la Iglesia Patriótica china. Ahora sólo reproduzco el párrafo clave. Algo más abajo tanscribiré todo el documento en su contexto.

La respuesta de ese equipo de jesuitas se publica en una revista interna de la Compañía de Jesús en 1972, la voy a citar de manera expresa. No se concibió en ese año. ¿Desde cuándo estaba minada por el marxismo-leninismo la Compañía de Jesús para que en 1972 su principal revista interna de los Estados Unidos se atreviera a publicar esta proclama «para debate interno»?. La propuesta era ésta:

Así la planificación nacional de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos debería, tras el ejemplo de China, convertirse en una planificación internacional. Hacia la convergencia de problemas en todas las zonas del mundo en torno a un tema único: la construcción, en diferentes tiempos y formas, de una sociedad mundial comunista[465].

Las cinco fuentes de la crisis. *Quod erat demonstrandum.*

[465] National Jesuit News, abril 1972.

SECCIÓN 2: LA TOMA DEL PODER POR EL CLAN DE IZQUIERDAS: LA ELECCIÓN DEL PADRE ARRUPE COMO GENERAL EN LA CONGREGACIÓN GENERAL XXXI

LA ADMONICIÓN Y EL MANDATO SOLEMNE DE PABLO VI

El padre General Juan Bautista Janssens, que regía la Compañía de Jesús desde el fin de la segunda guerra mundial, murió el 5 de octubre de 1964, durante la tercera sesión del Concilio Vaticano II. Había sido un largo y fecundo mandato, durante el cual, ciertamente, se incubó la gran crisis de la Orden, sin que trascendiera a la opinión pública aunque sí a la Santa Sede; era una crisis interna que reventaría muy poco después de que fuera elegido su sucesor. El número de jesuitas en conjunto era de 35.788, más del doble de la cifra de 1914; y la más alta en toda la historia de la Orden. La tercera parte de los jesuitas estaban dedicados a la enseñanza según la tradición ignaciana, en más de 4.600 centros con cincuenta mil profesores no jesuitas y 1.250.000 estudiantes. El veinte por ciento de los efectivos de la Orden trabajaba abnegadamente en las Misiones extranjeras. Sólo en los Estados Unidos los jesuitas regían, con general aceptación, 52 centros de enseñanza media y 18 universidades. Salvo los aún ocultos indicios de la crisis interna, la Compañía de Jesús, dirigida por un General muy bien orientado, vivía según sus Constituciones, alentada por el espíritu ignaciano y sus últimos sesenta años, es decir prácticamente todo el siglo XX hasta la muerte del padre Janssens, constituían sin duda, como dice un importante historiador de la Orden, uno de los períodos más brillantes de su historia[466]. Como además de notables teólogos y filósofos, los jesuitas contaban a lo largo del siglo XX con un excelente plantel de miembros muy conocidos y admirados en los campos de la literatura, las ciencias humanas y las ciencias naturales y físico-matemáticas, la Iglesia tenía derecho a esperar la plena reanudación de la gloriosa historia de la Orden brutalmente interrumpida al final del siglo XVIII por la extinción, y comprometida durante el siglo XIX y el principio del XX por las absurdas persecuciones del liberalismo radical y masónico. La Compañía vivía una edad de plata en el siglo XX de la que cabía esperar una nueva edad de oro como la de los siglos XVI y XVII. Pero a partir de la Congregación General XXXI, convocada por el Vicario General a la muerte del padre Janssens, lo que sobrevino fue la desorientación, la degradación, la deserción, el caos.

El 7 de mayo de 1965, durante el último período interconciliar del Vaticano II –el Concilio en que numerosos jesuitas participaron casi siempre de forma muy positiva, aunque con excepciones lamentables como algunas exageraciones del padre Rahner y las maniobras sospechosas del padre Tucci para eliminar el debate sobre anticomunismo– el Papa Pablo VI dirigió un trascendental discurso a los 224 delegados elegidos por las 89 Provincias y Viceprovincias de la

[466] W. Bangert, op. cit. p. 69.

Compañía de Jesús[467]. Desgraciadamente el padre Padberg, un notable historiador jesuita que se ensañó con el libro del ex-jesuita Malachi Martin en 1987, se refiere como de pasada al importantísimo discurso de Pablo VI en esta Congregación General. Es un historiador crítico con los demás pero nada autocrítico; y juega sucio ante la Historia por ocultación de datos esenciales, como este discurso del Papa. Pablo VI tiene sobre la Compañía, como va a observar el lector, una idea diametralmente opuesta a la que hemos visto expresada un poco más arriba por los jesuitas de «Razón y Fe». Y poseía ya una importante información sobre la crisis latente y reptante de los jesuitas cuando se dirigió a ellos evocando, ante todo, la figura de San Ignacio.

El deseó que la Compañía de Jesús, fundada con espíritu magnánimo y como con cierta inspiración divina, fuese, sobre todo, un firme baluarte del catolicismo y como un escuadrón adicto, valiente y fiel a la Sede Apostólica[468]. Y urge el cumplimiento de este mandato fundacional: **En el cumplimiento de este juramento como militar, si otros religiosos deben ser fieles, vosotros debéis ser fidelísimos; si otros fuertes, vosotros fortísimos; si otros distinguidos, vosotros aún más.** Estas palabras las dice Pablo VI, muy claras, tras la cita de las Letras Apostólicas *Exposcit debitum,* de 1550. Militar, escuadrón, baluarte, ejército...¿dónde están las negaciones de «Razón y Fe»?. Enseguida va a hablar de «soldados» y de «milicia», estos escritores jesuitas de hoy leen poco. Pablo VI recomienda vivamente a los jesuitas que sean fieles a su historia y les expone su primera queja importante, que en el eufémico lenguaje vaticano suena ya como un trallazo:

Si ocurriera en un ejército que un escuadrón o destacamento no siguiera el plan común trazado, sería como voz discordante en un concierto de instrumentos y voces. El Prepósito General que elijáis deberá vigilar atentamente que no haya discordancia en vuestra sinfonía, sino al contrario resuene una alabanza armónica común, pletórica de fe y de piedad. Y verdaderamente me complazco y me alegro en subrayar que esa concorde armonía existe en la mayoría de vosotros.

Tras este buen deseo, o más bien irónica comunicación de que la minoría discordante no contribuye al concierto, el Papa recomienda que todos se distingan en «servir a la Iglesia... en seguir, no sus propias iniciativas, planes y criterios sino los de la jerarquía» y pasa a formular el gran encargo, con estas palabras:

Gustosos aprovechamos esta ocasión que se nos ofrece para tratar con vosotros, breve, pero resueltamente y con fortaleza, una cuestión de gran importancia. Nos referimos a ese peligro que amenaza a la humanidad entera: el ateísmo.

Como todos saben, no se manifiesta siempre de una misma forma, sino que aparece bajo diversas maneras y modos distintos. Pero sin duda la peor forma es la de la impiedad militante que no se limita a negar intelectual y prácticamente la existencia de Dios, sino que adquiere carácter combativo y usa armas con propósito de arrancar de las almas todo espíritu religioso y todo sentimiento de piedad.

[467] Número, lista de asistentes y resoluciones de la C.G. 31 en J.W. Padberg S.J. *Togheter as a Companionship*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1994 p. 1s.

[468] Congregación General XXXI, *Documentos.* Zaragoza, 1966, p. 12. Tomo de la misma fuente el resto de la documentación si no indico otra cosa.

Existe también un ateísmo de quienes sobre bases filosóficas afirman que no existe Dios o que no puede ser conocido. Otros fundan todo el gozo prescindiendo de Dios. Otros rechazan todo culto religioso, porque consideran supersticioso, inútil y costoso, el venerar a nuestro Creador y servirle sometidos a su ley. Y así viven sin Cristo, privados de la esperanza de la promesa y sin Dios en este mundo (cfr. Eph., 2, 12).

Este es el ateísmo que en nuestros días serpentea, unas veces abiertamente, y otras encubierto, bajo apariencia de progreso en la cultura, en la economía y en lo social.

Pedimos a la Compañía de Jesús, que tiene por característica ser baluarte de la Iglesia y de la religión, que en estos tiempos difíciles aúne sus fuerzas para oponerse valientemente al ateísmo, bajo la bandera y protección de San Miguel, príncipe de la milicia celestial, cuyo nombre es de victoria o la anuncia segura. Así pues los hijos de San Ignacio emprendan esta gran batalla, despertando todas sus fuerzas, sin desperdiciar ninguna, para que todo se organice bien y lleve al éxito. Para ello trabajen en la investigación; recojan toda clase de información; si es conveniente, publíquenla; traten entre sí; formen especialistas en la materia; hagan oración; descuellen en virtud y santidad; fórmense en la elocuencia de la palabra y de la vida; brillen con la gracia celestial, según lo entendía San Pablo cuando decía: «Mis palabras y mi predicación no fueron sólo palabras persuasivas de sabiduría sino demostración de Espíritu y virtud» (I Cor. 2, 41). Lo cual realizaréis con más entusiasmo y prontitud si pensáis que esta tarea que ya hacéis en parte, y a la que os dedicaréis plenamente en el futuro, no os la habéis fijado vosotros por vuestra voluntad sino que la habéis recibido de la Iglesia y del Sumo Pontífice.

Ha encargado, pues, Pablo VI a los jesuitas, una misión, la lucha contra el ateísmo militante, es decir contra el comunismo expansivo, al que se refiere clara, aunque implícitamente el Concilio en la *Gaudium et Spes* con su famosa nota 16 insertada por el Papa; al ateísmo comunista mencionado por él mismo en la Encíclica *Ecclesiam suam* durante el Concilio. No cabían equívocos ni efugios de escolástica decadente. El encargo se hace con expresa referencia al cuarto voto que obliga a los jesuitas a obedecer especialmente al Papa en las misiones que él les encomiende. Lo recalca en el párrafo siguiente:

Por esto en las Leyes y Constituciones por las que se rige vuestra Compañía, confirmadas por Paulo III y Julio III, se encuentran estas palabras: «Todos los que hicieren profesión en esta Compañía se acordarán, no sólo al tiempo que la hacen, mas todos los días de su vida, que esta Compañía y todos los que en ella profesan son soldados de Dios, que militan bajo la fiel obediencia de nuestro Santo Padre y Señor el Papa Paulo III y los otros Romanos Pontífices sus sucesores. Y aunque el Evangelio nos enseña, y por la fe católica conocemos y firmemente creemos que todos los fieles de Cristo son sujetos al Romano Pontífice como a su cabeza y como a Vicario de Jesucristo, pero por nuestra mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y para mayor abnegación de nuestras propias voluntades y para ser más seguramente encaminados del Espíritu Santo, hemos juzgado que en gran manera aprovechará que cualquiera de nosotros, y de los que hoy en adelante hicieren la

misma profesión, además de los tres votos comunes, nos obliguemos con este voto particular, que obedeceremos a todo lo que nuestro Santo Padre que hoy es, y los que por tiempo fueren Pontífices Romanos, nos mandaren para el provecho de las almas y acrecentamiento de la fe, e iremos sin tardanza (cuanto será de nuestra parte) a cualesquiera provincias donde nos enviaren, sin repugnancia ni excusarnos (Letras Apostólicas «Exposcit debitum»).

Es claro que este voto, por su naturaleza sagrada, no sólo debe estar latente en la conciencia sino traducirse en obras y estar patente a todos.

Así os quiso vuestro Padre y Legislador, así os queremos también Nos, teniendo por cierto que encontrará plena correspondencia en vosotros a la confianza que en vosotros depositamos y que estos nuestros deseos, cumplidos por toda la Compañía, que milita, ora y trabaja en todas las partes del mundo, los compensará Dios dándoos abundante mies, vida floreciente y preclaros méritos.

Y aquí conviene fijar ya una tesis esencial de este libro. Por primera vez en su historia, un gran sector de la Compañía de Jesús, dubitativa e insuficientemente guiada por el General que iban a elegir tras este solemne encargo, desobedeció al Papa, violó el cuarto voto que el Papa acababa de recordarles y en vez de oponerse en combate con el ateísmo «que usa armas con el propósito de arrancar de las almas todo sentimiento religioso» es decir, con el marxismo-leninismo, única doctrina práctica que corresponde a esa definición, ese sector dominante de la Compañía de Jesús convirtió la confrontación en diálogo complaciente, asumió decisivas posiciones teóricas y estratégicas de ese ateísmo y concertó de hecho con él una inconcebible alianza. Los Papas, a partir del mismo Pablo VI, reconocieron, como veremos, este hecho, clamaron contra él y tomaron durísimas medidas para intervenir en ese concierto discordante, en ese escuadrón demandado. Poco después, en diciembre de 1965, el padre Arrupe reconocía en una larga entrevista «la misión que nos ha confiado el Papa»[469]. Y cinco años más tarde se vería obligado a confesar su atroz fracaso: «Cometí un tremendo error por mi falta de experiencia en Occidente»[470]. Un jesuita americano, al que siguieron muchos, el padre A.D. Forsthoefel, quiso justificar lo injustificable y plasmó la tergiversación del mandato papal al escribir que, como la raíz del ateísmo es la injusticia –citando por cierto a Carlos Marx como autoridad suprema– los jesuitas, al dedicarse a la «justicia social» (debería decir a la política de izquierda revolucionaria) estaban cumpliendo expresamente el mandato de Pablo VI. Es el colmo del cinismo. Lo que estaban haciendo es tergiversarlo y prostituirlo; y el propio Papa se iba a encargar de explicárselo así de claro en 1974.

LA ELECCIÓN DEL PADRE ARRUPE

Durante las jornadas de reflexión los delegados de izquierda, perfectamente organizados, propusieron al padre Arrupe, provincial de Japón desde 1958, como candidato de consenso. Sucedió algo semejante al éxito de la Alianza del Rin

[469] P. Arrupe, *La Iglesia del Hoy y del futuro* Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1982, p. 129s.
[470] J Hithcokk, *The people and the Jesuits*, The Nat, Commitee of Cath. Laymen, Nueva York.

durante el Concilio; un grupo minoritario pero muy decidido se impuso a un conjunto desorganizado de jesuitas ignacianos y decentes y venció. Arrupe era muy conocido como misionero en Japón –donde abundaban los jesuitas alemanes– y también en los Estados Unidos, donde vivió dos años durante la guerra civil española, inclinado –por cierto– en contra de Franco, lo cual en 1965 ya era un mérito notable para la generación de jesuitas mayoritaria en el Concilio; el Papa Montini era antifranquista notorio y la Iglesia española, impulsada por el Vaticano, había iniciado tenazmente el despegue del franquismo a partir de 1962, como veremos en el segundo libro. Testigos de mi entera confianza me aseguran que el padre Arrupe cultivaba discretamente su imagen antifranquista y que «sentía complejo de ser español»; por ejemplo al poco de su elección habló en un Instituto de Roma, con gran mayoría de españoles, en perfecto inglés y sugirió al provincial de Holanda las ideas para un artículo contra Franco[471]. Era hombre virtuoso con inclinaciones no sólo místicas sino mesiánicas. Le había caído casi encima la bomba atómica de Hiroshima en 1945 y con su formación médica se comportó heroicamente con los heridos. Pero fuentes internas de la Orden y testimonios externos coinciden en que como gobernante de la Provincia fue un auténtico desastre: débil y desorientado. No fue elegido representante de la entonces Viceprovincia japonesa en la Congregación General anterior, convocada por el padre Janssens, el cual, alarmado por las noticias que corrían sobre la Provincia de Japón (donde se habían producido graves sucesos internos y deserciones escandalosas) le envió como visitador al padre George Kester, quien tras dos años de información emitió un informe muy desfavorable contra el padre Arrupe con tan mala fortuna que ese informe fue una de las primeras cartas reservadas que hubo de despachar el padre Arrupe como General, para horror del informante[472]. Sus innegables virtudes personales atraían a los delegados conservadores; sus resabios izquierdistas, su antifranquismo y su debilidad le hicieron ideal para los delegados que ya habían formado el clan de izquierdas, y que confiaban en utilizar a Arrupe para sus fines.

Lo consiguieron a la tercera votación, el 22 de mayo de 1965. Ya estaban designados por la Congregación los cuatro Asistentes Generales; el teólogo y confesor del Papa, antiguo rector de la Gregoriana, Paolo Dezza, jesuita ejemplar e ignaciano; era el candidato de los ignacianos para General y probable ganador, pero los izquierdistas hicieron correr el falso rumor de que perdería la vista en dos años. Los izquierdistas lograron dos Asistentes; el norteamericano Vincent O'Keefe, presidente de la Universidad de Fordham, adicto a la teología política y furibundo izquierdista *liberal;* y el padre John Swain, vicario general elegido cuando la enfermedad del padre Janssens duraba ya dos años, de línea semejante al anterior. El clan izquierdista, del que era líder el padre O'Keefe, había sido elegido por la propia Congregación, lo que demuestra el influjo izquierdista en su seno; porque el cuarto Asistente general fue el padre Andrew Varga, provincial de los dispersos jesuítas húngaros con sede en Nueva York y controlado por O'Keefe.

Pronto fue nombrado asistente general el francés Jean-Yves Calvez, autor de un célebre libro sobre marxismo que encantaba a los marxistas; asistió a la XXXI y era miembro eximio del clan de izquierdas. Los doce Asistentes regionales elegi-

[471] FRSJ D10.

[472] M. Alcalá et. al. *Pedro Arrupe* (hagiografía) Santander, Sal Terrae, 1986.

dos ya por el padre Arrupe con asesoramiento de los Asistentes generales presentaban una clara mayoría de izquierdas, y desde el primer momento envolvieron al padre Arrupe y le manejaron a su antojo. En otro bastión de la Compañía tradicional, la Asistencia de España, fue elegido delegado, junto a jesuitas ignacianos eminentes, el padre Ignacio Iglesias, que inmediatamente se constituyó en codirector del clan de izquierdas junto al padre O'Keefe y otros dos jesuitas miembros del IDOC, el italiano Roberto Tucci y el chileno Juan Ochagavia. Un ejemplo hiriente de la división que ya afloraba en la Compañía de Jesús es que el izquierdista Ignacio Iglesias era hermano del padre Manuel Iglesias, uno de los jesuitas más fieles a la tradición ignaciana que había en España. Los ignacianos atendieron, como es natural, el precepto ignaciano de no formar banderías dentro de la Orden pero el clan de izquierdas se preocupaba menos por los preceptos de San Ignacio. Sabían perfectamente lo que querían; convertir a la Compañía de Jesús en lo que es hoy; cambiar la opción preferencial por el Papa en opción preferencial por la «justicia» es decir por la política de izquierdas que cuando conviniera podía actuar en sentido revolucionario.

El estudio de Padberg sobre el contenido y las disposiciones de la Congregación General XXXI es muy útil aunque demasiado optimista. La Congregación revisó prácticamente todos los aspectos de la vida, la formación y el apostolado de la Orden pero muy pocas veces llegó a conclusiones claras. Se notaba un equilibrio entre el deseo, formulado por muchos delegados, de cambiarlo casi todo y la decisión, expresada por otros muchos, de no cambiar más que, a lo sumo, las apariencias. La conclusión más clara de la Congregación es que la Compañía de Jesús estaba completamente dividida. Casi todas las cuestiones fundamentales, como el alcance de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia y las formas concretas de apostolado social desembocaban en la indecisión y se confiaban a comisiones o «definidores» –esa institución de las antiguas órdenes monásticas– para que trabajasen sobre esos asuntos bajo la dirección del General. Una tradición que siempre fue considerada esencial en la Orden como la hora diaria obligatoria de oración se dejó, en cuanto al tiempo y al contenido, al arbitrio de cada Superior en su trato con el interesado. Se oyeron voces en favor de la «opción preferencial por los pobres» pero no se adoptó decreto alguno en ese sentido y los delegados sólo pudieron ponerse de acuerdo en una ambigüedad: «La Congregación general XXXI pidió a los jesuitas que se dedicasen a la promoción de la justicia social, pero con prudencia; su trabajo no debería ser excesivamente temporal ni condicionado por *ideologías unilaterales o pasiones violentas* (Hitchcock). Era una opción antimarxista muy desagradable para el clan de izquierdas, que inmediatamente se juramentaron para volverla del revés, lo mismo que al mandato del Papa. Algunos delegados, en efecto, pidieron una clara y positiva respuesta a ese solemne mandato del Papa pero esa respuesta no se produjo, lo cual me parece un gravísimo fallo y una desobediencia al Papa. Hubo, sí, como veremos luego, una presunta respuesta al mandato papal pero no fue una respuesta sino una cínica tergiversación. Muchos pidieron una clarificación de lo que significaba el Cuarto Voto a mediados del siglo XX pero el asunto quedó sobre la mesa. Unos querían conservar la devoción al Corazón de Jesús y promoverla; a otros muchos no les interesaba nada y el resultado fue que nada se decidió. Se permitió,

en cambio, que los jesuitas se dedicasen a las bellas artes y a la investigación, cosa que habían hecho siempre. Apenas se formuló alguna crítica seria sobre la crisis de la Compañía que ya la estaba invadiendo por todas partes. He leído la exposición del padre Padberg[473] con el mayor interés, con sincero deseo de tropezar con algún indicio de que la Congregación XXXI demostraba una mínima conciencia de la crisis. Lamento afirmar que he encontrado poca sustancia, muchas dudas, muchas dilaciones sobre casi todos los problemas. Los jesuitas de 1965, a juzgar por los extractos de su historiador, no saben, no contestan. Quieren el cambio por el cambio; o el mantenimiento por el mantenimiento. De verdad lo siento mucho; no veo otra cosa en el resumen autorizado de las actas de la Congregación. No decidieron ni siquiera si mantenían o no la lectura durante las comidas. Aquello no presagiaba nada bueno, justo cuando, a raíz de la Congregación XXXI, que terminó unos meses después del Concilio, estallaba ya sobre la Compañía de Jesús la crisis, mal contenida hasta entonces, que iba a despeñarla hacia su degradación y probablemente, no lo quiera Dios, hasta su segunda extinción, ahora desde dentro.

La Congregación General XXXI, dice un historiador nada desafecto a la Orden, Woodrow, terminó «en cierta confusión»[474]. Padberg termina su edulcorado análisis sobre el largo encuentro diciéndonos que el Papa, en la misa de despedida, mostró su afecto a la Orden. Una vez más incurre en ocultación culpable. Voy a transcribir el final completo del discurso. En esa misa, concelebrada en la Capilla Sixtina el 16 de noviembre de 1966, no les muestra su satisfacción sino su preocupación:

¿Queréis, hijos de San Ignacio, soldados de la Compañía de Jesús, seguir siendo hoy, mañana y siempre lo que habéis sido desde vuestra fundación? Esta pregunta que os dirigimos no tendría razón de ser si no hubieran llegado a nuestros oídos noticias y rumores referentes a vuestra Compañía...a propósito de los cuales no podemos ocultar nuestra sorpresa y en algunos casos nuestra pena. ¿Por impulso de qué persuasiones insólitas y perversas han surgido en ciertas partes remotas de vuestra Compañía, la duda de si debéis seguir siendo tales cuales el santo varón que la concibió en su mente y la fundó, la armó con sapientísimas y firmísimas normas y cual la confirmó la tradición de varios siglos en los que como alcanzada la madurez con el uso de diligentísima experiencia y confirmada con gravísimas aprobaciones, para gloria de Dios, defensa de la Iglesia y admiración de los hombres? ¿Acaso en la mente de algunos de vosotros se fijó la opinión de que las cosas humanas están sujetas a la absoluta razón histórica y generadas por el tiempo, es necesario que también se consuman con el tiempo, como si en la Iglesia católica no hubiese un carisma de verdad que permanece y de estabilidad que no puede ser rota, del cual carisma esta piedra de la Sede Apostólica es imagen y fundamento?. ¿Acaso en lo que hace a vuestros deseos de apostolado, por el cual toda vuestra Compañía está inflamada, ha parecido necesario para dar mayor eficacia a vuestro trabajo apartaros de toda venerable costumbre en espiritualidad, ascética y disciplina, como si ya no ayudasen más, sino que impidiesen que vuestra solicitud pastoral se desarrollase más libremente y de un modo más personal?. ¿Y así aquella austera y viril obediencia que fue siempre

[473] op. cit. p. 1s.

[474] A Woodrow *Los Jesuitas* Barcelona, Planeta, 1985 p. 114s.

propia de vuestra Compañía y que hizo su unión evangélica ejemplar y fortísima, ha parecido que había que disminuirla como opuesta a la personalidad del hombre, obstaculizadora de la alegría de obrar?. En lo cual ha quedado obsoleto lo que enseñaron sobre aquella virtud Cristo, la Iglesia, vuestra misma escuela espiritual, es decir el uso asiduo y empeñoso de la oración y la humildad, la disciplina fervorosa de la vida interior y examen de conciencia, el coloquio íntimo con Cristo, como si bastase la sola acción exterior y ella de por sí valiese para unir la mente con Dios, como si esta abundancia de artes espirituales sólo conviniesen a los monjes y no fuesen más bien armadura de que está necesitado por completo el soldado de Cristo. Tal vez algunos se engañaron pensando que para difundir el Evangelio de Cristo convenía adoptar prácticas del siglo, su modo de pensar, su modalidad profana de la vida; es decir, que juzgaron de las costumbres de estos tiempos, según los principios del naturalismo, olvidados también éstos de que al pregonero de Cristo, cuando va a evangelizar a los hombres y llevarles su mensaje, no le es lícito hacerse semejante a ellos en tal forma que la sal pierda su sabor fuerte, el apóstol quedase privado de su virtud propia, ... Si seguís siendo lo que fuisteis, no os faltará nuestra buena estima y nuestra confianza en vosotros[475]. No cabe un análisis más implacable de la Congregación XXXI. El Papa había advertido ya al padre Arrupe en igual sentido cuando, según la misma fuente, le llamó tras la primera sesión. Pero el clan de izquierdas no hizo caso alguno al Papa, que de momento no advirtió la gran trampa que se había montado en la Congregación General al modificar el sistema electoral de la Orden para dejarlo todo en manos de la Curia generalicia y los provinciales y superiores nombrados por ella. Cuando la Santa Sede se dio cuenta, como veremos, dio un fuerte aviso pero ya era tarde.

El padre Arrupe demostró desde el principio los rasgos mesiánicos de su espíritu. Como si se propusiera guiar a la Compañía en vanguardia para una transformación de la propia Iglesia, así lo dejó traslucir en su intervención ante el Concilio, de cuyos Padres formaba parte desde su elección; sus palabras versaban sobre el problema del ateísmo y no causaron buena impresión en el aula conciliar[476]. ¿Cómo se atrevía a señalar el camino a la Iglesia si no tenía la menor idea de qué hacer con su propia Orden?. Y es que durante una homilía en la iglesia del Gesú, Arrupe insinuó, seguramente sin pretenderlo, un paralelismo con Abraham: «No sabemos dónde vamos, pero seguimos una llamada» No iban a la tierra prometida sino al desastre.

LAS DESERCIONES EN MASA

El clan de izquierdas no había conseguido imponer sus criterios en la indecisa y dividida Congregación General XXXI; pero había tomado el poder, y se puso a

[475] «Ignacio Javier Pignatelli» *La verdad sobre la Compañía* de Jesús Madrid 1974 p. 36s.
[476] P. Arrupe *La Iglesia de hoy del futuro* Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1982, p. 129s.

ejercerlo inmediatamente. En dos vertientes. Primero se convirtieron en coro de aduladores que confirmó al padre Arrupe en su designio mesiánico y le convencieron de que hiciera como ellos; en vista de que la crisis de renovación absoluta dentro de la Orden, impulsada desde los sectores jóvenes, era ya imparable como la crisis postconciliar de la propia Iglesia, el General y su equipo debían alzarse a la cresta de la ola para encauzarla, recortar sus exageraciones y desbordamientos. ser ellos quienes marcasen los nuevos horizontes. Esto es lo que hizo Arrupe durante todo su largo mandato, en el que se dejó arrastrar mucho más que Pablo VI al frente de la Iglesia, si bien es verdad que seguramente sufrió las mismas torturas que Pablo VI. Segundo designio del clan de izquierdas; consolidar para el futuro previsible todo el poder que habían tomado por asalto en la Congregación General XXXI. Con Arrupe en sus manos, el clan de izquierdas se dedicó sistemáticamente a la eliminación de los ignacianos y de los moderados en las posiciones de poder, aprovechó la férrea estructura jerárquica de la Compañía para volverla del revés mediante el nombramiento de Asistentes, Provinciales, rectores, superiores y consultores adictos, lo que les aseguraba el control de las siguientes Congregaciones Generales y otras convenciones, cuyos delegados se marcaban fácilmente desde arriba. El clan de izquierdas nunca descuidó la exaltación de Arrupe; le compilaban discursos y actuaciones para editar y lanzar sus libros, (aburridísimos y flojísimos) escribían artículos encomiásticos como el que publicó el ya provincial de España Ignacio Iglesias en el diario «Ya» *Pedro Arrupe, una voz del postconcilio*[477]. Arrupe, que en el fondo era un hombre de Dios, trataba de compensar con bandazos y contramarchas las imposiciones del clan que le dominaba; yo iba archivando con asombro sus declaraciones hamletianas –tanto el Papa blanco como el Negro representaban consumadamente a Hamlet en el mismo período– entre las que destaca su famosa carta de 1980 sobre el análisis marxista, de la que en su momento nos ocuparemos. Así en su discurso sobre la actividad misionera en la Congregación General, ya en 1966, Arrupe insistió en favor de las Misiones, que creía un tanto amortiguadas en la Compañía de Jesús tras los esfuerzos en parte fallidos, de su predecesor Janssens[478]. Pero el mismo año en Nueva York declaraba imprudentemente:

A riesgo de sorprender a ustedes, déjenme decirles honradamente que no es a este nuevo mundo al que temo; lo que realmente me aterra es que los jesuitas nos hemos separado tanto de la generación joven que tenemos poco o nada que decirles que ellos puedan encontrar relevante en su vida cotidiana. Me preocuparía mucho si viera que estábamos repitiendo las respuestas de ayer a los problemas de hoy, si hablásemos en una forma que los hombres y mujeres jóvenes no entendieran, si hablásemos un lenguaje que no dijese nada al corazón del hombre viviente. Este texto no figura en las obras del padre Arrupe editadas en España[479]. Y expresa perfectamente el imprudente mesianismo de Arrupe al desencadenar fuerzas que luego escaparon a su control.

La Congregación XXXI había tratado de librar a la promoción social de los impulsos «unilaterales». Pero en carta de 12 de diciembre del mismo año sobre el

[477] «Ya» 27 de mayo de 1985.

[478] P. Arrupe *La Iglesia de hoy...* op. cit. p. 167.

[479] Lo he tomado de R. Schroth S.J. *Jesuit Spirit in a time of change.* Westminster Md. Newman Press, 1967, p. 202.

apostolado social en América Latina Arrupe se salta las cautelas. Reconoce que «la Compañía de hecho no está eficazmente orientada hacia el apostolado en favor de la justicia social» ordena «crear una estrategia nueva de gobierno» y lanzarse a la actuación social «con la elocuencia de los hechos». Es decir, primero la praxis que la teoría, la consigna de Lenin y Gramsci que pusieron en práctica inmediatamente esos jesuitas a quienes ya no importaba que se llamasen revolucionarios. Indica que la Compañía «debe repensar todos sus ministerios y apostolados» sin advertir que en esa renovación podían destruirse formas muy válidas y tradicionales de apostolado. sólo por ser tradicionales; cita (con cierta cobardía) al padre Janssens para formular su sospecha de que la educación en los colegios de la Compañía puede haber servido «para confirmar los prejuicios de clase» de los alumnos de nivel elevado, aunque el apostolado social dice que los jesuitas deben aconsejar a los líderes, no suplantarlos[480]. Escasa precaución para los idólatras de la praxis y de la política, que tomarían el impulso de Arrupe y despreciarían sus frenos. Muchos Colegios de la Compañía, un medio de apostolado favorito de San Ignacio, estaban desde entonces sentenciados a la demolición.

El nuevo equipo directivo de la Orden designado por el clan de izquierdas proporcionó pronto ciertas sorpresas escandalosas, que alarmaron al Papa. Uno de los nuevos Asistentes regionales era el suizo Mario Schönenberger, a quien Arrupe puso al frente de la Asistencia de Alemania, y se encargó, junto con el catalán Abad, de formular el importantísimo Plan pastoral de los jesuitas para América latina, pese a que ni uno ni otro conocían aquel continente. Cuando en 1968 Pablo VI publicó su valerosa y espiritual encíclica *Humanae vitae* sobre los métodos de impedir el embarazo muchos jesuitas se enfrentaron abierta y públicamente a la doctrina pontificia –era la primera vez que se producía una rebelión de este tipo en toda la historia de la Orden– encabezada por el teólogo moralista más influyente de los Estados Unidos, el padre McCormick, de la Universidad de Georgetown[481]. El padre Arrupe escribió a la Compañía para que reaccionase fielmente en favor de la doctrina papal pero muchos no le hicieron el menor caso. Tal vez entonces fue cuando Arrupe comprobó la auténtica entidad de su equipo izquierdista. El padre Jan Terpstra, Provincial de Holanda desde 1963 y miembro de la Congregación General XXXI, despreció la encíclica papal y la carta de Arrupe y, al adherirse a los que negaban la validez de la encíclica, se opuso a la idea ignaciana de la obediencia debida al General y al Papa. Entonces el citado Asistente de Alemania, de quien dependía el provincial de Holanda, se puso de parte del padre Terpstra contra el General; el padre Arrupe reaccionó con debilidad característica, propuso, contra la voluntad del Papa, una interpretación laxa del gravísimo problema y no mucho después recibió la desagradable noticia de que su Asistente de Alemania salía de la Compañía y se implicaba en un lamentable proceso judicial, mientras que el rebelde provincial de Holanda se marchó también y reapareció ostensiblemente con una mujer en la Costa del Sol española, donde ya por entonces se encontraban fácilmente los fármacos anticonceptivos. El coautor del plan pastoral iberoamericano, padre Abad, se marchó también. No eran más que los preludios de la

[480] P. Arrupe *La Iglesia de hoy*... op. cit. p. 281.
[481] Hitchcock, op. cit. p. 42.

estampida. Era director mundial de las Congregaciones marianas, ese magnífico instrumento de apostolado en que nos hemos formado millones de alumnos de los jesuitas, el padre Ludovicus Paulussen hasta 1970. El clan de izquierdas debió de pensar que ese nombre era muy anticuado y lo sustituyó por el de Comunidades de Vida Cristiana. El clan de izquierdas nombró para dirigir el organismo «renovado» a un hombre de su confianza; el brasileño Arno Dischinger, que se dedicó concienzudamente a destruir las Congregaciones Marianas. Se había hecho famoso en la Orden por la preparación de una tesis doctoral sobre la homosexualidad, a la que incorporó interesantes observaciones experimentales realizadas en el Parque Pincio de Roma. No terminó la tesis. Pero su comportamiento exterior era previsible; después de destrozar esa gran obra de apostolado, se fugó de la Compañía con su secretaria[482].

Dedicamos la última sección de este capítulo al estudio estadístico de la Compañía de Jesús. Adelantemos que tras un largo período de crecimiento hasta rebasar los 36.000 jesuitas en 1965, se empiezan a producir las deserciones en masa como si la llegada del padre Arrupe fuese una señal. Al año siguiente, 1966, esa cifra baja ya en 69 personas. La caída de vocaciones jóvenes es tan dramática que durante los cuatro primeros años de Arrupe las estadísticas de la Orden no la registran. Cuando Juan Pablo II destituye al infausto General en 1981 la Compañía de Jesús ha perdido nada menos que diez mil miembros, y durante el mandato de su sucesor, el arrupiano indeciso Kolvenbach, la curva sigue bajando con el mismo ritmo porque las cosas siguen yendo de mal en peor. Angustiado, el padre Kolvenbach ha dirigido recientemente a toda la Compañía una carta preguntando por qué se hunden así las vocaciones, mientras en otros Institutos de la Iglesia suben en flecha. Uno de mis viejos maestros, que me anima a escribir con el espíritu que él y sus colegas me inculcaron, en esos Colegios donde según la estúpida frase de Arrupe se fomentaba el espíritu de clase, le contestó con una tremenda carta que en su momento publicaré dentro de este capítulo. Pero el lector ya conoce, en líneas generales, la respuesta; la quiebra del espíritu ignaciano que venía ya de años antes, pero se manifestó en la Congregación General XXXI y en la desgraciada actuación del padre Arrupe y su desorientado sucesor.

Ninguno de estos hechos alarmaba al clan de izquierdas empeñado en asegurar esa quiebra. Reafirmada la cooperación del General mediante la adulación a su mesianismo, consolidado plenamente el poder adquirido en la Congregación XXXI, el clan necesitaba terminar con la ambigüedad de esa reunión e imprimir mediante nueva legislación a la Orden el rumbo que ellos habían ya fijado. Al acabar la Congregación y en vista del mandato conciliar que ordenaba a los institutos religiosos adaptarse a los nuevos tiempos, el clan de izquierda empezó a preparar cuidadosamente la siguiente Congregación General XXXII, para lo cual necesitaban asegurarse una mayoría cómoda entre los delegados. Pero según el método que imprudentemente había insinuado el propio padre Arrupe, empezaron con la praxis por delante, para confirmarla luego con la legislación, la teoría y, llegado el momento, la Revolución.

[482] FRSJ D 11 (1983).

SECCIÓN 3: LA REBELIÓN DE LOS JESUITAS EN ESTADOS UNIDOS

EL «SURVEY» REVELA UNA JUVENTUD PERDIDA

En la vida política normal un grupo dirigente presenta con toda claridad su programa y si los electores le otorgan su confianza se dispone a cumplirlo, en lo que pueda. Un gobierno se elige para gobernar, no para preguntar a los ciudadanos lo que debe hacer. Cuando algunos delegados de la Congregación General XXXI decían que la Compañía de Jesús no se regía por un sistema democrático decían más que sabían; aunque luego el clan de izquierdas alardeaba de mantener la democracia interna; claro que también llamaban democracia al totalitarismo sandinista de Nicaragua y otras «democracias populares». Esaban hechos un lío y una vez tomado el poder decidieron en el mismo año 1965 dirigir una encuesta a toda la Orden para que les dijesen lo que debían hacer, en vez de proponérselo a sus súbditos tras un análisis de situación que la propia Congregación General debía haber intentado, pero no se atrevió a abordar. Esa encuesta es el famoso «Survey» ordenado por el padre Arrupe, que no arregló nada sino que lo confundió y enfangó todo; y cuyos resultados son la mejor muestra de la crisis que ya sufrían los jesuitas cuando la Iglesia salía del Concilio[483]. Las respuestas del Survey alarmaron a Arrupe; revelaban una formidable confusión en toda la Orden, cuya juventud, sobre todo, se mostraba alejadísima no sólo de la tradición sino del genuino espíritu de San Ignacio y de la misma Iglesia. Pero la solución mejor que vieron Arrupe y su equipo no era reformar, aunque fuera quirúrgicamente, a esa juventud, sino darles la razón, huir hacia adelante, crear no una nueva juventud sino una nueva Orden desnaturalizada. Como símbolo de toda esta catástrofe el sociólogo jesuita padre Pin, director del Survey, se decidió por la praxis personal, salió de la Orden, hizo gran boda con una Von Brentano, divorciada, que poco después se divorció también de él[484].

El *Survey*, concebido originalmente como una encuesta para orientación del General y sus colaboradores, se puso en marcha en 1966 y pronto se descentralizó por Asistencias y provincias, que crearon, sobre todo en los Estados Unidos, grupos o comités de planficación cuyos trabajos se prolongaron durante unos ocho o diez años. En el fundamental libro del padre Becker se atiende sobre todo a los aspectos formales del Survey en Norteamérica, pero no se nos aclaran demasiado los contenidos. Afortunadamente conocemos, gracias a él y a otras fuentes, estudios sociológico-religiosos relativamente completos que vamos a presentar ahora mismo; las actas de la Comisión de Revisión Espiritual, formada por los responsa-

[483] Sobre el «Survey ver *50 años de la, Provincia de Andalucía*, 1974, p. 34, el cap. II, 6 del citado libro de Becker (p.60s) y los informes de los jesuitas ignacianos que cito después..

[484] FRSJ D 12, 1985.

bles de las casas de formación de las provincias de Maryland, Nueva York y Buffalo, a las que se agregaron otras durante los cuatro años que duraron las sesiones en el filosofado de Shrub Oak (1964-1968) y la Conferencia de Santa Clara en 1967. Otro síntoma: entre los jesuitas expertos en formación reunidos en Shrub Oak, tres abandonaron la Compañía durante las deliberaciones: y la prolongada conferencia hubo de clausurarse cuando el propio filosofado se cerró[485].

Las actas de Shrub Oak sobre la situación de los jesuitas jóvenes son terroríficas y el padre Becker ha rendido un gran servicio a la historia de la Compañía de Jesús al revelarlas. El asunto más urgente que se trató fue, significativamente. el de las emociones, que llegaba a analizar el deseo sentido por muchos estudiantes religiosos de mantener relaciones amorosas y aproximaciones afectivas al otro sexo. La obediencia era un valor en crisis; ante una orden sentían casi la necesidad de rechazarla. Creían poco en la Sagrada Escritura, a la que enfocaban desde una óptica relativista. Exigían que se les quitase la obligación de oír misa diaria, y la Comisión aceptaba esta propuesta. Había que cambiar radicalmente todos los tramos de la formación. Trasladar las retiradas facultades de filosofía y teología y situarlas junto a universidades normales, donde también debían acudir los estudiantes religiosos. El latín debería suprimirse. (Todo esto se realizó en toda la Orden). La obediencia debería cambiarse por un proceso común para la toma de decisiones; y el trato de los superiores debería fundarse en el diálogo, no en el mandato. Se había reducido mucho el uso del sacramento de la penitencia. Los estudiantes citaban a Karl Rahner más que a otro teólogo o pensador, pero sólo en lo que confirmaba su rebeldía; nunca en sus publicaciones ortodoxas, por ejemplo los escritos eucarísticos, porque los estudiantes de teología consideraban a la Eucaristía como una devoción medieval. Se notaba un aumento de estudiantes afeminados. Tenían mucha dificultad en rezar. La Comisión organizó un encuentro de seis psiquiatras con los miembros de la propia comisión y el resultado fue tan espantoso que el moderador ordenó quemar los registros y actas de la sesión.

El *Survey* en conjunto discurría por derroteros parecidos y en cuanto a actividades apostólicas se orientaba decididamente hacia la izquierda. Cuando el observador de hoy repasa serenamente estos encuentros no le queda más que una conclusión; la Compañía de Jesús, con una juventud así en la más importante e influyente de sus Asistencias, estaba muerta sin remedio en 1965/1968. Lo que sigue de este capítulo no es ya, por tanto, más que la historia imposible de un glorioso cadáver convertido, como en las películas de terror, en un muerto viviente.

EL PLAN FORDHAM, LA DESVIACIÓN DE MADRID Y LA CONFERENCIA DE SANTA CLARA

En 1966 los jesuitas ignacianos decidieron, al fin, dar una voz de alarma. A mediados de agosto de 1966, durante una reunión en la casa matriz de la Orden, el

[485] J.M. Becker, op. cit. p. 42 s.

santuario de Loyola. donde se trataba de los Ejercicios Espirituales (sobre los que no veo disposición alguna en la Congregación General 31) 30 jesuitas ignacianos redactan un manifiesto y se lo envían al General reclamándole un urgente retorno a la tradición, es decir a la identidad de la Compañía de Jesús[486]. Es históricamente significativo que la primera protesta contra la «descomposición del ejército», como la llamaría el Papa al año siguiente, brotara en el solar del Fundador, en el relicario y el corazón de su Orden. La protesta de los ignacianos españoles, como vamos a ver, no quedaba ahí. Inundaron a la Santa Sede con reclamaciones fundadas y se decidieron a presentar batalla en toda regla. «Compañía de Jesús, corre a la lid» decía su himno pero no les hicieron ni caso. Luego presentaron batalla y estuvieron a punto de ganarla. Lo vamos a ver en siguiente epígrafe. Cuando entre con el pie izquierdo en esta Historia un hombre cuya figura se ha querido mitificar con tan escasos motivos como la del padre Arrupe: el cardenal don Vicente Enrique y Tarancón.

El padre Arrupe aprovechó las vacaciones de 1966 para un viaje a los Estados Unidos, antes del último período de la Congregación General XXXI. Ya hemos visto cómo en ese viaje aseguraba en Nueva York que su principal objetivo era el dialogo con los jóvenes, y eso que sin duda conocía ya lo que los jóvenes de su Orden pensaban sobre lo divino y lo humano, por informes como el que acabo de citar. A otra lejana Loyola, la Universidad Loyola de Los Angeles, llegó en ese mismo viaje con el Asistente y jefe del clan de izquierdas, Vincent O'Keefe, que acababa de dejar, como sabemos, la presidencia de la Fordham Universitiy, donde se había publicado ya el Plan de Fordham sobre el futuro de la Iglesia Católica en los Estados Unidos, en forma de libro del que era autor un jesuita de Fordham, el padre Joseph Scheuer, y un profesor seglar de periodismo en la misma Universidad, Edward Wakin. Los Estados Unidos habían ganado la segunda guerra mundial, ostentaban sin discusión la hegemonía universal y los jesuitas de ese país participaban (y siguen hoy participando) de un complejo de superioridad que en parte se ha dirigido contra la primacía de Roma, capital de esa nación vencida y (entonces) miserable que los soldados de Estados Unidos utilizaban como uno de sus burdeles preferidos de Europa. Un jesuita de Los Angeles, el padre J.F. Conneally, conversó con el padre O'Keefe y le preguntó asombrado cómo su universidad de Fordham había patrocinado semejante plan, obra de dos de sus profesores, uno de ellos jesuita y sociólogo, cuyo objetivo era des-romanizar a la Iglesia católica en los Estados Unidos. Pretendían cambiarlo todo, construir una Iglesia nacional o poco menos. Proponían eliminar todos los elementos tradicionales y conservadores en la Iglesia, las sombras de la censura, las trabas contra el control de natalidad, las figuras de los cardenales McIntyre y Spellman, el sistema para la recaudación de fondos, el método de enseñanza en las escuelas, colegios y universidades católicas; exigían educación sexual desde los jardines de infancia. A las objeciones del padre Conneally todo lo que pudo responder el Asistente General fue que conocía a los dos autores. El Plan de Fordham se difundió mucho en los Estados Unidos, contaminó a muchos jesuitas y a no pocos obispos, que en los años ochenta están defendiendo ideas semejantes[487]. Algunas cosas explica el

[486] M. Alcalá, op. cit. p. 78.
[487] FRSJ D 13

hecho de que, durante ese mismo año 1966, el filósofo y agitador marxista Roger Garaudy, entonces apóstol del diálogo con los cristianos, realizase un detenido viaje por los Estados Unidos, con gran éxito, para predicar la aproximación cristiano-marxista; fue muy bien recibido en la Universidad de los jesuitas en Santa Clara, California, tras haber conferenciado largamente con varios jesuitas de Europa, entre ellos Karl Rahner[488]. La Universidad de Santa Clara va a entrar inmediatamente en escena en este mismo capítulo.

Pero antes debemos reseñar una nueva muestra del peligroso fraude perpetrado por los jesuitas (en este caso los españoles) en relación con el mandato de Pablo VI sobre el ateísmo. Nos estamos refiriendo ahora a los Estados Unidos; pero este grave suceso español tiene aplicación inmediata y directa a toda la Orden, y no puedo dejar pasar el año 1966, en que acaba la Congregación General XXXI, sin exponerlo.

El padre Padberg pasa como sobre ascuas sobre el decreto de la Congegación General XXXI sobre la respuesta al mandato papal acerca de la lucha contra el ateísmo. Los jesuitas españoles fueron mucho más imprudentes y revelaron la presunta respuesta al mandato del Papa en un Decreto de la Congregación General XXXI que el padre Padberg no transcribe. En un documento reservado de una Comisión Interprovincial de España, *ad usum NN. tantum*, fechado en Madrid en 1966[489].

Hemos establecido ya que el mandato papal sobre «el combate» de los jesuitas contra el ateísmo se refería al ateísmo marxista o carecía de sentido. Pero en el decreto revelado por el documento secreto que acabo de citar la Compañía de Jesús, en un comentario oficioso y también reservado (se comprende la reserva para ocultar la superchería) introduce una grave desviación del mandato pontificio, una desviación que será trascendental para el futuro. En efecto, el propio Decreto, que no utiliza el término *marxismo*, no se refiere de forma directa y principal a los regímenes comunistas que son, por definición y práctica, ateos, (como había dicho expresamente el Papa durante el Concilio, aunque no en el Concilio salvo la famosa nota 16) sino que concreta sobre todo el combate contra el ateísmo en el ámbito de «las injusticias sociales que sobre todo en las regiones en vías de desarrollo disponen a muchos a recibir las doctrinas ateas que van unidas a los programas de revolución social» (*Decreto... p. 8 n.3*). Este enunciado es una prestidigitación que desnaturaliza el sentido del mensaje de Pablo VI. Es decir que la tergiversación del mandato viene ya dada por la propia Congregación General XXXI, aunque al padre Padberg se le «escape».

Los provinciales de la Compañía de Jesús en España constituyeron entonces una comisión dirigida por el teólogo rahneriano José Gómez Caffarena, de familia derechista y franquista, que había pasado de posiciones moderadamente conservadoras a convertirse en uno de los primeros líderes del clan de izquierdas en España. Caffarena redactó un «comentario pastoral» en el que afianza la desviación interpretativa del Decreto. El ateísmo marxista ya no es el principal enemigo sino el ateísmo positivista y pragmático que «marca mucho más a las masas, según Borne». (Ibid. p. 25). Después, prudentemente, cita también el caso del ateísmo

[488] «Wanderer» 7.7.1975; tomado de L Dewart, *The Marxist-Catholic Dialogue*, spring 1966.
[489] FRSJ D 14 (1966).

comunista pero desvirtúa muy pronto la línea papal al considerar, con Rostenne. que «el marxismo es el pecado colectivo y objetivado del cristianismo moderno» y no, como diría años después Juan Pablo II, «un pecado contra el Espíritu Santo». La posición de Caffarena supone una concesión dialéctica total al marxismo con reconocimiento de su razón objetiva profunda. (Ibid. p. 67). Para refutar válidamente al marxismo hay que hacerlo en su propio terreno, la acción (p. 72) como si ni el marxismo ni el cristianismo difiriesen donde principalmente se oponen, que es en el terreno teórico y de los principios; en la negación o la afirmación de Dios como clave de uno y de otro.

De esta desviación teórica e interpretativa nacerá primero un diálogo con el marxismo desde posiciones viciadas; y después la aceptación estratégica del marxismo como doctrina complementaria o principal. Esto es lo que haría poco a poco la institución fundada muy poco después, como veremos, por el doctor Gómez Caffarena «Fe y secularidad». La institución que, en plena rebeldía y decadencia, renació por una subvención del PSOE tras la victoria electoral de 1982 en España. Un grupo de jesuitas holandeses y americanos se pasaban por entonces al marxismo radical y lo propondrían a toda la Orden, como vamos a ver, en 1972.

Otra prueba más de la desviación de los jesuitas al interpretar el ateísmo viene dada, entre otros datos, por la intervención del cardenal polaco Glemp ante el VI simposio de obispos europeos en octubre de 1985 (Cfr «Ya» de Madrid, 10 de octubre de 1985, p. 33). El cardenal Glemp –dice la excelente reseña de Mercedes Gordon, corresponsal del diario en Roma, que fue, por seguir esa línea, destituida del diario, poco antes de que éste se hundiera en la vergüenza– intervino en el debate de la sesión general para referirse al ateísmo institucional y subrayar que «existe una explosión del sentimiento religioso en Africa, en el Islam y en los países del Este, que ha sido detectada por las autoridades marxistas. Estas preparan con calma un plan para frenar ese fenómeno y suprimir la religión de la vida del hombre». A este ateísmo se refería esencialmente el Papa Pablo VI en su mandato a la Compañía de Jesús que lo desvió por turbias razones políticas y estratégicas. Aunque las autoridades marxistas de 1985 ya estaban sentenciadas. Cuatro años más tarde cayó el Muro de Berlín sobre ellas, sobre sus diálogos, sobre los jesuitas liberacionistas, sobre el padre Caffarena y sobre el Instituto *Fe y Secularidad.*

La Conferencia de Santa Clara, célebre Universidad de los jesuitas en California, fue una idea de los provinciales de los Estados Unidos al planificar la creación de un Instituto para la Formación del jesuita. Poco a poco se amplió su objetivo hasta comprender el examen de todos los aspectos de la formación, la vida y el apostolado de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos, con el decidido propósito de modernizar todos esos aspectos en el mundo convulso y cambiante de los años sesenta. Designaron a un comité de selección y planificación para la conferencia, compuesto por doce jesuitas eminentes, cuatro de los cuales abandonaron luego la Orden. El comité admitió a cuarenta y ocho delegados jesuitas de toda clase y condición; once de ellos eran jóvenes estudiantes que fueron elegidos por sus compañeros y presentaron una serie de proposiciones a cual más descabellada. De los cuarenta y ocho delegados luego abandonaron diez la Compañía. Los sesenta miembros de la conferencia, que llegaron a 72 al agregarse los Provinciales y el Asistente regional, incluían a dos psicólogos (que influyeron más que nadie y

se marcharon luego). Los setenta y dos miembros representaban a los ocho mil jesuitas con que entonces contaba la Asistencia más numerosa y poderosa de la Orden. La conferencia duró dos semanas, desde el 6 de agosto de 1967. Establecieron dieciséis puntos de consenso que prácticamente lo cambiaban todo. Se marcharon felices, eufóricos. En el artículo encomiástico, escrito por uno de los participantes más activos, se destacaba la intuición de cuatro miembros, de los cuales tres dejaron después la Orden. Otro artículo escogía veinte citas de los participantes más celebrados, de los que dieciocho se marcharon más tarde. Los mayores elogios los recibió el padre Bernard Cooke, de la Universidad Marquette, que luego abandonó la Orden y el sacerdocio.

La conferencia de Santa Clara iba a arreglarlo todo, a cambiarlo todo, a modernizarlo todo. Representaba a ocho mil jesuitas, acabo de decirlo. Cuando escribo estas líneas en 1995 esa cifra se ha reducido a bastante menos de la mitad. La conferencia de Santa Clara sentó, pues, las bases para la destrucción de la Compañía de Jesús en la más floreciente de sus Asistencias[490].

Otro autor –seglar– norteamericano nos ofrece una visión menos triunfalista que la del padre Becker, cuyas anotaciones sobre los abandonos son, sin embargo, tremendas. Los provinciales de los Estados Unidos asistieron a todas las sesiones de la conferencia pero raras veces intervinieron, ni siquiera ante la aprobación de los mayores disparates. Desde algo después acostumbraban a concelebrar la Misa sin ornamentos sagrados (al menos desde 1972 según foto de una revista interna). Becker nos ha presentado con precisión el contexto y los aspectos formales de la conferencia de Santa Clara: Hitchcock nos resume adecuadamente los contenidos[491].

En relación con la formación de los jesuitas jóvenes la conferencia subrayó «las necesidades del tiempo presente en su plenitud»; la familiaridad con la cultura secular y la comunicación con los no-creyentes. Apenas se mencionó la comunión con la Iglesia, ni la vinculación con las tradiciones que habían hecho grande a la Orden. Más aún, se propusieron y aprobaron muchos puntos concretos para la ruptura con esas tradiciones.

La formación teológica debería centrarse «en los problemas urgentes religiosos de hoy, especialmente los que se refieren al ateísmo y al humanismo secular». Nada que objetar si se trataba de conocer esos movimientos para combatirlos y reconvertirlos; pero los hechos demuestran que se pretendía una comunicación, no una penetración evangelizadora.

Con enfrentamiento total al concepto de vida religiosa, la conferencia proclamó que «una vez que un hombre ha sido juzgado apto para el ingreso en la Compañía, los ideales deben acomodarse en lo posible a la capacidad del individuo, mejor que procurar la acomodación del individuo al ideal». Es un individualismo disolvente, egoísta, contradictorio con otras tendencias colectivistas de la nueva Compañía; parece que se trata de confundir y demoler más que de reformar.

La conferencia se pronunció por una reforma aniquiladora del voto y el concepto de la castidad, pese a que se trata de uno de los puntos en que más insistió Ignacio de Loyola y en que más se distinguió la Compañía hasta ese momento.

[490] El padre Becker (op. cit. p. 69) ofrece los datos formales sobre la Conferencia. La reflexión final es mia.

[491] Hitchcock, *The Pope.* op. cit. p. 53-55.

«Para que un hombre ame a Dios –propuso la conferencia– debe poseer la capacidad de amar que se desarrolla en la expresión del amor humano, y esto no se completa siempre con el amor de un hombre por otro. El amor de un hombre por una mujer y la respuesta de ella puede añadir dimensiones de sensibilidad que de otra forma no pueden conseguirse». La conferencia aceptó el riesgo de que este criterio pudiera conducir a violaciones de la castidad, e incluso a una «total absorción emocional». Pero era el «precio necesario» para adquirir el gran bien que se trataba de conseguir. La conferencia propuso expresamente una *tercera vía* entre matrimonio y castidad que conduciría, en la práctica, a toda suerte de aberraciones morbosas. Pronto fue voz común que las recomendaciones de la conferencia de Santa Clara sobre la sexualidad de los jesuitas, incluso antes de haberse formulado, ya se estaban poniendo en práctica, «por vía de experimentación». En Santa Clara se habló de que la «tercera vía» era una idea del padre Teilhard de Chardin, y algo más que una idea, como ya sabemos. Por entonces el padre Rahner, tan citado por los estudiantes de Santa Clara, ya estaba poniendo en práctica su propia versión de la «tercera vía» como también sabemos; y la mantuvo hasta su muerte en 1984. Las orientaciones oficiosas (sobre tan delicadísima materia) se publicaron en un folleto bajo auspicios oficiales, que proponía diversos ejemplos de comportamiento, incluidas la homosexualidad y la conducta heterosexual concreta. Un consejo que ofrecían los superiores consistía en respetar la necesidad de desarrollo afectivo por parte de cada jesuita, pero refrenándose ante la *acción decisiva*»[492].

La obediencia y el ejercicio de la autoridad, otra piedra angular de la Compañía de Jesús, y característica ignaciana primordial, se redefinieron abiertamente en términos de «diálogo». La oración debe interpretarse flexible e individualmente, sin normas fijas ni estrictas, sobre todo buscando a Dios en la vida de los demás hombres (o mujeres, supongo). La oración no debe ser la de los Ejercicios, que se critican en una propuesta demoledora; sino «dirigirse al Cristo viviente, ahora presente en su pueblo, más que intentar orientarla a una recreación imaginativa del Jesús de hace dos mil años». Los Ejercicios de San Ignacio son exactamente esa recreación, ahora descartada. Habían sido el alma de la Compañía; nadie en Santa Clara se ocupó de recordarlo.

En el campo litúrgico la conferencia recomienda el cambio por el cambio, aunque los obispos desaprueben las experiencias. La asistencia o celebración de la misa sería «contraproducente» si se convierte en un problema de disciplina. En cambio se exigía a los jesuitas, incluso contra su voluntad, la participación en ejercicios terapéuticos, dinámicas de grupo o «sesiones de sensibilidad dirigidas profesionalmente». A eso lo llamamos en España «lavados de cerebro» que no sólo aceptó la conferencia de Santa Clara, sino que el clan de izquierdas impuso a toda la Orden, a veces bajo la forma de Ejercicios espirituales dados por personas empeñadas en una nueva configuración político-social de los jesuitas, no por expertos en el método de San Ignacio. El padre Arrupe no asumió el conjunto de estas conclusiones, e incluso rechazó la «tercera vía» como práctica de la Orden (Padberg). Pero tampoco se atrevió a descalificar en bloque esta absurda serie de proyectos y recomendaciones, que de hecho se llevaron muchas veces a la prácti-

[492] William A. Barry et al. «Affectivity and Sexuality» *Studies in the Spirituality* of Jesuits, X, 2-3 (marzo 1978).

ca en la Asistencia de América y en otras partes, y contribuyeron decisivamente a la demolición interna de la Compañía de Jesús[493].

La conferencia de la demolición se celebró en vísperas de 1968, el año que iba a ser marcado por las grandes rebeliones juveniles desde Berkeley, ahí al lado, en la bahía de San Francisco, y el Barrio Latino de París. Los jesuitas se adelantaban a los «signos de los tiempos», esa ridiculez oportunista, aunque la hayan usado muy altas fuentes de la Iglesia. En ese año un joven jesuita excéntrico, Daniel Berrigan, junto con un hermano suyo también religioso, encabezó un asalto a la oficina federal de reclutamiento en Catonsville y quemó varios archivos con tarjetas para el servicio militar. Estaba en libertad bajo fianza cuando voló a Hanoi para participar en una campaña de propaganda contra su patria. Sentenciado a tres años de prisión, pasó a la clandestinidad hasta que fue detenido e ingresado en la cárcel de Danbury durante diecisiete meses. El 1980, dedicado de lleno al espectáculo pacifista y antimilitarista, destruyó el cono de un misil nuclear en Pensilvania. En sus manifestaciones públicas fustigó a la Compañía de Jesús como momificada, irrelevante y esclerótica, lo que no le impidió permanecer en ella ni convertirse en un ídolo para muchos jesuitas jóvenes, la mayoría de los cuales han abandonado ya la Orden[494]. Berrigan es un anarquista más que un marxista, aunque aduce de vez en cuando citas, generalmente disparatadas, de Marx. Lunático exhibicionista, compara públicamente a Ho Chi Minh con Jesús y con Ignacio de Loyola. Es, en caricatura, el ejemplo máximo de degradación a que puede llegar un jesuita rebelde en toda su plenitud. Su ocurrencia más deliciosa es la de figurar como uno más en la serie histórica de los jesuitas mártires y se siente especialmente parecido a los mártires jesuitas de Inglaterra bajo el reinado de Isabel I, que no le hubiera enviado a la horca sino a la camarilla de los bufones.

LA AVENTURA POLÍTICA DEL PADRE DRINAN

La Teología Política ofreció una aplicación insospechada en los Estados Unidos el año 1970 cuando el padre Drinan, decano de la Facultad de Derecho de la Compañía de Jesús en Boston, presentó con éxito su candidatura a la Cámara de Representantes del Congreso, contra las órdenes del Padre Arrupe (de las que no hizo el menor caso) y se convertía en el primer miembro de la Compañía de Jesús que llegaba a tan alto puesto legislativo[495]. Drinan, *liberal*-radical (línea coherente con la asumida en el clan de izquierdas para esta clase de aventuras) ganó su puesto en el Congreso con el apoyo de protestantes y judíos contra el voto de los católicos de su circunscripción. Su mandato fue escandaloso. Criticó, en libros y en actos políticos, al anticomunismo de Norteamérica y al militarismo; se opuso a la

[493] American Jesuit Assistance *Conference of Santa Clara*, 1967. Total Development, p. 9, 12, 23, 41, 58-69, cit. en Hitchcock, op. cit. p. 53s.

[494] Hitchcock, op. cit. p. 107s.

[495] Hitchcock: *ibid.*

actuación federal contra la pornografía, votó siempre a favor del aborto y suscitó tal oleada de protestas entre los católicos norteamericanos que en la primavera de 1980 el Papa Juan Pablo II tomó la decisión de prohibir a toda la Iglesia que los sacerdotes aceptasen cargos públicos. Con ello hizo imposible la reelección del padre Drinan. Para completar el cuadro digamos que frente al representante demócrata Drinan el jesuita republicano MacLaughlin se presentó (esta vez sin éxito) al Senado, se convirtió en ayudante del presidente Nixon, vivió en los fementidos apartamentos Watergate, donde daba ostentosas fiestas presididas por una habitual anfitriona; acabó por dejar la Orden, se casó y actuó después como columnista conservador. El afán político de los jesuitas norteamericanos, que generalmente se aplicaba a la política interna de su Orden, se prolongaba a veces en estas actuaciones políticas personales que el padre Arrupe no podía dominar. Pronto encontrarían los jesuitas de Norteamérica una causa política exterior a la que se entregaron los de izquierdas con ardor insólito: el apoyo, político y financiero a la teología de la liberación y los movimientos revolucionarios con ella conectados en Iberoamérica, es decir a la alianza estratégica de los católicos radicales con el marxismo. Dos jesuitas rojos, los padres Fitzpatrick y César Jerez, a quienes ya conocemos, lograrían esa importante conversión de frente.

Veíamos hace poco al cardenal Ratzinger quejarse de que tres bastiones del catolicismo –Estados Unidos, Holanda y por supuesto España– parecían entregados fervorosamente a la demolición de la Iglesia. A la desviación política se agregaba la aberración teológica y después de lo que hemos oído en las reuniones citadas en la sección anterior nada debe ya sorprendernos. Lo que no dice el cardenal es que esta demolición depende muchas veces de la Compañía de Jesús. En el mismo año en que los padres Drinan y MacLaughlin iniciaban sus escarceos políticos el jesuita holandés padre Van Kilsdon se enfrentaba a una comisión teológica nombrada por el padre Arrupe para estudiar sus teorías contra la concepción virginal de Jesús en torno a la doctrina del catecismo holandés, ese brote de herejía postconciliar. Se trataba de una afirmación del Credo, –ex María Virgine– y de un punto central de la doctrina católica. Van Kilsdon afirmaba que Jesús era hijo natural de San José y la Virgen. Tanto el padre Rahner como otros miembros de la comisión dictaminaron la herejía de semejante tesis, como hubiera hecho cualquier católico fuera de Holanda o de Santa Clara. Pero el padre Arrupe, débil como siempre, decidió ampliar la comisión con otros teólogos jesuitas de Holanda quienes protestaron por la persecución ideológica contra Kilsdon como si se tratase de un nuevo caso Galileo y la herejía quedó sin censura[496].

La Congregación General XXXI y el padre Arrupe tenían el gravísimo deber de cortar las desviaciones teológicas y religiosas que inundaban cada vez más a la Compañía de Jesús con signos de metástasis cancerígena. En 1966, apoyándose en los documentos del Concilio, hubieran podido hacerlo. Fuera de gestos indecisos e inútiles dejaron correr las aguas sucias y casi mes por mes la Compañía de Jesús pasó de ser el baluarte del Papa a actuar como abierta y descarada oposición al Papa. Las propias instituciones de la Orden marcaban el paso en tan inconcebible camino, como hemos visto con la tergiversación del mandato papal, acto supremo

[496] FRSJ D 15, 1985.

de desobediencia fraguado por el clan de izquierdas y alentado por los propios Superiores. El catálogo de disidencias en esta época es interminable. Repasemos algunos casos, con preferencia norteamericanos, bien documentados:

En 1974 el teólogo John MacNeill S.J. publicó el libro *The Church and the Homosexual* «quizás el primer intento abierto en la historia de la Iglesia católica para justificar el comportamiento homosexual teológicamente; un tema que Mac Neill había estudiado durante veinte años»[497]. Algunos jesuitas famosos le siguieron en su reivindicación. James Hitchcock, un escritor católico que opera siempre con una documentación abrumadora, ofrece una impresionante lista de casos en que los jesuitas *progresistas* de todo el mundo han expresado de forma pública su disentimiento con la doctrina del Papa y de la Santa Sede en múltiples problemas. Entre ellos:

El presidente de la Universidad de Georgetown en Washington, padre Timothy Healey, respondió a la visita del Papa Juan Pablo II a los Estados Unidos escribiendo que el Papa no entendía la educación superior de este país.

Un teólogo jesuita, Edward Kilmartin, se permitió publicar un libro, *Iglesia, Eucaristía y sacerdocio*, en que critica el documento de Juan Pablo II en 1980 sobre la Eucaristía porque no está de acuerdo con los postulados de la teología moderna.

Un número considerable de jesuitas, entre los que se incluían casi todos los miembros de la Facultad de Teología de Berkeley, rechazaron públicamente el documento de Pablo VI por el que se confirmaba la prohibición de que las mujeres fueran válidamente ordenadas para el sacerdocio.

Walther Burghardt, director de *Theological Studies*, criticó en la prensa la censura del Vaticano contra el teólogo suizo Hans Küng y se mostró en desacuerdo con la doctrina de la Santa Sede contra la esterilización.

El obispo de Baton Rouge, Joseph V. Sullivan, ha acusado al jesuita George Wilson de violar el secreto profesional y falsificar algunos elementos de una discusión de obispos con el sector *liberal* de su clero.

Un sociólogo jesuita, John A. Coleman, atacó duramente al Vaticano por sus intentos de poner orden en la caótica Iglesia de Holanda y llegó a sugerir que los obispos holandeses que sigan las directrices del Vaticano sean lapidados por el pueblo.

Un teólogo jesuita, el padre Georges Maloney, alabó a las Iglesias ortodoxas orientales por poseer «el rasgo salvador de haber evitado la pesada autoridad de una jerarquía monárquica sometida a un Papa».

Joseph O'Hare, editor de *America*, informó que en Woodstock, a fines de los años cincuenta, un teólogo jesuita prominente trataba sistemáticamente de erradicar la *papolatría* de los estudiantes, que infectaba a los católicos americanos. El propio O'Hare pensaba que Juan Pablo II era europeo del Este, incapaz de entender a los occidentales.

Un teólogo jesuita, David Toolan, ha escrito: «Si alguien de esta generación pretende hacer seriamente el camino espiritual, se verá virtualmente forzado a renunciar a la Iglesia de Cristo».

[497] Hitchcock, op. cit. p. 45.

Cuando en 1980 el Vaticano decretó que el teólogo Hans Küng no debería ya considerarse como un teólogo católico y le retiró la *venia docendi*, la revista más importante de los jesuitas, *America*, (12.1.1980) criticó duramente esa decisión y varios teólogos norteamericanos firmaron un manifiesto de repulsa[498].

EL MANIFIESTO COMUNISTA DE LOS JESUITAS EN 1972

Uno de los primeros efectos de la toma del poder por el clan de izquierdas en la Congregación General XXXI de 1965-1966 fue el cambio de orientación en las publicaciones de la Compañía de Jesús en todo el mundo que, salvo contadas excepciones fueron cayendo en poder de los izquierdistas y *progresistas* en todas partes; ya vimos que Pablo VI se había quejado en 1967 de que tras haber enviado a un congreso de publicaciones jesuitas una seria advertencia no le hicieron el menor caso. Como se dio, tras el Concilio, un fenómeno semejante en las publicaciones de los demás institutos religiosos que viraron a la izquierda, el efecto global de este aluvión de deformación y propaganda fue incalculable en todo el mundo, para los religiosos y religiosas, los sacerdotes y los fieles. Recordemos que en el programa de PAX-IDOC uno de los puntos esenciales era la infiltración en la Iglesia por medio de periódicos, revistas y editoriales. No digo que todos esos medios de comunicación fueran financiados por el IDOC, ni mucho menos; pero la línea era parecida, y una de sus principales orientaciones era el diálogo cristiano-marxista; luego, después de 1972, se agregó con mucha fuerza el apoyo a las revoluciones cristiano-marxistas del Tercer Mundo y el acoso a la Santa Sede. Para centrarnos en el caso de los jesuitas digamos que el viraje de las revistas y editoriales existentes fue espectacular. Lo veremos inmediatamente al hablar de España. En los Estados Unidos la revista *America* había sido, hasta el Concilio, un seguro punto de referencia para los católicos. Bajo la influencia del clan de izquierdas, y especialmente del Asistente General O'Keefe giró ciento ochenta grados y se convirtió en portavoz del *progresismo* y el izquierdismo, como hemos visto que sucedió en España con el caso de su gran revista paralela, *Razón y Fe*. En España las editoriales de la Compañía se pasaron al enemigo; en Estados Unidos los jesuitas han logrado mucho mejor el equilibrio y hoy funcionan editoriales importantes y de excelente línea como la «Ignatius Press» de San Francisco o el «Institute of Jesuit Sources» de Saint Louis.

El padre Becker estudia con mucho interés los nuevos periódicos (mensuales) que crearon los jesuitas a principios de los años setenta, con la excelente intención de unir a todos los miembros de la Orden, que tras la Congregación XXXI se habían dividido abiertamente por el fenómeno que allí llaman «la polarización»[499]. Opinan algunos expertos que el efecto resultó contrario; las divisiones se agrava-

[498] Todos esos datos, con sus fuentes, en Hitchcock, op. cit. p. 37-40.
[499] Becker, op. cit. p. 80.

ron, pero al menos los jesuitas ignacianos tuvieron libertad para oponerse al clan de izquierdas y expresar sus protestas, ventaja de que no gozaron los numerosos ignacianos españoles, que han vivido desde los años setenta en un clima de miedo y aun de terror; lo he comprobado personalmente en muchas ocasiones y por eso cuando han expresado sus protestas lo han hecho de manera anónima y clandestina, como vamos a ver en la sección siguiente. El padre Becker atribuye a estos nuevos periódicos de los setenta un alto valor de testimonio histórico y tiene toda la razón; yo los uso profusamente en este libro y lo haré en el próximo. SJNEws era la revista de la provincia de Nueva Inglaterra, que se publicó desde 1971 a 1975. La más importante y duradera es «Nacional Jesuita News» que apareció en diciembre de 1971 y mantiene hoy su publicación, como órgano de toda la Asistencia de Estados Unidos. En ella se publicó pronto un curioso diálogo. El padre Vincent McCorry, columnista durante años en *America* y luego excluido de ella, envió una carta al director de NJN rebosante de pesimismo. Había escrito un artículo para su antigua revista en que proponía la división de la Orden en dos, para que cada miembro siguiera su línea, lo mismo que habían intentado poco antes los jesuitas ignacianos españoles. Ahora, en la carta de NJN, manifestaba sus deseos de abandonar la Orden y terminaba así: «Las sombras se alargan y empieza una noche que no tendrá aurora». Antes de esa profecía, que por desgracia se va cumpliendo inexorablemente, hablaba de la Compañía de Jesús como «mi madre a quien han violado». Otro lector de la banda contraria le contestó a vuelta de correo: «No la han violado, se ha ido con otro». El padre Thomas M. Curran, que fue director de estas dos revistas a la vez, no tardó en dejar la Compañía de Jesús[500].

Al hablar del giro a la izquierda en la Compañía de Jesús he adelantado el extracto de un documento que ahora voy a publicar, completo, dentro del contexto de 1972, el año en que se convocó la Congregación General XXXII. La publicación de este auténtico Manifiesto Comunista de los jesuitas se hizo precisamente en la revista «National Jesuit News» que recibió un aluvión de cartas en contra pese a lo cual publicó una segunda entrega, aquí reproduzco las dos. Mi impresión es que se trata de un globo-sonda alentado por el clan de izquierdas, o al menos su sección holandesa, porque proviene de Amsterdam; el hecho de que fuera publicado en el periódico oficial de los jesuitas norteamericanos fue sin duda muy alentador para el citado clan, que ya preparaba concienzudamente la gran trampa en que se convirtió la siguiente e inmediata Congregación General. El documento fue redactado por un equipo de jesuitas marxistas de Holanda y los Estados Unidos uno de los cuales, el padre J. Dennis Willigan, de la Universidad de Carolina del Norte, lo envió con su nombre a NJN. Fue antes repartido entre grupos selectos de jesuitas en los Estados Unidos y también en el Vaticano; y recibió en esa primera distribución reservada tan excelente acogida que los promotores decidieron enviarlo a NJN, revista que lo publicó como «tema para debate general». Se trata, lo repetiré, del Manifiesto Comunista de los jesuitas en el siglo XX.

Si la Compañía de Jesús busca para el futuro un papel activo para superar la objetividad ajena y congelada del mundo exterior, y para remodelar

[500] Becker, op. cit. p. 83s.

la costra de arbitrarias situaciones de hecho para transformarlas en relaciones humanas inteligibles, debe hacerse consciente del hecho de que los grandes cambios estructurales dependen sólo de esos grupos desde cuya perspectiva puede reorganizarse todo el tejido social sobre la base de un nuevo principio en una nueva síntesis. Para desempeñar auténticamente ese papel la Compañía de Jesús debe purgarse de su conciencia social burguesa e identificarse con el proletariado, reconociendo que sólo el proletariado, como negación viviente del capitalismo monopolista avanzado, y como sujeto de la Historia, puede conseguir un conocimiento social correcto y objetivo; el proletariado simultáneamente conoce y constituye la sociedad. En este punto nos encontramos muy cerca de comprender el misterio del fundamento proletario del propio Jesús.

El vacío estratégico de la Compañía de Jesús. Durante muchos años la Compañía de Jesús ha carecido de una estrategia social clara y coherente. La hipótesis de principio que, históricamente, ha configurado la estrategia social de la Compañía de Jesús, la estrategia reformista, se encuentra en estado de crisis desesperada. La crisis de la estrategia reformista no es un asunto de los Estados Unidos o de Europa, de uno u otro período histórico. El desarrollo del capitalismo moderno, sobre el cual la estrategia reformista virtualmente centra todo, ha socavado sus fundamentos.

Se ha visto muy claro, especialmente en el Tercer Mundo, que la expansión económica en un contexto capitalista no constituye una base suficiente para el progreso social y civil. Por el contrario, compromete al progreso. La igualdad de renta y poder, el pleno empleo de la capacidad productiva, la mejora en las condiciones de vida en las fábricas y en las ciudades, la instrucción y cultura de las masas, la liberación de las mujeres y el desarrollo igual de todas las regiones, todos esos objetivos del «Estado de bienestar» no se han conseguido con el desarrollo económico capitalista. Al contrario, parecen cada vez más remotos. Incluso donde la acción lenta de los esfuerzos reformistas basados en los principios cristianos corrige éste o aquél objetivo mediante la lógica del sistema de lucro, esa misma lógica ha desplazado y agravado ya los límites del problema.

Más aún, la misma posibilidad de intervenir en el desarrollo capitalista con los instrumentos del poder político ha disminuido realmente y por eso los esfuerzos de los jesuitas en ganar puntos de apoyo en las estructuras políticas acabarán probablemente en mostrarse ineficaces. La crisis de las instituciones representativas americanas, la simbiosis entre élites tecnocráticas y grupos monopolistas, la desintegración de las maquinarias políticas, todo ello impide el crecimiento cuantitativo de la intervención pública en la economía y en la sociedad mediante la acción de un poder público real y autónomo. Este se reduce a un instrumento de mediación y compensación en un mecanismo sobre el que no tiene un control real. Se convierte en el instrumento al que recurre el sistema para combatir el cambio radical y en fuente de continua estabilización.

Un poder público así integrado y debilitado se encuentra frente a un mecanismo socioeconómico que es más compacto y está dominado por leyes

objetivas cada vez más incontrolables. El incremento en inversiones, la planificación a largo plazo, la integración de la investigación científica en el aparato capitalista, la integración internacional del capital, los mercados, las divisas, las interdependencias sectoriales, los condicionamientos del consumo de masas y de la organización social, todo ello se combina para evitar la modificación del modelo de desarrollo por medio de intervenciones reformistas progresivas y sectoriales propuestas por las anteriores estrategias sociales emprendidas por la Compañía de Jesús.

El fracaso de la estrategia social de la Compañía de Jesús en el plano internacional está clara. Sólo ha servido para cultivar la ilusión de que el impulso agresivo del capitalismo está vinculado al retraso de la sociedad y a la supervivencia de los elementos reaccionarios clásicos. Hoy el papel de los militares es el equilibrio entre el capitalismo «maduro», la imposibilidad de éste para liquidar la explotación de las zonas deprimidas incluso en los Estados Unidos, la continua regeneración del sistema en su núcleo y las presiones nacionalistas y racistas del complejo burocrático-militar.

Las capas tradicionales pequeño-burguesas en Occidente se han ido liquidando progresivamente pero nuevas capas intermedias –privilegiadas en muchos aspectos y ligadas a las formas monopolistas de desarrollo– han ocupado su lugar. La clase trabajadora se está diferenciando claramente por dentro, mientras representa una parte, a veces en disminución, de la masa de trabajadores. Los instrumentos de interacción ideológica y el condicionamiento de los modelos de consumo impuestos por el sistema se han multiplicado. Las fuerzas productivas (ciencia, tecnología, capacidad profesional, necesidades) se han visto influenciadas profundamente por los cambios en el capitalismo. Por estas razones, el esquema clásico de ruptura revolucionaria –como una intervención de una minoría consciente que se inserta en una situación de desintegración social y utiliza demandas elementales de las masas para tomar posesión del poder del Estado y subvertir el orden de la propiedad– se hace impracticable. Semejante crisis no cuaja cuando empiezan a aparecer, como al final de la década de los sesenta en los Estados Unidos, grupos cuya mayoría es tan insegura, tan confusa sobre las alternativas y tan profundamente condicionada que se retira hacia posiciones moderadas y restablece la situación.

Un internacionalismo nuevo para la Compañía de Jesús. Hoy día, la comprensión plena de la existencia, naturaleza y consecuencias de una nueva fase de oposición mundial es uno de los prerrequisitos de una nueva estrategia revolucionaria. Las sociedades capitalistas avanzadas, como los Estados Unidos, están atravesando una crisis peligrosa y compleja, que pone en cuestión sus valores y estructuras fundamentales, lo mismo que la identidad de la Compañía de Jesús parece ahora ponerse en cuestión. La crisis de los Estados Unidos brota de su propio desarrollo. Este desarrollo –que tiene el aumento del lucro como su objetivo prioritario– alimenta zonas de parasitismo y despilfarro, hace que capas enteras de la sociedad lleven una vida marginal, produce necesidades crecientes que no pueden satisfacerse, multiplica los fenómenos de desintegración social y provoca

tensiones que sólo un monstruoso aparato de manipulación y abierta represión puede controlar.

Esta crisis desafía directamente a los mecanismos del sistema, aun si estos mecanismos no pueden transformarse ya que carecen de la acción de ideas y fuerzas capaces de efectuar semejante transformación. Por falta, o por insuficiencia de esas fuerzas e ideas, la crisis alimenta un movimiento de irracionalidad y de violencia cuyo final no se puede prever. El símbolo de este proceso es la América contemporánea.

En Asia, Africa y América latina el tipo de reformismo que ha caracterizado la pasada y ahora desintegrada estrategia de la Compañía de Jesús ha alcanzado contradicciones análogas, no sólo por la exclusión de esos continentes del proceso de unificación capitalista sino también por el carácter asumido por el proceso. La penetración de modos de producción capitalista, acelerados rápidamente por el colapso del sistema colonial clásico, un sistema que la Compañía legitimó con fundamentos teológicos, no ha ayudado a superar los trágicos problemas de esos continentes, ni ha conducido a la recuperación progresiva a partir del atraso. Por el contrario, el abismo entre las dos zonas ha crecido, la subordinación de una a otra se ha perpetuado, y mientras tanto la superpoblación y el hambre toman una terrible y creciente dimensión, aparecen nuevos instrumentos de represión en el mismo corazón de los países atrasados y la violencia contra las presiones revolucionarias se hace general.

Los resultados no se explican por lo insaciable de los deseos imperialistas de expansión económica sino por los obstáculos insuperables que se oponen al tipo de reformismo que la Compañía de Jesús y otros grupos cristianos han propuesto como un evangelio social.

El hecho de que el desarrollo de los países atrasados presupone la liquidación de las viejas clases dominantes y de las nuevas capas burocráticas seduce todavía a la Compañía de Jesús para ejercer sus esfuerzos al servicio de esos grupos y educar a sus hijos en un tipo de pseudo-cristianismo corrompido por los ideales capitalistas de Occidente. La necesidad de efectuar una movilización de las masas campesinas, de formar vanguardias políticas cristianas –es decir, una transformación revolucionaria del entero sistema social y político que se apoya en el imperialismo, incluso en sus formas más modernas– es una tarea que debe ser asumida por la Compañía de Jesús. Por razones políticas y económicas, el imperialismo debe favorecer la formación de un nuevo bloque social que consiste en los terratenientes, la burguesía tradicional y las nuevas castas militares y burocráticas. No podemos permitirnos colaborar con ese esfuerzo.

La estrategia social, nacional e internacional, de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos debe fundarse sobre el reconocimiento de que el desarrollo de los países atrasados es incompatible con el desarrollo total del mundo capitalista en el cual los países atrasados se están integrando cada vez más. Esta incompatibilidad no está sólo ligada a los mecanismos de intercambio desigual o a la transferencia desde los países atrasados a las zonas desarrolladas del lucro correspondiente al capital invertido, sino con

más sutileza, a la misma naturaleza de esas inversiones, a la penetración comercial de sus productos, al tipo de consumo que se determina por esos factores. Por estas razones, la compresión económica y la desintegración social de los países subordinados es una consecuencia inevitable. Sin una ruptura de este cordón umbilical y una rebelión en sus fuentes, la tragedia del atraso de una gran parte del mundo no se resolverá sino que se agravará.

El fracaso del tipo de reformismo al que la Compañía de Jesús se ha adherido en los países atrasados ha tenido como consecuencia lógica la creación de un abismo irremediable entre la filosofía de la coexistencia pacífica y el programa de las vanguardias revolucionarias del Tercer Mundo. Este programa ha tomado el camino de lucha armada y contra ella, el imperialismo y sus aliados tanto seculares como religiosos han permitido que se desencadene una forma brutal de violencia.

El reformismo global propuesto por la Compañía de Jesús en su estrategia social del pasado ha servido para provocar la tensión y la rebelión por los vínculos que mantiene este reformismo con la ideología capitalista. El frente asiático está en movimiento; la guerra de Vietnam en vez de desarrollarse según la lógica de la coexistencia se extiende a través de Indochina. La India da sus primeros pasos hacia la lucha popular armada y las presiones japonesas reabren antiguas contradicciones. En Oriente medio, donde los jesuitas han sido expulsados de varios países árabes, la lucha anti-imperialista tiende a trascender el horizonte nacionalista y adquiere un contenido revolucionario. En América Latina las vanguardias políticas utilizan la crítica contra el reformismo social cristiano y se adhieren al método guerrillero para encontrar el camino hacia la guerra popular. El reformismo implícito en la filosofía social que ha caracterizado a la Compañía de Jesús en el pasado ha fracasado y donde aún existe ha estimulado una nueva oposición, porque revela cada vez más su relación con la ideología capitalista más que con las enseñanzas de Jesús; y amenaza con elevar el nivel de la violencia contra la Iglesia[501].

La revolución china y la Compañía de Jesús del futuro. **La revolución china representa una nueva alternativa al reformismo social basado sobre la ideología capitalista que ha sido predicada por la Compañía de Jesús en el pasado.**

A escala mundial, la revolución china es la referencia original de las auténticas fuerzas revolucionarias. Su valor no deriva de su radicalismo anti-imperialista o de su coherencia revolucionaria sino de la dinámica impresa en su propio desarrollo político y social.

La revolución china, al aislar la fuente profunda del proceso degenerativo que opera en las sociedades de Europa y Norteamérica, ha subrayado su rechazo en reconocer «dos fases» en la construcción del socialismo y una aceleración paralela de las transformaciones económicas y políticas. Ataca las relaciones y los modos de producción, insiste en el motivo de la igualdad, critica la jerarquía originada por la división social del trabajo, niega la pretendida

[501] Hasta aquí la primera parte del documento. Sigue la segunda, publicada en NJN, abril de 1972. La primera de marzo.

objetividad del desarrollo y la pretendida neutralidad de la ciencia y la tecnología. Los chinos rehusan aceptar el modelo de acumulación de los países socialistas bajo las alas de la URSS, basado en la preeminencia de la industria y la expropiación de los campesinos. En cambio buscan un desarrollo unificado y total con radicalización de las relaciones sociales, gerencia colectiva desde las bases, y una tendencia a la fusión entre los procesos productivos y formativos. (Ciudad-campo, industria-agricultura, trabajo manual e intelectual). Así todo el sistema político burocrático está vitalizado por un permanente recurso a la lucha de clases, una permanente reformación de la dictadura del proletariado durante el período de transición y una permanente descomposición y recomposición del partido en el fuego del conflicto.

En la raíz del combate. La importancia revolucionaria de esta opción constituye la raíz del combate con la URSS y la fase de lucha de clases, entre el pueblo y el Partido, se abrió con la Revolución Cultural Proletaria. Esta ruptura clarifica la opción del Comunalismo (comunismo) chino en el plano internacional, el valor de sus propuestas para los pueblos oprimidos y la contribución teórica que ofrece al desarrollo de los países capitalistas.

a) En el plano internacional, el rechazo a compartir el mundo entre las superpotencias, la denuncia de una coexistencia fundada sobre el status quo, el hecho de haber subrayado el carácter mortal del combate entre el imperialismo y el comunalismo (comunismo); es decir, el rechazo a toda estabilización, la llamada a todas las fuerzas revolucionarias en todas las partes del mundo, y la continuación del carácter directo y subjetivo del proceso revolucionario contra todas las nociones de «liderazgo» y de «campo», todo lo cual significa hoy, especialmente para Vietnam, una profundización y extensión de la guerra popular anti-imperialista, y una negativa profunda a las tesis de la Unión Soviética sobre comunismo internacional.

b) En el Tercer Mundo la denuncia de todos los intentos para escapar del atraso que no se funden en la opción revolucionaria, es decir en una guerra popular basada en las masas, planteada con una filosofía que separe la posición china no sólo de las políticas de no-alineación y de la práctica de la coexistencia pacífica sino también de esas vanguardias que subordinan lo político a lo militar.

c) Para los países capitalistas avanzados, la principal indicación del rechazo de la «progresión gradual de las etapas de desarrollo», el hecho de subvertir un sistema en su totalidad, la necesidad de la destrucción y reconstrucción constante de las alternativas, la madurez histórica del comunalismo –es decir– las mismas cuestiones que están, en diferente contexto y excluyendo toda falsa imitación, en el centro del proceso de la crisis general del capitalismo y las nuevas formas de lucha en Occidente.

Riqueza del crecimiento revolucionario. Por estas características, la revolución china, el Maoísmo, convoca un nuevo tipo de internacionalismo que la Compañía de Jesús, en su papel histórico como vanguardia de la Iglesia Católica, debería evaluar y utilizar en sus programas de revolución social cristiana. China no confía su supervivencia y el futuro desarrollo de la revolución mundial a la reapertura de una contradicción (en último análisis, una

guerra) entre las potencias imperialistas y los social-imperialistas; ni en su propio desarrollo como un Estado entre Estados. Pone más bien su confianza en la coherencia y la riqueza de su propio crecimiento revolucionario y del autónomo y paralelo desarrollo de la iniciativa revolucionaria en otros sectores del mundo. El internacionalismo en que se apoya esta filosofía social no equivale al atrincheramiento del socialismo en un solo país, ni a la reconstrucción de un frente unido en torno a un Estado modelo sino que es un internacionalismo en el que cada uno toma en la mano sus asuntos lanzando creativamente su problema a su propia sociedad, y que es el producto de la inspiración común y la naturaleza individual del proceso revolucionario. Así la «planificación nacional» de la Compañía de Jesús –aquí en los Estados Unidos– debería, según el ejemplo de China, convertirse realmente en «planificación internacional». Así encuentra ese internacionalismo su base objetiva entre el plano nacional y el internacional para llegar a la convergencia del problema en todas las zonas del mundo alrededor de un tema único: la construcción, en diferentes tiempos y formas, de una sociedad mundial comunista. Este es el tema que hoy brota de la realidad y no solamente de una opción ideológica: esto es, del hecho de que no existe una «vía capitalista» a la industrialización de los países de Africa, que no existe una «vía termidoriana» para el desarrollo de los países del este de Europa, y que no existe una vía reformista para la expansión de las sociedades capitalistas avanzadas. Ahí descansa el valor universal, enteramente compatible con los altos objetivos espirituales de la Compañía de Jesús, que se ha adelantado en la Revolución Cultural y que converge, con varios contenidos, en la formación del frente mundial revolucionario.

En el centro del pensamiento maoísta está la plena conciencia de la naturaleza inestable y precaria de la conciencia del proceso revolucionario paralelo al sentido cristiano del pecado original. El futuro para los revolucionarios tanto cristianos como no cristianos puede garantizarse solamente por la ruptura de las viejas estructuras (el «hombre viejo») por la contribución de otros pueblos y otras tradiciones a la expansión del proceso mundial revolucionario comunista.

El valor de la lucha de clases y la Compañía de Jesús. En el cuadro que acaba de dibujarse la lucha de clases adquiere un valor primordial. Esta convicción no surge del eurocentrismo del siglo XIX según la posición marxista, sino de la conciencia del carácter unitario del sistema capitalista de dominación y por tanto, de la imposibilidad de separar la revolución en las dos zonas del mundo. Sin una reanudación de la actividad revolucionaria en Occidente por grupos cristianos de vanguardia como la Compañía de Jesús no se podrá impedir que el imperialismo prosiga su lógica de violencia hacia una guerra catastrófica; o de otra forma, no se podrá impedir que el mundo se ahogue por la conjunción o la antítesis de las dos superpotencias. Si los enormes recursos económicos y científicos acumulados por los Estados Unidos y otros países avanzados no se utilizan en sentido revolucionario, nadie podrá abordar los problemas del subdesarrollo mundial ni dar vida a las revoluciones nacionales capaces de lograr la justicia cristiana.

Los enormes problemas en la construcción del comunismo mundial pueden encontrar una respuesta precisamente donde las condiciones históricas concretas están más maduras y por esta razón la planificación nacional de la Compañía de Jesús debe considerarse como internacional en su finalidad y efecto final.

Liberación de fuerzas productivas. **La liquidación de este mecanismo mundial y del modelo tecnológico de producción y civilización mediante la cooperación de grupos cristianos de vanguardia como la Compañía de Jesús con revolucionarios seculares permitirá una liberación de fuerzas productivas en las dos zonas del mundo y un control humanístico de los objetivos del desarrollo. Basta con pensar en los recursos utilizados por la carrera de armamentos y en la absurda dirección de la investigación científica bajo el capitalismo para captar la conexión que une materialmente al proletariado occidental con los pueblos del Tercer Mundo, no solamente por solidaridad subjetiva sino objetiva y materialmente.**

Excepto sobre esta condición de lucha común revolucionaria por cristianos y no cristianos juntamente, sin la cual la «ayuda» simplemente financia el consumo de los desperdicios de las clases privilegiadas de los países explotados y los inmensos beneficios de los monopolios internacionales, la política de desarme pone en peligro a niveles enteros de ocupación y amenaza la supresión de consumo opulento sin ofrecer un camino diferente de satisfacer las necesidades.

Este es el amplio documento marxista-leninista-maoísta que un grupo de pensamiento y estrategia formado por jesuitas norteamericanos y holandeses ofrece a toda la Compañía de Jesús en la revista más importante de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos. Los reformadores jesuitas de ese país y de otros muchos se habían ocupado hasta entonces de propuestas para cambiarlo todo en la estructura de la Compañía. Ni ellos ni la Congregación General XXXI habían dicho a dónde se dirigían esas reformas. Ahora la extrema izquierda de los jesuitas proponía abiertamente la incorporación de la Compañía de Jesús al frente marxista-leninista internacional para desencadenar la revolución en el Tercer Mundo y crear en los países desarrollados no un clima revolucionario, que los redactores del documento sabían imposible, sino una retaguardia revolucionaria para ayudar a las «guerras populares». El documento incluía un brutal ataque al capitalismo, único sistema que ha podido convivr con la libertad; no mencionaba el nombre de Dios; invocaba la alianza de cristianos y marxistas-leninstas seglares para la revolución violenta en el Tercer Mundo. Muchos jesuitas de izquierda no echaron en saco roto la propuesta. Las divergencias que establece el documento entre revolución soviética y revolución china son simples pretextos de fachada. Es otro de los grandes documentos modernos de la Compañía de Jesús que vino, a través de una misteriosa conexión holandesa –el caos de la Iglesia y la Compañía de Holanda– desde las mismas Puertas del Infierno. Ahora tocaba el turno a los jesuitas españoles.

En fin, a veces en este documento, que se publica por vez primera en España, he traducido el término equívoco de camuflaje «comunalismo» por lo que quiere decir realmente, «comunismo». En el contexto está clarísimo.

SECCIÓN 4: LOS DOCUMENTOS DE LA DIVISIÓN DE LOS JESUITAS ESPAÑOLES

TRES CRISIS SUPERPUESTAS

La crisis de la Compañía de Jesús en España resulta especialmente importante para el propósito de este libro porque influyó de forma decisiva en la crisis de la Compañía en Iberoamérica. La revolución liberacionista iberoamericana depende de tres bases logísticas esenciales: primero, la desviación de la teología centroeuropea transmitida de forma primordial por los jesuitas de España; segundo el apoyo de los *liberals* y muy concretamente de los jesuitas norteamericanos de izquierda; y tercer punto, que es el más importante, la crisis de los jesuitas españoles proyectada consciente y planificadamente sobre Iberoamérica, como si hubieran tenido delante el manifiesto maoísta que he reproducido en la sección anterior. Podríamos añadir un cuarto punto, que demostraremos como los otros tres; el apoyo económico de las organizaciones de la Iglesia alemana para la ayuda al Tercer Mundo. Todo esto desde el campo católico; porque las dependencias del campo marxista-leninista forman capítulo aparte, que entró en conjunción con el católico para soliviantar al continente iberoamericano.

Pues bien, la crisis de los jesuitas en España, a la que se refiere esta sección con documentación jamás publicada, se superpone y se interpenetra con otras dos crisis tremendas y simultáneas. Primero, la crisis histórica española en su fase llamada de pre-transición, que discurre más o menos entre 1965 y 1975, es decir la última década de Franco. El Generalísimo había devuelto en la guerra civil a la Compañía de Jesús todos sus bienes expropiados por la República y había dejado sin efecto la absurda disposición constitucional de la República por la que se disolvía a la Compañía en España. Por ello la Orden le confirió su máxima distinción de gratitud que es la Carta de Hermandad en virtud de la cual todos los jesuitas del mundo (algunos mordiéndose el manípulo, si lo usaban aún) tuvieron que decir tres misas por el alma de Franco cuando falleció el 20 de noviembre de 1975. La Compañía había gozado de las predilecciones del régimen de Franco y el entonces General, padre Ledóchowski, dirigió una carta a los jesuitas españoles en 1947 pidiéndoles su voto favorable para el referendum sobre la ley de sucesión que Franco había convocado. Casi todos ellos le dieron ese voto. Unos grupos de jesuitas figuraban, sin embargo, en la oposición contra Franco desde los años sesenta (si los hubo antes nadie lo notó); algunos separatistas vascos, algunos (menos) separatistas catalanes y algunos pro-marxistas e incluso comunistas. Entre estos últimos descollaba el antiguo y ardiente franquista José María de Llanos, que como dije llegó hasta el Comité Central del PCE; y el padre Juan N. García Nieto, cofundador del sindicato clandestino comunista Comisiones Obreras a mediados de los años sesenta en la periferia de Barcelona, como había hecho antes en las fábricas de Bilbao mientras estudiaba en Deusto[502]. Muy próximo o mejor, inmerso

[502] Cfr. «El País» 24.4.1989 última página.

en el marxismo. pero sin asumir su militancia (según creo) era el profesor José María Díez Alegría, arquetipo de *progresistas*, hermano de dos Tenientes Generales de gran prestigio, que había sido antes Rector en la facultad de filosofía de Alcalá de Henares y profesor en la Universidad Gregoriana, como dije. Le conocí más profundamente de lo que él creía y nunca me expliqué cómo una persona con tan agudo sentido crítico no lo aplicaba al marxismo y al comunismo con la misma causticidad que lo empleaba contra la Iglesia tradicional. Creo que se dejaba arrastrar por su simpatía y su popularidad entre los jóvenes jesuitas, le encantaba ejercer de *vedette* progresista y de *enfant terrible*. Pese a la fama y el brillo que le envolvían en los años setenta siempre pensé que pasaría pronto de moda, por varias razones: su injusticia crítica a la que me acabo de referir, su agradable, pero evidente superficialidad y su falta casi total de sentido histórico; desconocía la historia de España y juzgaba la historia de la Iglesia anacrónicamente o casi peor, ucrónicamente. Sobre todo, no ofrecía una línea coherente a cambio de sus propuestas demoledoras. No ha dejado obra importante alguna. Por ejemplo tengo aquí delante, con no poca carga de nostalgia (porque siempre me cayó personalmente muy bien) sus *Notae ad praelectiones philosophiae moralis* para sus clases de 1949. En ese librito se mostraba muy receloso con la democracia y afirmaba que sólo se la podría tolerar en algunas circunstancias como mal menor (p. 57), se oponía fervorosamente al colectivismo marxista (p. 16, escribía, por cierto, en un latín pésimo). En la Gregoriana más que a la investigación se dedicó al activismo en unión de don Franzoni y Giulio Girardi, mucho más extremistas que él. Escribió una dura nota contra el Vaticano por sus intromisiones en la política italiana; y en su libro famoso de 1972, *Yo creo en la esperanza*[503] interpretaba fe como una liberación total «frente a todo lo humano, incluso lo eclesiástico, lo religioso institucionalizado» (p. 14). Hombre espiritual y de vida privada ejemplar ha confesado que daba su voto al Partido Comunista y que «mi reflexión cristiana ha sido ayudada por el marxismo» (p.40). Se emperra en que el cristianismo no ha existido nunca, y que «el análisis que hace Carlos Marx de la religión como opio del pueblo...vale en un enorme porcentaje, digamos al ochenta por ciento, de la religión que los cristianos vivimos como cristianismo y que es en realidad otras muchas cosas» (p.40). (Es un consuelo; al menos vivimos un veinte por ciento de cristianismo). Luego se mete en líos tremendos sobre Hegel y Marx, y confiesa que Marx le ha llevado a Cristo; y se apunta al análisis marxista de la Historia. Me hubiera gustado hablar con él en 1989, después de ayudarle a quitarse de encima los cascotes del Muro de Berlín. Pero en los años setenta hizo mucho daño. El padre Arrupe tuvo que exclaustrarle y luego creo que se fue de la Compañía de Jesús, mientras el comunista Llanos, amigo suyo, se quedaba. Decididamente me quedo con mis viejos maestros, no con mi segunda generación de profesores a quienes, en el fondo no sé por qué, les entró un día la locura. Santiago Carrillo les cita a los dos en sus memorias, recuerda sus encuentros con ellos. Siento repetir que no tenían la menor idea sobre la historia de España.

Otro jesuita que se distinguió en la oposición contra Franco fue un castellano profundo, Alfonso Alvarez Bolado, que va a adquirir ahora mismo gran importancia en la presente historia. Alto, delgado, algo desgarbado, de profunda inteligencia y notables cualidades humanas, se convirtió en el más ardiente de los rahneria-

[503] Bilbao, ed. Desclée.

nos pero a fines de los sesenta estaba ya a la izquierda de su maestro germánico. Participó activamente en la oposición contra Franco y recibió una buena tunda de la policía en la famosa manifestación clerical de Barcelona allá por 1968 si no recuerdo mal. Su decidido giro a la izquierda radical y su entrada en el más alto nivel del clan jesuítico de izquierdas me sorprendió bastante; claro que no le traté desde que entró con tanta ilusión como escaso espíritu crítico en el círculo de Rahner. Es uno de los creadores de «Fe y secularidad» de la que voy a hablar ahora mismo, escribió un libro horrible sobre la historia del franquismo del que nada diré en honor a la afectuosa dedicatoria con que me lo envió pero su actuación más importante la voy a mencionar en este mismo capítulo en relación con el lanzamiento hispánico de la teología de la liberación, que a él se debe en gran parte. Luego le he visto fugazmente una vez, cuando me contó, dejándome mudo de asombro, las maravillas de la Conferencia de Santa Clara; me dijeron más tarde que ya está de vuelta de todas aquellas veleidades de los setenta. lo que no me extraña en persona tan inteligente; actuó como consejero de los obispos españoles y colaboró, no sé por qué rayos, con el Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional. Ahora no sé lo que hace; tengo la impresión de que los héroes están cansados, a muchos no les veo ya desde mi puesto en la brecha.

Sobre los jesuitas españoles que han sido activistas del marxismo y el liberacionismo en América hablaré en otra sección de este capítulo. Me queda decir una palabra sobre dos colegas suyos que han actuado en España. El primero es un tenaz personaje que no abandona la brecha ni con el Muro encima: José Ignacio González Faus, inasequible al desaliento. Dentro del elenco de jesuitas marxistas forma parte de la subespecie radical de los anticapitalistas. Desde el Manifiesto Comunista de los bátavo-americanos en 1972 no he leído alegatos anticapitalistas tan persistentes ni tan irracionales como los de González Faus que copa medio catálogo de la inconcebible editorial socialista de los jesuitas españoles Sal Terrae; la sal perdida, que dirá mi amigo Pedro de Lorenzo, y que les recordó Pablo VI en la Congregación General XXXI. El radicalismo de las posiciones de Faus se enfrentó, antes que la Santa Sede tomara cartas en el asunto de la falsa liberación marxista, con la crítica serenamente antimarxista de otro jesuita que había entendido correctamente el mandato de Pablo VI, el padre Enrique Menéndez Ureña. Afortunadamente no era el único; el padre Carlos Valverde había publicado en 1974 un análisis excelente y crítico sobre *Los orígenes del marxismo*[504] y unos años después una exposición documentada y profunda sobre el pensamiento de Marx y Engels, *El materialismo dialéctico*[505]. Los especialistas de la Iglesia no tenían desguarnecido ese campo, ni mucho menos; ya he citado el libro del profesor Rodríguez de Yurre *La estrategia del comunismo, hoy*, al que habían precedido los dos volúmenes de *El marxismo*[506].

Cuando la polémica sobre la teología de la liberación estaba en su apogeo el profesor Ureña alcanzó un gran éxito con su ensayo *El mito del cristianismo socialista*[507] donde, sin negar los graves fallos del capitalismo, demuestra con toda claridad que un

[504] Madrid, BAC, 1974.
[505] Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
[506] Los dos en la BAC, Madrid, 1983 y 1976-.
[507] Madrid, Unión Editorial, 1981.

socialismo marxista más compatible con el Evangelio que cualquier otra opción no es una tesis sino un simple mito. Eso era un torpedo en la línea de flotación de los marxistas cristianos como González Faus, que en una editorial de los jesuitas (Ureña había tenido que acudir a una editorial liberal) replicó con un panfleto marxista, *El engaño de un capitalismo aceptable*[508] que distorsiona los razonamientos de Ureña y no advierte que la posición antimarxista de Ureña se plantea desde una rigurosa posición de ciencia económica, en la que el autor es experto, y no desde el dogmatismo cristiano-marxista que era, y según parece sigue siendo, el credo de González Faus, autor ayuno en economía. Entonces el jesuita Ureña quiso publicar una réplica en la editorial jesuita Sal Terrae que con típica exhibición de juego sucio le cerró su catálogo; por lo que Ureña tuvo que publicar su réplica –*El neoclericalismo de izquierda*– en la misma editorial de su libro anterior, y en 1984. Esta vez González Faus no intentó hacer dúplica; no podía. La polémica, que ganó para Ureña varias traducciones en varios países y varias ediciones en España, es una nueva muestra de la división de los jesuitas españoles ante un problema fundamental. Siento no poder extenderme más en el análisis de los tres libros, por sencillas razones de espacio; espero hacerlo algún día, para poner de manifiesto la endeblez dialéctica de los jesuitas marxistas y presentar al profesor Ureña algunas objeciones entre muchos acuerdos.

Sólo citaré a uno más: José María Castillo, profesor expulsado en la Facultad de teología de la Orden en Granada que luego ha recalado, creo, en la Universidad civil de esa ciudad. Castillo no es un marxista teórico sino un activista especializado en suministrar material al despliegue cristiano-marxista de las llamadas Comunidades de base. Sus libros son cristianismo torcido y marxismo barato. Su obra de más empeño es *Teología para comunidades*[509] publicada ya después de la caída del Muro pero sin sacudirse del todo, aunque el autor lo intenta púdicamente, el polvo del Muro. Las citas predilectas son sintomáticas: Metz, los liberacionistas Floristán y Tamayo, etc. Todavía anda por la descalificación de la «religión burguesa» como Metz antes del hundimiento del Muro. Genio y figura.

El influjo político-social ejercido por este conjunto de jesuitas marxistas o promarxistas en la transición española no es desdeñable sino muy importante. Intervienen, de forma esencial, en la creación del sindicato comunista (que ha sido el principal hasta hoy) y en la configuración de las comunidades de base, un movimiento cívico-político de raíz comunista que agrupó a muchos miembros procedentes de los movimientos seglares obreros y profesionales de la Acción Católica que se desmoronaron por el activismo político. Contribuyeron de forma notoria a la demolición interna de la Compañía de Jesús, sobre todo en las promociones jóvenes. Marcaron el rumbo político de la Conferencia episcopal a través de su influjo directo sobre el líder aparente del Episcopado, cardenal Tarancón. Desorientaron y en muchas ocasiones minaron y desviaron a numerosas comunidades y congregaciones religiosas femeninas y a sectores enteros del sacerdocio secular. Participaron en la creación de otro movimiento comunista ahora de cuadros, que se llamó Cristianos por el Socialismo y se extendió mucho más de lo que yo creí en un principio, desde la Universidad a las asociaciones de vecinos; y ese socialismo era, en el fondo, comunismo. Intervinieron en el movimiento clerical

[508] Santander, Sal Terrae, 1983.
[509] Madrid, Paulinas, 1990.

contestarario del IDOC y en la gestación del movimiento comunista Comunidades de Base, a partir de la degradación de la Acción Católica obrera. Y sembraron en España, para lanzar luego a América, nada menos que la teología de la liberación en su arranque decisivo. Una labor, en suma, trascendental.

Este breve catálogo de jesuitas españoles situados en la oposición radical al franquismo me ha llevado demasiado lejos; pero era necesario. Todo venía a cuento de que la crisis de la Compañía de Jesús en España se inscribe en el contexto de la transición española y en el contexto de la crisis de la propia Iglesia española. Analizaré estas dos crisis en el segundo libro. Conviene sin embargo indicar ahora, aunque sea telegráficamente, que si he marcado el año 1965 como principio para la transición española es porque en ese año comienza el despegue de la Iglesia española respecto del franquismo; hasta el Opus Dei se suma a ese despegue, según nos dijo don Alvaro del Portillo, antiguo alférez provisional de Franco, con motivo de la beatificación de monseñor Escrivá de Balaguer. Ese despegue estaba alentado personalmente desde Roma por el Papa Pablo VI, netamente antifranquista y por los representantes de la Santa Sede en España los Nuncios Riberi y Dadaglio y desde 1962 el Sustituto Giovanni Benelli, que luego continuó su trabajo de oposición antifranquista con más intensidad, cuando el almirante Carrero Blanco le echó de España con no muy buenos modos; tanto que el capítulo sobre España en el segundo libro tal vez lo titule «La venganza de Benelli» si no sonara tanto a título del admirable don Pedro Muñoz Seca. Para ejecutar esa transición desde dentro el Papa Pablo VI eligió personalmente al cardenal don Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Toledo desde 1969 (con pleno acuerdo de Franco, que por la Iglesia se dejaba tomar el pelo, aunque seguramente lo sabía) y a la diócesis de Madrid tras un golpe del Vaticano en mayo de 1971. El cardenal Tarancón, que también había sido ardoroso franquista, designó como vicario político (el título oficial era provicario) a un jesuita inteligente, mundano y socialista, José María Martín Patino, redomado antifranquista y personaje capital de la transición española, mucho más que el propio Tarancón. La Nunciatura y el Vaticano ejecutaron en los años sesenta y setenta una hábil maniobra para dar la vuelta a la Conferencia Episcopal, de mayoría franquista hasta 1969, que se transformó en antifranquista desde entonces. Este es un capítulo muy importante y sabroso en la historia de la Iglesia española, pero tan complicado que lo dejo para el segundo libro.

José María de Areilza ha dicho que don Juan Carlos ha sido «el motor de cambio» y es verdad; pero ese motor no andaba solo, sino instalado en el tractor del cambio, que era precisamente la Iglesia de Roma y de España, no la desmedrada oposición antifranquista de la época, que sólo acostumbraba entonces a decir y hacer tonterías. (Eran dos tractores; el otro lo pilotaban y alimentaban los aperturistas del régimen de Franco desde 1962, como explicaré también).

La implicación de la Iglesia en la transición política española desde 1965 era tan profunda y decisiva que todos los documentos colectivos de la Iglesia a partir de ese momento, sobre todo desde el vuelco de la mayoría en la Conferencia Episcopal bajo el liderazgo del cardenal Tarancón se interpretaban como manifiestos políticos porque realmente lo eran. La politización de la Iglesia era creciente y absorbente; y llevó a un fracaso estrepitoso de la estrategia política del Vaticano,

que ansiaba para España un gran partido de Democracia Cristiana, como los de Italia y Alemania en 1945; pero los líderes promovidos por el Vaticano se estrellaron definitivamente en las elecciones de 1977 y la transición política la realizaron los aperturistas del régimen anterior (con algún democristiano menor como simple acólito) y la plataforma política del Opus Dei, que se había eclipsado aparentemente a la muerte de Carrero Blanco en 1973 después de dominar en los gobiernos de Franco desde 1957. La línea de oposición patrocinada por la plataforma del Opus Dei, y dirigida por Rafael Calvo Serer, se hundió por su irresponsable contubernio con los comunistas. Me muero de ganas de analizar copiosamente todas estas sugerencias, y en revelar lo que hacían entonces personajes admirables como Luis María Anson, pero lo dejo para el libro segundo. Entonces, muy a su pesar, me dedicará un Ovidio sin criptograma.

«La trayectoria anterior y posterior a 1975 ha agravado un hecho, históricamente más que patente, en la Iglesia española: su división y malestar interno». Este es un lúcido resumen debido al que desde 1964 a 1966 fue Secretario de la Conferencia de metropolitanos españoles y desde 1966, fecha de su fundación, hasta 1972 Secretario de la Conferencia Episcopal española, monseñor José Guerra Campos, en un estudio histórico de primera magnitud[510]. Monseñor Guerra, tan injustísimamente tratado por la izquierda, por el centro y por la derecha, por el Estado y por la Iglesia, por Madrid y por Roma, es la personalidad que más sabe sobre la transición en la Iglesia y en España. Si prescindo del título sobre monseñor Benelli es porque monseñor Benelli le hizo Obispo.

En fin, trazadas brevemente las líneas maestras de los dos contextos, vayamos al tercero, que es objeto específico de este primer libro, la crisis de la Compañía de Jesús en España.

LA DENUNCIA DE LOS IGNACIANOS: DOS COMPAÑÍAS

La documentación de que disponemos hoy para comprender y analizar la crisis de la Compañía de Jesús en España que se produce, en forma de ruptura, entre 1966 y 1974, es decir entre las dos Congregaciones Generales 31 y 32 procede de dos fuentes principales entre otras menores. La primera es el conjunto de denuncias que los jesuitas ignacianos enviaron a la Santa Sede, y que en gran parte recogieron en dos libros, uno de circulación restringida, *La vida religiosa en peligro*[511], cuyo revelador subtítulo es «La tremenda crisis provocada dentro de la Compañía de Jesús por los enemigos de la Iglesia, lección ineludible para las demás órdenes religiosas» obra de 95 páginas prácticamente imposible de encontrar; y la publicación casi enteramente clandestina, pero con pie de imprenta *La verdad sobre la Compañía de Jesús*, con el seudónimo de «Ignacio Javier Pignatelli», de 184 páginas y publicada en

[510] *La Iglesia en España 1936-1975. Síntesis histórica.* Boletín oficial del Obispado de Cuenca, n. 5, mayo 1986.

[511] Madrid, C.I.O. 1973.

1974, como un toque de rebato ante la ya convocada Congregación General 32. La primera es interesante por el estudio comparado de la crisis con otros institutos religiosos; la segunda tiene mucha más documentación. Las poseo desde que aparecieron, porque conozco a los dos compiladores (son en buena parte obras colectivas, logradas por intercambio de informaciones) que me las hicieron llegar indirectamente cuando yo me empezaba a preocupar por estos problemas dentro de la historia contemporánea de España. Por eso considero que estas dos denuncias son una fuente primordial; porque muchas veces los documentos se citan con su fuente y su procedencia, y porque conozco a los compiladores, que eran jesuitas ignacianos de cuerpo entero, angustiados por la espantosa degradación y relajación de su Orden. La segunda fuente primordial son los documentos de la Iglesia; tanto los de Roma, que muchas veces son las denuncias reproducidas en el segundo de los libros que acabo de citar, y procedentes de mi colección de documentos del Episcopado español: junto con las minutas y actas de reuniones y gestiones de los obispos españoles en torno a la crisis de la Compañía, que cito bajo las siglas DR EE y el número con que figuran en mi archivo, que es el mismo que consta en el archivo reservado donde providencialmente para este libro pude encontrarlos.

El antiguo comunista y luego antistaliniano Enrique Castro Delgado, fundador y jefe del Quinto Regimiento en 1936 y luego exiliado en México, donde escribió, con ayuda del activista del POUM Julián Gómez «Gorkin» libros muy importantes que he aprovechado en mi *Carrillo miente*[512] afirmaba en 1963 en Florida que **los comunistas estaban ya infiltrados entre los sacerdotes y religiosos españoles y que la primera que iba a sufrir el más duro asalto sería la Compañía de Jesús, en quien estaba programada –y las pruebas eran positivas– la quiebra de la obediencia como base de su demolición**[513]. Los comunistas, naturalmente, han tratado de desacreditar a Castro Delgado, como hacen con todos sus tránsfugas, pero Castro ha dado pruebas más que suficientes de veracidad; y además ahí están otras pruebas objetivas de su aserto, como el despliegue del IDOC –de origen comunista– entre los jesuitas, que ya hemos documentado, y los nombres que acabamos de citar, que ya eran comunistas en 1963 (casos de Llanos y García Nieto) o compañeros de viaje. Las propias memorias de Carrillo, que analizo en *Carrillo miente* coinciden con el aviso de Castro Delgado, que por cierto fue el dirigente del Partido Comunista que recibió a Carrillo en su seno al atardecer del 6 de noviembre de 1936.

El resumen de la demolición en esos años (1966-1973) lo expresó un insigne jesuita y canonista, el padre Fernández Regatillo, en 1973, en estos términos: **No lo entiendo, no lo entiendo. Todo está deshecho, deshecho. Deshechos los noviciados, deshechos los juniorados**[514]**, deshechos los escolasticados. Oña deshecha. Comillas deshecha. No lo entiendo, no lo entiendo**[515]. Para la crisis de la Compañía

[512] Madridejos, Fénix, 1994.

[513] *La vida religiosa... (en adelante VRP)* p. 87.

[514] En la ya deshecha antigua y excelente formación de los jesuitas, que ahora es un churro mal frito, el «junoriado» era el trienio de Humanidades entre los dos años de noviciado y los estudios de filosofía.

[515] Ibid. p. 64. Las Facultades de filosofía y teología en Oña (Burgos) y Comillas (Cantabria) se trasladaron a centros urbanos, con sus homólogas en toda la Orden. El resultado fue catastrófico.

en los Estados Unidos el padre Becker reconocía como causa principal al impulso alienado de los jesuitas jóvenes, que arrastró a sus maestros. Para los documentos-denuncia en que me estoy apoyando, la crisis de la Compañía en España se debe, ante todo, a la desorientación provocada por la Congregación General 31, que sembró una desconfianza demoledora en toda la Orden sin ofrecer un proyecto coherente a cambio, sino dejándolo casi todo al arbitrio del padre Arrupe y su clan de izquierdas; y, en segundo lugar, con importancia pareja, a la acción y pasividad de los superiores. La crisis, según estas fuentes, vino en España de arriba abajo. Los jóvenes participaron en ella pero por el camino –o el desierto– creado desde arriba. Y participaron con los pies; marchándose en enjambre. Personalmente estoy de acuerdo con este análisis, al que añadiría el influjo demoledor de los rahnerianos y de los infiltrados marxistas. Los padres Llanos y Díez Alegría eran, en aquella época, unos héroes del marxismo, como lo habían sido antes del franquismo y el anticomunismo.

Esta es la época en que según el *progresista* y hagiógrafo del padre Arrupe, Manuel Alcalá, el Papa Pablo VI llegó a persuadirse de la crisis de la Orden (que Alcalá minimiza, no hay peor ciego que quien no quiere de ver) que seguían «una política memorialista» como si la Santa Sede formase sus opiniones sólo con oír a una sola de las partes[516]. Pero Alcalá no dice (y lo sabe) que antes de elevar su denuncia a la Santa Sede los ignacianos la habían presentado en familia, mediante numerosos *postulados* a la Congregación General 31, de los que elijo el que me parece más significativo:

Considerados atentamente los hechos que siguen:

1.– El número extraordinariamente crecido de sacerdotes que en los últimos meses abandonaron la Compañía, algunos hasta el sacerdocio, algunos hasta la fe.

2.– Las afirmaciones escandalosas que profieren algunos de los Nuestros, como aquello de que «San Ignacio ya pasó».

3.– El escándalo de muchas personas del clero secular, religiosos, religiosas, seglares, hombres y mujeres piadosos y prudentes, por causa de los extraños hechos y dichos de algunos de los Nuestros.

4.– El deterioro que ha padecido nuestra Compañía en la buena fama de los Nuestros cuanto a doctrina, piedad y modo religioso de conducirse, en tal forma que día a día va decreciendo la confianza antes prestada a nuestros sacerdotes y que tengamos que oír por todas partes que ya no se puede confiar en un Padre de la Compañía sin conocerle antes personalmente.

5.– La disposición de ánimo de no pocos de los Nuestros cuanto a buscar vocaciones; es decir que no pocos de nuestros mejores sacerdotes, que podrían traer candidatos a la Compañía rehúsan en absoluto hacerlo por considerar que no pueden honestamente empujar hacia la Compañía a jóvenes que después se quejan de que la Compañía no es lo que ellos les habían dicho[517].

6.– La existencia en muchos de nuestros jóvenes de una especie de movimiento popular que se desvía del espíritu genuino de la Compañía, ya que

[516] M: Alcalá, op. cit. p. 436.

[517] Conozco personalmente a un compañaro mio de estudios que permanece en la Compañía pero que con permiso de la autoridad eclesiástica ha formado su propio grupo de candidatos a quienes forma ejemplarmente fuera de la contaminación de la Orden.

aborrecen mucho o al menos notablemente la Filosofía, Teología, Ascética y Pedagogía perennes, la humildad, la disciplina, la obediencia religiosa, el espíritu de trabajo y de austeridad, de responsabilidad y sacrificio, de seriedad de vida, de sinceridad, de piedad.

7.– La existencia en no pocos de nuestros sacerdotes de un grave desencanto por pensar que la Compañía no es ya lo que debe ser, algunos de los cuales –y muy buenos– están dispuestos a pasarse a una Orden religiosa más fervorosa, caso de que no se ponga eficaz remedio.

Es de temer que en breve corra serio peligro la existencia misma de nuestra Provincia, o entre en ella una relajación general o no sea posible prácticamente el vivir en ella de acuerdo con nuestro Instituto.

Para evitarlo, hay que poner el remedio donde suele estar el origen de semejantes desórdenes: es decir, en la formación genuina y eficaz de los Nuestros en sólido conocimiento de las ciencias, en profunda y eficaz formación filosófica, teológica, ascética y en el espíritu de los Ejercicios Espirituales de nuestro santo padre Ignacio y nuestro Instituto, según los mejores autores, doctrina y método del pasado y de nuestros días. La cual recta y sólida formación hay que procurarla no tanto con reglamentos y exigencias externas cuanto poniendo al frente de dichos trabajos a Superiores, maestros y profesores que sean amables y hagan amable la formación que se pretende, y sepan imprimir en los Nuestros dicha formación íntima y eficazmente y de verdad la impriman.

Se postula en consecuencia de la Congregación General, que se haga al dicho respecto una investigación cuidadosa y a fondo del Noviciado, Juniorado, Filosofado, Teologado y Terceronado, y donde sea preciso se aplique remedio en orden a lo que lo dicho en el párrafo anterior se realice con verdad y eficacia[518].

Pero la Congregación General 31 no resolvió nada; y tendió lo que llama el documento que estoy presentando «una trampa mortal» para conseguir el control de la Orden de acuerdo con los deseos del clan de izquierdas. Antes de reproducir la reprensión final y durísima del Papa, que ya hemos transcrito, el documento-denuncia esboza un análisis de los resultados de la Congregación 31 en estos términos, que me parecen objetivos y justos:

Tuvimos la oportunidad de hablar en Roma las últimas semanas de la Congregación General XXXI con varios de sus padres diputados. Saltaba a la vista que no se atrevían a hablarle claro al padre General. En las decisiones –se decía en Roma– antes de tomarlas se preguntaban, preocupados, «¿Qué dirán los jóvenes?».

Los decretos de la Congregación General 31 no fueron ni chicha ni limonada. La Congregación no resolvió nada. No tuvo vista para escudriñar a fondo lo que se venía encima, ni menos tuvo garra para abrir con decisión los caminos nuevos que había que abrir ni para reforzar las posiciones esenciales y perennes que había a toda costa que conservar. En cambio fue

[518] *La Verdad...* (en adelante VCJ) p. 13s.

funesta en un punto: un punto en que asestó a la Compañía la más mortal cuchillada en lo más esencial de su gobierno.

Ese golpe mortal, que el documento de los ignacianos detalla cumplidamente, es el cambio en el sistema electoral para las Congregaciones Generales futuras, y para las Congregaciones intermedias de Procuradores, articulado por el clan de izquierdas para conservar el poder de forma irreversible y totalitaria. La autoridad en la Compañía de Jesús, según las Constituciones de San Ignacio, descendía por vía jerárquica desde arriba pero tenía un sabio freno: la elección de los delegados a las Congregaciones generales y provinciales, que dependía en parte del General y los superiores mayores, pero no totalmente; la mayoría de los electores a esas asambleas dependía de los profesos (religiosos de cuatro votos solemnes) más antiguos, lo que podía equilibrar el impulso innovador del General y su equipo, e incluso destituir al General si se desviaba del camino. La Congregación General 31 suprimió el requisito de que sólo los profesos más antiguos eligieran a los diputados o procuradores de las Congregaciones; y cambió de este modo las reglas electorales de forma que el General y los provinciales por él nombrados controlaran de hecho la elección. Con tantas presunciones democráticas la Congregación General 31 convirtió el autoritarismo controlado de la Compañía de Jesús en cerrado sistema totalitario. El clan de izquierdas tenía asegurada la supervivencia de su línea, y continúa detentado el poder cuando se escriben estas páginas. Concluye el documento: **El método parece hecho expresamente para poder falsear el escrutinio abusando de la buena fe de los electores**[519].

En la primera página del texto de su informe-denuncia los jesuitas ignacianos exigían un imposible: que la Congregación General, totalmente dominada por el General y su clan de izquierdas, se pronunciara **sobre los métodos y responsabilidad de gobierno del P. General y Superiores Provinciales en resistencia prolongada y obstinada a la voluntad y admoniciones de la Santa Sede, promoviendo a los demoledores-innovadores y anulando represivamente a los jesuitas en fidelidad**[520]. Esta petición era desesperada; pero evidenciaba mejor que otra prueba el hecho de que durante la crisis de 1965 a 1973 se habían configurado ya en España (y en todo el mundo) «dos Compañías», dos bandos irreconciliables en la Compañía de Jesús. Los jesuitas ignacianos no veían otro remedio, para salir de su angustia y su opresión, que recabar de la suprema autoridad del Papa la división institucional de la Orden, o al menos de los dos bandos, aunque los dos permanecieran bajo la autoridad del mismo General, para que la Compañía de Jesús no se rompiese. Cuado tomaron conciencia de que la crisis era irreversible intensificaron su oleada de quejas e informes a la Santa Sede y gestionaron esta solución traumática, pero solución al fin, que ya tenía precedentes importantes en la historia de la Iglesia; como las divisiones semejantes en las Ordenes de San Francisco y del Carmen. Pero antes de analizar el planteamiento, desarrollo y final de estas gestiones conviene que citemos algunos jalones más en la crisis interna de la Compañía de Jesús hasta la convocatoria de la Congregación General 32.

[519] VCJ p. 31-36.
[520] VCJ p. 5.

En 1967 uno de los Asistentes Generales del padre Arrupe, el húngaro Varga, examinó las propuestas de una «comisión de ateísmo» formuladas por la comisión interprovincial de España sobre ese problema, la misma que, como hemos visto, tergiversó el mandado de Pablo VI sobre «el combate contra el ateísmo militante» y convenció al padre Arrupe para que las siete provincias españolas creasen una institución de diálogo cristiano-marxista cuyo nombre fue «Fe y secularidad». Conseguí la documentación de un encuentro celebrado por esta institución en 1986 bajo la presidencia personal del padre Kolvenbach (lo que demuestra la importancia que Roma daba al Instituto) entre los que figura un resumen de su historia, empezando por el dato de su creación que acabo de comunicar[521].

El padre Arrupe pidió en 1969 a las siete provincias de España la constitución de ese «Fondo Fe y Secularidad» de quince millones de pesetas, cantidad entonces importante. Jurídicamente, incluso después del traslado al piso de la calle Diego de León 31 en Madrid, el centro se vinculó a la Casa de Escritores de la calle Pablo Aranda. Pero con adscripción académica a la Universidad Comillas, que se había trasladado a Madrid desde Cantabria. «Una cierta búsqueda de identidad caracterizó los primeros años. Se fueron ensayando diversas formulaciones de objetivos hasta 1973» dice el citado documento. No me interesa mucho la evolución teórica y estructural del organismo, que en 1981 se amplió a la «Fundación de estudios socio-culturales con idea de favorecer la captación de ayudas» que no llegaron; la gente se fiaba cada vez menos de los jesuitas. Pero el propósito del Instituto estaba claro desde su creación, a través de sus obras, su *praxis*, que adquirió desde el principio un signo cristiano-marxista de carácter revolucionario. «Un doble tipo de actividad –reconoce el documento– fundamental se dio desde el principio. Pero uno de ellos, los ciclos de conferencias, tuvo una evolución muy diferenciada: abundó al principio, después se restringió a colaboraciones con otras entidades (generalmente de la Compañía y fuera de Madrid) para quedar reducido en la actualidad a un ciclo anual en colaboración con el Instituto Alemán de Madrid».

No hubo tal búsqueda de identidad. La identidad queda fijada desde el principio. Y el Instituto Alemán colaboró con entusiasmo. Ya hemos analizado dos importantes logros de tan interesante colaboración. Primero, las conversaciones de Fe y Secularidad celebradas en 1977, con dos años de retraso, en honor y gloria del filósofo marxista Ernst Bloch, publicadas luego, como vimos, por Taurus bajo el título significativo *En favor de Bloch*; es decir que esta significativa actividad pública de Fe y Secularidad fue un acto de exaltación del pensamiento marxista en nuestro tiempo. Un ciclo anterior se conjugó con la XVIII semana de misionología en Bérriz y, dirigido por Alvarez Bolado, se concreta en el libro de 1972 *Fe y nueva sensibilidad histórica*[522], a cualquier cosa llamaban «nueva» estos intelectuales del diálogo y la incilturación; dominan en su bibliografía las obras sobre la

[521] FRSJ D 16 1986.
[522] Salamanca, Sígueme, 1972.

Muerte de Dios y sobre la secularización radical. El tercer ciclo que conozco es otra exaltación, la de la Teología Política en la primavera de 1974, mediante contribuciones de Rahner, Moltmann, Metz y Alvarez Bolado, publicada en 1975 por Cristiandad. No hacía falta buscar la identidad del Instituto; estaba clarísima desde el primer momento. Dirigido por el rahneriano jesuita José Gómez Caffarena, sus principales colaboradores eran los también jesuitas rahnerianos y filomarxistas Alfonso Alvarez Bolado y Gimbernat.

Sin embargo las actuaciones más importantes de Fe y Secularidad no fueron los encuentros intelectuales sino las convocatorias para el activismo. Ya en 1978 tuve información suficiente para comunicar la responsabilidad de los jesuitas españoles en el desmoronamiento del Apostolado Seglar y su degeneración en el movimiento comunista Comunidades de base, paralelo al sindicato comunista Comisiones Obreras, *en cuya creación, como hemos visto, tomaron parte también los jesuitas:*

La congelación del régimen de Franco chocaba, a lo largo de 1968, con el dinamismo político de la Iglesia, efecto de la actitud renovadora postconciliar, dirigida con energía suave desde la Nunciatura Apostólica, con la cooperación de buena parte del Episcopado; sobre todo por la pléyade de jóvenes obispos auxiliares nombrados subrepticiamente –así pensaba el régimen– por el Vaticano, eludiendo mediante este sistema la aplicación del privilegio de presentación. Según un resumen de monseñor Dorado, uno de los puntales del movimiento renovador, la crisis definitiva «había sobrevenido en el verano de 1966, y en su primera fase demolió la fuerte vanguardia del Apostolado Seglar, constituida a la sazón por veintiún movimientos de Acción Católica, con un contingente estimado de 600.000 militantes en todos los ambientes. Era la fuerza social organizada más importante del país en aquellos momentos. Al promulgarse en 1968 los nuevos Estatutos de Acción Católica, dimitió Enrique Miret Magdalena, secretario del Apostolado seglar (que terminaría próximo al comunismo) mientras algunos movimientos obreros de la Iglesia, como la juventud Obrera Católica (JOC) y las Hermandades Obreras de Acción Católica HOAC pasaban a la clandestinidad política y daban origen a diversos grupos y movimientos de extrema izquierda. Entre ellos conviene señalar a la sindical de origen asturiano USO, Unión Sindical Obrera y al partido revolucionario ORT, Organización Revolucionaria de los Trabajadores. Varios jesuitas, implicados en estos movimientos, abandonaron después la vida religiosa. (No sé si se refiere entre ellos monseñor Dorado al padre Francisco García Salve, el famoso «cura Paco» de Comisiones Obreras, al que Fernando Vizcaíno Casas dedicó su celebérrima novela «la boda del señor cura»).

En una segunda fase –continuaba yo citando a monseñor Dorado en 1978– desde 1968 a 1972 numerosos grupos de seglares se radicalizaron y distanciaron de la jerarquía y algunos de ellos pasaron a la clandestinidad política y sindical. Proliferaron las comunidades seglares de base y los grupos informales de vida cristiana, con las más diversas características; y comenzaron también experiencias similares en las comunidades de religiosos y religiosas. Otros grupos se fueron quemando lentamente en la inacción y el desconcierto[523].

[523] R. de la Cierva *Historia del franquismo* II Barcelona, Planeta, 1977.

Las Comunidades de Base, concebidas como fenómeno de masas, aunque nunca rebasaron en España el cinco por ciento de los católicos que vivían, sobre todo, en los cinturones industriales de las grandes ciudades, por más que penetraron también en sectores de clase media, incluso alta, y universitarios, estaban vertebradas por la agrupación Cristianos por el Socialismo, de inspiración y militancia comunista, que tiene entre sus creadores al jesuita José María de Llanos junto con otros compañeros suyos y algunos otros sacerdotes y religiosos. El nacimiento formal de las Comunidades de base debe fecharse en 1967, con motivo de las conversaciones sobre Evangelio y Praxis celebradas en un nidal de antifranquismo, el Monasterio de Montserrat. Se trataba de crear una «mentalización» para los grupos sacerdotales contestatarios, fenómeno de inspiración marxista que surgió simultáneamente en varias naciones de Europa e Iberoamérica. En Montserrat se crearon órganos de coordinación y comunicación para estos grupos, entre los que se distinguieron los de los jesuitas junto a los benedictinos y los capuchinos. Se establecieron delegaciones en todas las provincias españolas. Ya en enero de 1968 se celebró una reunión de estos grupos radicales en Segovia con el tema *Evangelio y Realidad*. Los jesuitas del grupo Fe y Secularidad, que destacaron en este encuentro, recibieron el encargo de organizar otro con mayor amplitud y profundidad[524]. Los movimientos de Comunidades de base, Sacerdotes Contestatarios y Cristianos por el Socialismo, todos ellos de inspiración comunista y conectados con las redes del IDOC, actuaban tras el Concilio de forma coordinada en todo el mundo y se inspiraban en la experiencia de las Iglesias patrióticas que los regímenes comunistas habían logrado implantar en China y en los países satélites de la URSS en Europa. El último de esta serie de encuentros se produjo en Valencia, (septiembre de 1969) que marcó el apogeo del clericalismo contestatario en Europa. Pero en Valencia, cuyas actas, reveladas en la fuente que estoy utilizando, son de un radicalismo absoluto y utópico, se advirtió una escisión. Por una parte los radicales entre los que destacaron los creadores del centro CIDOC en Cuernavaca, México, Iván Illich y Dom Lemercier; este grupo propuso la ruptura completa con la Iglesia institucional. El segundo grupo lo formaban los jesuitas, (de cuya asistencia personal no consta) que ya habían organizado, para el mes siguiente, un importante encuentro del que se encargó el Instituto Fe y Secularidad: la Quinta Semana Teológica de Deusto, cuyas actas se reunieron en el libro *Vida cristiana y compromiso terrestre*[525].

La Semana se celebró en esa Universidad de los jesuitas junto al río Nervión del 13 al 17 de octubre de 1969. Intervino la plana mayor de Fe y Secularidad: José Gómez Caffarena, Alfonso Alvarez Bolado, Juan Antonio Gimbernat, José María de Llanos. Pero la indiscutible estrella de la reunión fue el salesiano Giulio Girardi, que proclamó la convergencia y la unión TEÓRICA Y PRÁCTICA de cristianismo y marxismo, una tesis asumida dos años después por Gustavo Gutiérrez en su libro famoso; con las mismas palabras de Girardi en Deusto. Así dijo Girardi:

[524] Cf. para todos estos confusos movimientos y encuentros el libro ***Comunidades de Base y Nueva Iglesia*** Madrid, Ediciones Acción Católica, 1971. Es un trabajo riguroso y documentadísimo.

[525] Bilbao, eds. Mensajero, 1970.

En el primer momento nos habíamos preocupado mucho de comparar nuestras doctrinas para ver en qué medida había convergencias y en cuál otra divergencias. Este trabajo nos ha hecho descubrir convergencias nuevas (entre el cristianismo y el marxismo) nos ha hecho reducir ciertas divergencias, haciéndonos comprender al mismo tiempo dónde estaban localizadas. Pero ha llegado el momento en el cual tenemos que dejar o por lo menos superar ese tipo de diálogo, para llegar a buscar juntos lo que todavía no conocemos; es decir, este mundo nuevo que tenemos que construir, un mundo que los cristianos no saben todavía cómo tiene que ser y los marxistas tampoco; y por lo tanto hemos llegado a un momento en el cual ya no nos basta comparar nuestras posiciones sino que tenemos que buscar juntos algo nuevo[526]. Los marxistas sí que lo sabían: habían creado ese mundo en la URSS, en China, en la Europa oriental, con sus Iglesias subordinadas y todo.

Y pronunció entonces Girardi estas palabras que impresionaron vivamente a *los asistentes a la asamblea de Deusto y resonaron en los dos continentes, Europa y América, porque expresaban la primera formulación pretendidamente teológica del* dogma central del marxismo; y por tanto la siembra directa de lo que después de la conferencia de Medellín el año anterior y el encuentro de Deusto, una vez asumidas las dos fuentes por Gustavo Gutiérrez en 1971, se conocería en todo el mundo como teología de la liberación:

El mandato del amor no se puede disociar ya de la lucha de clases. Este es el gran giro que se ha dado con respecto al amor. Se trata de un amor dinámico y transformador, que descubre la tarea de crear un hombre nuevo, no en el sentido meramente individual sino comunitario. Un amor militante que da nuevo sentido a la universalidad del amor, eso no puede significar neutralidad sino opción en favor de quienes defienden los intereses de una humanidad por liberar. Hay que amar a todos pero no es posible amarlos a todos del mismo modo: se ama a los oprimidos liberándoles, se ama a los opresores combatiéndoles. Se ama a unos liberándoles de su miseria y a otros de su pecado.

Aceptar también entre cristianos la lucha de clases no significa introducir la división en la Iglesia sino tomar conciencia de una división profunda que ya existe –los cristianos, de hecho, se encuentran a ambos lados de las barricadas sociales– y ser consecuentes con ello. No se trata, una vez más, de decir si hemos de combatir sino de escoger a aquellos cristianos con quienes queremos estar combatiendo.

Amor mediante la lucha de clases: el nuevo evangelio, la nueva teología. Amar a los enemigos no como dijo Cristo, sino acabando con ellos; extraña manera de amar, la siembra marxista del odio. Lo que pasa es que, como había sucedido en España en 1936, los cristianos del otro lado de la barricada que alzaban los marxistas tuvimos que responder con la lucha a la lucha que se nos venía encima; tuvimos que elegir bando. Desde que estudié estos problemas en los momentos en que la teología de la liberación nacida en Deusto llegaba a su apogeo, yo tengo la enorme satisfacción de haber escogido el bando a este lado del Muro. Reñí una buena batalla, como decía San Pablo, contra Giulio Girardi, contra Fe y Secularidad, contra el comunismo infiltrado en la Iglesia. Vencimos en toda la línea en 1989 pero el marxismo, mortalmen-

[526] Vida cristiana... op. cit. p. 115.

te herido, trata de rehacerse. La batalla, con otras premisas, continúa. La lucha entre la luz y el poder de las tinieblas, las Puertas del Infierno, como dice la *Gaudium et Spes*, desde el principio de la Historia hasta el día final.

Giulio Girardi ratificó en 1978 su absoluta entrega a la causa marxista en su libro *Fe cristiana y materialismo histórico*[527]. En ese libro el gran amigo del jesuita Díez Alegría reconoce que en la colaboración cristiano-marxista muchos cristianos han abandonado la religión. La cooperación que postuló en Deusto se ha convertido ya en «alianza de marxistas y cristianos que no será ya solamente táctica, sino, según la expresión de Fidel Castro, estratégica» (p.45). Lógicamente el propio Girardi acaba renegando de Dios como el dios de las clases dominantes, monarca absoluto y sanguinario (p. 146). Ese era para Girardi el Dios del Evangelio, de San Agustín, de San Francisco de Sales, de San Ignacio de Loyola, de Santa Rosa de Lima; una especie de Moloch sanguinario y arbitrario. Los cristiano-marxistas de 1968, entre ellos los jesuitas rojos de Fe y Secularidad o de otros medios, como la revista *Mundo Social*[528] tenían ya otros modelos, otros dioses. Fue Eugenio Vegas Latapie quien me envió el recorte en amable carta del 13 de abril de 1985, «con mi agradecimiento por lo que ha hecho en defensa de la verdad», aunque los amigos de Vegas prohibieran un artículo sobre mis libros en su revista *Verbo*, más eugenistas que Eugenio. En esa página 24 de la revista social de los jesuitas proclamaba en titulares OREMOS POR EL CHE, MÁRTIR DE AMÉRICA. En ese mismo año, en esa América, concretamente en California, vivía un joven teólogo jesuita ignaciano que se enfrentó a la locura de sus compañeros, los de Santa Clara, y decidió vivir en la Compañía de San Ignacio, no en la de Arrupe. Se llamaba Joseph Fessio y organizó un programa académico según las tradiciones vivas de la Compañía de Jesús, que fue criticado acerbamente por los jesuitas *progresistas*, alguno de los cuales pidió que Fessio fuese examinado por un psiquiatra, como si estuvieran en la URSS. Desde entonces Fessio sobrevivió heroicamente a la persecución y hoy dirige en California una gran revista católica que se ha separado de *30 giorni* por sus excesivas italianadas, aunque sea una revista importante, dirigida hoy por el perseguido Giulio Andreotti. Los ignacianos españoles sufrían entonces una persecución parecida; por eso elevaron su protesta a la Santa Sede y estuvieron a punto de ganar su heroica batalla contra los relajados, como voy a relatar a continuación. Mientras el equipo *Fe y Secularidad*, tras su hazaña de Deusto, preparaba una nueva y trascendental ofensiva cristiano-marxista de consecuencias incalculables.

DOCUMENTOS RESERVADOS DEL EPISCOPADO Y LOS JESUITAS SOBRE LA CRISIS DE LA ORDEN IGNACIANA EN ESPAÑA

1.– La crisis de la Compañía de Jesús en España, latente ya desde antes, se desencadena a raíz del Concilio y tras el fracaso de la Congregación General 31.

[527] Salamanca, Sígueme, 1978.
[528] 162 (196) 24.

Entonces, es decir a partir de 1966, los jesuitas ignacianos someten a la Secretaría de Estado del Vaticano a un auténtico bombardeo de denuncias y memoriales, a la vez que comunican sus quejas a muchos obispos de España y a varios miembros de la Curia romana. Este aluvión de quejas impresiona a la Santa Sede hasta el punto que la Secretaría de Estado pide al padre General, en marzo de 1968, un informe pormenorizado sobre la crisis de la Compañía de Jesús en España. No conocemos la respuesta del General; pero a tenor de otras respuestas que sí conocemos podemos aventurar sin riesgo que trataría de quitar hierro al asunto[529]. El estudio hagiográfico del padre Alcalá resulta muy útil para encuadrar la serie de documentos que voy a aducir en este epígrafe.

2.– En mayo del mismo año los provinciales de la Compañía de Jesús en Iberoamérica, reunidos en Río de Janeiro con el General, publican una carta-denuncia en sentido liberacionista; era el año de la Conferencia de Medellín y los Provinciales pretendían subirse al carro de la protesta que se había montado en aquella asamblea del CELAM preparada por el liberacionista Joseph Comblin y su equipo rojo.

3.– El 11 de noviembre de 1968 el Nuncio en España, monseñor Dadaglio, llama al padre provincial de Toledo, con sede en Madrid, padre Luis González (jesuita ignaciano y ejemplar que no sabe cómo encarar la tormenta) para solicitar de él, en nombre de la Santa Sede, un informe sobre la actuación de los jesuitas en Madrid, donde se habían concentrado unos 650 por el traslado de la Universidad de Comillas a la capital; muchos abandonaron las grandes Residencias y se dispersaron en 30 pisos pequeños, donde procuraban agruparse los de cada bando de forma separada, sistema lamentable que se mantiene en la actualidad, aunque ahora son menos pisos por los numerosos abandonos.

4.– El 5 de diciembre de 1968 se produce el encuentro del grupo de obispos españoles con el Papa, que les muestra su gravísima preocupación por la crisis de los jesuitas españoles y les sugiere la posibilidad de una división en dos Compañías. La minuta de esta conversación la hemos transcrito en este capítulo, como recuerda el lector.

5.– El 9 de enero de 1969 veinte jesuitas profesos veteranos e ignacianos se reúnen en el convento de las Reparadoras de Madrid y firman un documento por el que piden la erección de una provincia autónoma de fidelidad ignaciana, dependiente sólo del General. Se celebró, como sabemos, una reunión semejante en Loyola y otra en Manresa a fines de noviembre de 1969; el enfrentamiento de las dos tendencias es frontal y parece irreversible.

6.– El 21 de abril de 1969 el Santo Pontífice (sic) dijo al Padre General y Padres Asistentes: (tras unas consideraciones sobre la firmeza de la Iglesia en su tradición)

«Seguid teniendo confianza en aquella insigne palestra de los Ejercicios Espirituales.

Aplicaos a considerar a fondo la doble dimensión religiosa y apostólica de vuestra vocación.

[529] M: Alcalá, op. cit. p. 82s.

Meditad y observad con cuidado vuestras Constituciones, las viejas y las nuevas. Tened cuidado de no ceder a la tentación de libraros de ellas bajo pretexto de mayor facilidad apostólica. Por ese camino caeréis en el naturalismo.

Amad a Jesús como a una persona viva, maestro, amigo, Salvador[530]».

7.– El pobre padre Arrupe se aferraba al timón pero el timón se le iba de las manos a cada bandazo. El 27 de septiembre de 1969 escribe una «Carta a la universal Compañía» que agradó mucho a los ignacianos que comentan: «El padre General no está dormido. Veía los problemas». Los veía y los denunciaba. Decía en la carta:

Ha habido en la Compañía quienes se preguntan a sí mismos si la Compañía tiene razón de existir.

Ha disminuido el número de jesuitas, ya por aumento de salidas ya por disminución de entradas.

A una mayor apertura exterior no siempre corresponde una mayor vida interior.

Se tiene demasiada fe en los elementos meramente humanos y en un cierto activismo exterior y en las propias fuerzas, se usa poco la ayuda sobrenatural.

Se conservan todavía algunos elementos y hábitos mentales obsoletos y propios de monjes[531].

8.– El 6 de diciembre de 1969 en la XI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal española **el Presidente (monseñor Casimiro Morcillo) da cuenta –en el punto 53 del orden del día– después, de dos asuntos que le ha encargado la Nunciatura. El primero recuerda que los Prelados han de revisar y corregir, en su caso, los impresos que se nos entregaron acerca de la selección de candidatos al episcopado.**

El segundo se refiere –con total secreto– a una información que el Santo Padre desearía recibir de los Obispos españoles, preguntándonos si la solución de los problemas por los que atraviesa la Compañía de Jesús podría ser crear una provincia para los jesuitas que deseen continuar en la Compañía con la observancia que fue siempre normal en la Compañía. Se decide que la Presidencia reciba por escrito de cada Prelado su parecer[532].

9.– El 8 de diciembre de 1969 el Padre General «remitid a los Padres provinciales un memorandum magnífico sobre los principales problemas de gobierno. Recogemos lo más destacado:

a. La formación de nuestros jóvenes. El más grave problema de cada provincia es hoy, sin duda, la formación de nuestros jóvenes. Si no se resuelve bien, se acabó la Compañía («actum est de ipsa Societate»). Hay que fomentar en la Compañía, sobre todo en los jóvenes, la genuina espiritualidad ignaciana.

b. El Provincial sea hombre de oración, sienta con la Iglesia jerárquica, ame a la Compañía y al espíritu de San Ignacio, sea sincero, no sea parcial, no tolere la táctica de «hechos consumados»...

c. Sólo hay una Compañía: la que vive según las Constituciones y los deseos de la Congregación General 31[533].

[530] VCJ p. 44.
[531] VCJ p. 43.
[532] DR EE 123.
[533] VCJ 0, 43s.

10.– El 9 de diciembre de 1969 el Presidente de la Conferencia Episcopal (Mons. Morcillo) envió a todos los obispos de España la carta siguiente, en cumplimiento del mandato de la Conferencia en su reunión del día 6:

Mi venerado Hermano y querido amigo:

El pasado día 6, último de nuestra XI Asamblea Plenaria, la Santa Sede se dirigió a nosotros por medio de la Nunciatura Apostólica pidiendo nuestro parecer sobre si procedería autorizar la creación de alguna o algunas provincias de la Compañía de Jesús a las que pasaran aquellos religiosos que quieren seguir con fidelidad las reglas y el espíritu de su Santo Fundador.

El propósito de esta medida, que tiene antecedentes en la historia de la Iglesia, es el de resolver la crisis por la que pasa actualmente la Compañía de Jesús y el de restituir a muchos religiosos la paz de espíritu que han perdido y el derecho que creen tener a seguir la vocación que libremente aceptaron.

Al no haber ya en aquella fecha el número suficiente de asambleístas para tratar y decidir sobre el tema propuesto, se acordó dirigir a todos los miembros de la Conferencia Episcopal la siguiente cuestión, con el ruego de que se conteste a ella, a ser posible, antes del próximo día 20 de diciembre:

«Si cree que la creación de alguna o algunas provincias a las que libremente se incardinen aquellos religiosos que quieren seguir a San Ignacio según la vocación que aceptaron y los votos que hicieron en su día, puede contribuir eficazmente a salvar la crisis por la que está pasando la Compañía de Jesús.

Aunque no es necesario, sería muy conveniente que diera sintéticamente las razones que tiene para opinar de una u otra manera.

Para facilitarle la contestación se incluye una hoja adjunta que, debidamente cumplimentada, habrá de devolver a esta Presidencia.

En espera de su rápida y precisa contestación se reitera su afectuoso s.s. y Hermano en Cristo

Casimiro Morcillo, Presidente de la Conferencia Episcopal Española[534].

11.– Todos los obispos contestaron rápidamente. Entre las diversas respuestas –en su mayoría positivas– selecciono una fechada el 12 de diciembre de 1969, cuya argumentación se reitera en otras muchas, lo que revela que los obispos se consultaron entre sí sobre tan grave asunto:

CONTESTACION. Sí, si place a un número suficiente de jesuitas.

RAZONES DE LA RESPUESTA: Sentido de la respuesta: Razón decisiva es el derecho de los mismos Jesuitas a vivir conforme a los votos hechos. Si un número suficiente de jesuitas, recomendables por su lucidez y su vida espiritual, estiman necesario el medio apuntado, no debería negárseles. Así se salvan ellos de la crisis y pueden abrir un cauce para nuevas vocaciones. Que la crisis en conjunto de toda la Compañía termine no es fácil saberlo. Por tanto esa precisión no influye en la respuesta dada[535].

12.– Los jesuitas arrupianos, que tuvieron inmediatamente noticia de esta consulta y sospecharon fundadamente que obtendría una respuesta positiva, se vieron perdidos. Un número de jesuitas, probablemente no inferior a la mitad de los efectivos de la Orden en España, se apuntaría a la «fidelidad» o a la «estricta» como se

[534] *DR EE 123.*
[535] DR EE 123 bis.

llamaba a los ignacianos desde el campo arrupiano. El ejemplo sería seguido por todas las provincias y el clan de izquierdas quedaría aislado; en pocos años, eliminados los alienígenas, la Compañía de Jesús se hubiera reconvertido a su condición ignaciana. Los ignacianos creyeron haber ganado porque supieron que el Papa se inclinaba a esta solución. Pero los arrupianos reaccionaron a la desesperada, por dos vías. El padre Urbano Valero, primer provincial de España, una especie de superprovincial recientemente nombrado como órgano de coordinación y para controlar las diversas obras interprovinciales de Madrid, envió a todos los provinciales de España una señal de alerta (que no se concibe si no procede de Roma) y lanzó una campaña de gestiones entre los obispos españoles, apoyándose en el cardenal Tavera (con influencia en los obispos progresistas) y sobre todo en el cardenal Tarancón, que desde hace poco era arzobispo primado de Toledo, estaba muy próximo a los jesuitas arrupianos del estilo Martín Patino y se había quedado a sólo tres votos del arzobispo Morcillo en las últimas elecciones a la presidencia de la Conferencia Episcopal; desde entonces su influencia había aumentado y seguramente había ya superado la mayoría, porque iba a favor de la corriente impulsada por el Vaticano y la Nunciatura. Sin embargo el caso de los jesuitas era tan claro que Tarancón no podría conseguir sus fines, que coincidían con los arrupianos, en virtud de esa presunta mayoría. Entonces preparó un golpe de Iglesia, en los que llegó a ser un auténtico experto, hasta que topó de frente con Juan Pablo II, como en el segundo libro veremos. A propósito, el padre Valero era un castellano muy inteligente y moderado, que había seguido la directrices innovadoras del General dispuesto a poner al frente de los jesuitas españoles a una persona capaz de manejar lo mejor posible a los dos bandos.

La carta que envió el 2 de febrero de 1970 a todos los Provinciales de la Compañía de Jesús es la siguiente:

a. Hace algún tiempo un número reducido de jesuitas españoles pidió a la Santa Sede, y al Padre General, que se conceda a los jesuitas que lo deseen la posibilidad de vivir juntos en unas mismas casas bajo un Superior mayor especial en dependencia directa del P. General, para poder vivir el genuino espíritu de la Compañía y garantizar la continuidad del mismo. Motivo de esta petición: la dificultad de vivir ese espíritu en unión de los demás jesuitas y en las actuales circunstancias y el deseo de cooperar de esa manera a la verdadera renovación de la Compañía, tal como ellos la ven. Tal grupo de jesuitas, con casas y obras propias, y con un Superior Mayor especial, tendría también su Noviciado y sus casas de formación, en las cuales continuarían su formación hasta la incorporación definitiva en la Compañía los que ingresaran en este grupo. Así, al mismo tiempo que se garantiza la continuidad de la Compañía en el espíritu de su Fundador, sin llegar a dividirla, se podría establecer comparación entre los resultados de este sistema de formación y los procedimientos utilizados actualmente en la Compañía. Además de este hecho, ha habido en otras ocasiones peticiones a la Santa Sede en el mismo sentido. Estas peticiones han sido denegadas.

b. Ha habido también peticiones de ayuda –insistentes y reiteradas– a algunos obispos españoles, para que apoyasen ante la Santa Sede la petición de constitución de un grupo especial de jesuitas como el descrito antes. Para

apoyar estas peticiones algunos jesuitas han propocionado a esos obispos abundante información sobre la Compañía, seleccionando y en ocasiones generalizando los puntos negativos, que pudieran servir de explicación y apoyo de sus demandas y silenciando todo lo positivo que también hay en ella. Algunos obispos han llegado a creer que son muchos los jesuitas españoles que desean que la petición descrita se lleve a la práctica.

c. Con este antecedente, en la última Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal (primeros días de diciembre de 1969) su Presidente pidió a la Asamblea su parecer sobre la oportunidad de pedir a la Santa Sede la creación de algunas Provincias personales en la Compañía española, dependientes del P. General –con lo que se evitaba una división completa de la Compañía– en las que se viviera el espíritu ignaciano según las formas tradicionales, con la posibilidad de admitir novicios y formarlos plenamente. Así se podría proporcionar un marco de vida adecuado a los jesuitas a los que se les hace muy difícil vivir su vocación en el actual sistema de vida de la Compañía, y se crearía un fermento de renovación para ésta.

d. A los pocos días el Sr. Presidente de la Conferencia Episcopal se dirigió por carta a cada uno de los obispos pidiéndoles su parecer por escrito sobre el tema propuesto en la Asamblea, en relación con la Compañía. Entre los Obispos hay posiciones diversas; hay quienes favorecen la petición hecha, mientras otros se oponen decididamente a lo pedido, por estimarlo improcedente en sí mismo y pernicioso no solamente para la Compañía sino también para la Iglesia.

e. El conocimiento que el P. General y los Provinciales de las provincias de España tienen de estos hechos, es el resultado de gestiones y averiguaciones realizadas fuera de la Compañía. Ciertamente las actuaciones de algunos jesuitas españoles con algunos obispos en el sentido expuesto se han llevado a cabo sin que los Superiores hayan tenido conocimiento de ellas.

f. Los Provinciales han realizado y están realizando actualmente las gestiones oportunas para lograr el necesario esclarecimiento de los hechos y para hacer llegar su parecer sobre todo este asunto a quienes crean que deben hacerlo[536].

13.– La carta que acabo de transcribir era, naturalmente, secreta pero el proyecto de división entre las dos Compañías había saltado ya a la opinión pública en febrero de 1970 por lo que la Secretaría del Provincial de España emitió a fines de mes un comunicado público en que reconocía las tensiones internas, no se decía una palabra sobre la intervención de la Nunciatura y tras indicar que las peticiones de los ignacianos habían sido rechazadas se anunciaba un próximo viaje del padre Arrupe a España para solucionar el problema. El 30 de marzo los ignacianos replicaban a la nota pública de la secretaría del Provincial de España, criticaban a los jesuitas progresistas como violadores del mandato papal a la Congregación 32 rechazaban la división entre conservadores y progresistas (ellos decían ser las dos cosas) confirmaban que no habían pedido la creación de nuevas Provincias observantes sólo al General, sino también al Papa, y que el Papa, por medio de la

[536] DR EE 124.

Nunciatura, había efectuado una consulta a los obispos de España. En resumen, ponían en evidencia al Provincial de España al mostrar que su nota de fines de febrero estaba manipulada y trucada[537].

14.– Cuando aparecía la nota pública del Provincial de España los obispos españoles ya habían dado su veredicto, que entonces se mantuvo en absoluto secreto (hasta su publicación en este libro). En la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, celebrada los días 25 y 26 de febrero de 1970, el presidente de la Conferencia, monseñor Morcillo, comunicó el informe siguiente:

El 6 de diciembre de 1969 se sometieron a la Asamblea Plenaria dos encargos de la Santa Sede que la Nunciatura había transmitido por medio del Presidente aquel mismo día. Uno de ellos se refería a «un informe que el Santo Padre desearía recibir de los obispos españoles, preguntándonos si la solución para los problemas que atraviesa la Compañía de Jesús podría ser crear una provincia para los jesuitas que deseen continuar en la Compañía con la observancia que fue siempre normal en la Compañía. Se decide que la Presidencia reciba por escrito de cada Prelado su parecer (Acta de la XI Asamblea Plenaria, pág. 34).

La Presidencia remitió por escrito el 9 de diciembre a los miembros de la Conferencia la siguiente cuestión: (reproduce la que ya hemos transcrito).

Las 72 respuestas recibidas en la Presidencia se distribuyen de este modo: cuarenta y nueve (49) SI; dieciocho (18) NO. Cinco abstenciones. Se han remitido a la Nunciatura[538].

Sobre el documento que hemos señalado con el número 124, es decir la carta del Provincial de España en copia que recibió la Presidencia de la Conferencia Episcopal, hay una misteriosa anotación que reza así:

La Asamblea de la Conferencia Episcopal, por oposición decidida de algunos de sus miembros a que se tratase este asunto y por falta de datos en otros para pronunciarse sobre un tema tan estimado como muy delicado, no entró a tratarlos.

Esta nota no debe de referirse a la Plenaria de diciembre, sino a la siguiente, que se celebró después de la reunión de la Permanente relatada en el documento 14. La Plenaria de diciembre había acordado someter el caso a la votación por escrito cuyo resultado fue favorable a las pretensiones de los ignacianos. El Presidente envió a la Nunciatura las respuestas a la consulta del Papa. En su libro citado el padre Manuel Alcalá confunde las fechas; la comunicación de monseñor Morcillo al padre Arrupe, que no consta en documento alguno de los que conozco, no pudo efectuarse el 20 de febrero, según dice Alcalá, porque la comunicación a la Permanente tuvo lugar después y porque la consulta no la había hecho el padre General sino el Papa.

15.– El padre General se enteró, sin duda, de la victoria de los ignacianos. No hacía falta debatir el asunto en la siguiente Plenaria, porque los resultados de la consulta ya se habían enviado a la Nunciatura. Las intrigas de los cardenales Tarancón y Tavera no debieron de producirse en la siguiente Plenaria sino directamente en la Nunciatura o en Roma, para evitar que el consejo de los obispos

[537] VRP p-11-14.
[538] DR EE 123-3.

españoles surtiese efecto. El Papa debió de quedar muy impresionado por la opinión de los obispos de España abrumadoramente favorable a la división de la Compañía porque el 21 de marzo Arrupe escribió una carta a sus súbditos (seguramente a los Provinciales) con estas palabras:

No me ocultó el Santo Padre la impresión y preocupación que le vienen causando las noticias, informaciones, cartas etc. que acerca de la Compañía le han hecho llegar. Recomendaba poner especial acento en consolidar las bases fundamentales de la vida religiosa: la obediencia, la pobreza, la piedad y prácticas ascéticas, en especial la oración y los ejercicios espirituales, así como el verdadero espíritu de la vida religiosa y de la vida comunitaria ordenada. La Compañía debía, además, mantenerse siempre fiel al Vicario de Cristo y al magisterio de la Iglesia, procurando por todos los medios a su alcance seguir la tradición que le ha recabado siempre la confianza de la jerarquía, del clero y del pueblo fiel. Tocaba a los Superiores lograr que esta fidelidad fuera mantenida en todas las actividades y de un modo especial en las publicaciones de la Compañía[539].

La victoria de los ignacianos parecía ya completa. Esta carta del padre Arrupe cayó en sus manos y por ella supieron que el Papa aceptaba sus tesis y el Padre General, al menos de palabra, se sentía obligado a comunicarlas a los superiores. La reacción de los Provinciales de España fue lógica. Estaban descalificados por los Obispos de España y por el propio Papa, que había utilizado en su admonición al padre Arrupe la palabra «fidelidad» con que se distinguían abiertamente entonces los ignacianos. Los Provinciales, reunidos en Alcalá, presentaron su dimisión al padre Arrupe, que recomendó calma hasta su viaje próximo. Las congregaciones provinciales, copadas por los arrupianos, les dan la victoria y conceden al padre Arrupe un voto de confianza. A principios de mayo viene, por fin el padre General a España, se informa cumplidamente de la situación, hace lo imposible para evitar y paliar la ruptura, es recibido en audiencia (que resulta muy cordial) por Franco y a su regreso da cuenta al Papa de su viaje y consigue que Pablo VI desista de la creación de la provincia autónoma ignaciana. Parece que el argumento del cardenal Tarancón que desactivó el voto de los obispos favorable a la división de la orden fue éste: Si la Compañía de Jesús se divide, lo hará también toda la Iglesia de España[540].

16.– Para calmar a los ignacianos, inesperadamente derrotados y congraciarse con ellos el padre Arrupe escribe el 29 de junio de 1970 una Carta a los Padres y hermanos de España en que vuelve a asumir prácticamente todas sus tesis; ha visto en su viaje «**una falta de mutua comprensión y comunicación a diversos niveles, individual y colectivo... entre superiores y comunidades, entre grupos y aun entre individuos de una misma comunidad..... la necesidad de una mayor reflexión y una justa valoración de los diversos experimentos, comenzados quizás en ocasiones sin la debida preparación..... un sentimiento de frustración, desánimo y como cierta indiferencia o distancia afectiva de la Compañía actual, que puede tener su origen en la falta de oración, en formas de proceder fuera del marco y ánimo de la obediencia, en la presente diversidad de opiniones sobre la vida religiosa, el**

[539] VCJ p. 45.
[540] Cfr. M. Alcalá. op. cit. p. 82s.

apostolado.....y se ven fomentadas por la multiplicación de comunidades demasiado pequeñas, cierta introversión hacia los problemas nacionales, regionales o de las propias obras, que debilitan el impulso apostólico universal; una disminución de intensidad en el nivel y esfuerzo de los estudios..... problemática ciertamente y en buena parte universal y común a muchos otros países... es un problema universal de la Iglesia y de la sociedad actual»[541].

17.– El General poseía, por tanto, una información cabal sobre el estado catastrófico de la Orden y asumía el diagnóstico de los ignacianos. Pero no imponía remedio alguno; se limitaba a quejarse, dejaba hacer a quienes el Papa había llamado ante los obispos de España «díscolos». El 27 de septiembre de 1970 se reunía en Roma la Congregación de Procuradores de toda la Orden ante la cual, en su primera alocución, Arrupe repetía prácticamente las mismas denuncias, de forma todavía más rotunda:

1.– Tensión entre carisma y estructuras (es decir entre espontaneidad y norma).

2.– Tensión entre unidad y pluralismo (es decir, división).

3.– Vocación personal y obediencia (es decir, espontaneidad y norma).

4.– Sacerdocio y profesión civil (es decir, laicización).

5.– Principios doctrinales y realización práctica (es decir, teoría y práctica) con los siguientes aspectos:.

a. Frustración respecto a vocación y vida religiosa. De donde se seguía. secularización y mundanización.

b. Falta de vocaciones.

c. Crisis de fe.

d. Dudas contra nuestra identidad.

e. Abandono de la oración.

f. Grave crisis de obediencia.

g. Profunda herida en la pobreza.

h. Problemas en la castidad.

i. Antiintelectualismo, de donde se sigue diletantismo en los trabajos y en las publicaciones.

j. Extremismos de violencia en lo social.

k. Falta de fidelidad al Romano Pontífice y a la jerarquía, que ha traído disminución de la confianza en la Compañía por parte de los obispos.

l. No hay duda de que el estudio de las cuestiones de libre discusión puede hacerse según las normas de la investigación científica, pero es del mismo modo manifiesto que debe evitarse la comunicación indiscriminada de opiniones a los lectores que carecen de la debida preparación para ello[542].

Ni los ignacianos más fervientes se atrevían a comunicar un diagnóstico tan horripilante. Por primera vez denuncia el padre Arrupe «crisis de fe» y «extremismos de violencia en lo social»; poseía sin duda cabal información sobre el encuentro de Deusto a fines del año anterior y sobre la participación de jesuitas en movimientos contestatarios de origen comunista, como comunidades de base y Cristianos por el Socialismo. Reconoce la falta de fidelidad al Papa, de acuerdo con las repetidas reconvenciones del Papa. Pero ¿qué remedios propone?.

[541] VCJ p. 49.
[542] VCJ p. 45s.

En las opiniones de los Procuradores, aunque la mayoría estaban seleccionados por el clan de izquierdas, no faltaron grupos españoles, alemanes, italianos y americanos que atribuían la gravísima desunión de la Orden a las mismas causas que acababa de señalar el padre General y criticaron la falta de claridad en los decretos de la Congregación General 31. Una propuesta decía algo muy importante: **Remedio: encontrar un tipo de actividad que una a los jesuitas**. Esta propuesta venía del clan de izquierdas; la minoría ignaciana exigía atenerse al espíritu de los Ejercicios espirituales. Un informe revelaba la desintegración de la Compañía en Holanda:

Una minoría de jesuitas se iba a los extremos de abogar por los hechos consumados, desmitologizar muchas cosas, democratizar algunas instituciones eclesiásticas, establecer un nuevo tipo de vida jesuítica, que el Papa podría ser una *especie de U Thant, secretario general una confederación de Iglesias católicas.* Más de la mitad de los jesuitas holandeses está a favor de la supresión del celibato para los sacerdotes....

En su alocución final a los procuradores el padre General reconoce el «estado de dolor y humillación» de la Orden. Y en carta del 25 de octubre de 1970, en que resume sus impresiones de la Congregación de Procuradores, incluye un diagnóstico que va hasta el fondo:

No sólo es afectada la identidad o vocación del jesuita en cuanto tal, sino aun la misma vida religiosa en general y la raíz última está en el modo de vivir la fe[543].

En la Congregación de procuradores se había tocado, por fin, fondo en cuanto al diagnóstico. La crisis de los jesuitas era, en último término, una crisis de fe, muchos habían perdido la fe. El clan de izquierdas hacía suya la propuesta de «encontrar un tipo de actividad que una a los jesuitas», que les devuelva la identidad perdida. Los más «avanzados» habían encontrado ya ese remedio, que se propondría formalmente a toda la Orden en la Congregación General 32; bajo la capa del «servicio a la fe y promoción de la justicia» habría que buscar la identidad nueva en «el extremismo de violencia en lo social» que había denunciado el padre Arrupe, el cual escuchó impávido cómo algunos Procuradores creían que «Al gobierno central se le notaba falta de operatividad para enfrentar los problemas que tiene encima».

El clan de izquierdas estaba preparando ya la Congregación General XXXII. En ella se encontraría la nueva identidad de la Compañía, la tarea común. Pero los jesuitas españoles de izquierda no se preocupaban de la teoría. Desde el encuentro de Deusto y la creación de Fe y Secularidad se orientaban decididamente hacia la praxis, según la cada vez más actual –entonces– recomendación de Marx y Lenin. Habían participado en la creación de las comunidades de base y los Cristianos por el socialismo, las dos grandes organizaciones de inspiración comunista. Las Comunidades eran las masas; los Cristianos por el Socialismo eran los cuadros para organizar a las masas. Esos cuadros y esas bases necesitaban una doctrina. Los jesuitas la habían ensayado en el encuentro de Deusto. Ahora, mucho más elaborada, iban a lanzarla para todo el mundo, sobre todo para Iberoamérica, en el Encuentro del Escorial en 1972. Esa doctrina era la teología de la liberación.

[543] VCJ p. 48

SECCIÓN 5: LOS JESUITAS DE ESPAÑA E IBEROAMÉRICA LANZAN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL ENCUENTRO DEL ESCORIAL

LOS JESUITAS EN LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS DE LA «LIBERACIÓN» CRISTIANA

Repasando viejos papeles veo ahora que entré en contacto informativo con los llamados movimientos de liberación cristiana en el curso 1967-1968, cuando nacían esos movimientos en Europa y América. Una vez obtenida por oposición mi cátedra de Historia (de Instituto) y tras ingresar por oposición como técnico en el Ministerio de Información y Turismo empecé a especializarme en la historia de España contemporánea y naturalmente a interesarme por los problemas históricos de la Iglesia. En ese curso, gracias a la llamada de un gran periodista, Carlos Rivero, escribí los primeros artículos de mi vida en el semanario «El Español» y uno de los primeros, precisamente, comentaba con acritud unas manifestaciones del padre Arrupe en América en las que manifestaba una «gran comprensión» por la aventura subversiva del Che Guevara en Bolivia; el enviado de Castro para incendiar el continente sudamericano acababa de morir en la selva a manos de las fuerzas especiales bolivianas adiestradas por la CIA y tanto las «comprensiones» del padre Arrupe como mi respetuoso disentimiento se publicaron en ese mismo año 1967. Sin adivinar todavía la tormenta que se escondía detrás intuí que en la Compañía de Jesús estaban pasando cosas muy raras y publiqué en el mismo semanario otro artículo más duro que se tituló «La lid abandonada» y como, sin saberlo bien, había dado en la diana provoqué las primeras protestas del clan de izquierdas contra mí, aunque entonces yo desconocía la existencia de ese clan y no podía sospechar la degradación de la Orden. Poco después creí detectar cosas también raras en el comportamiento político del recién nombrado cardenal Tarancón y le dediqué otro artículo, «Carta a un cardenal en Navidad», voz discordante en el concierto de elogios indiscriminados que entonces y después se han dedicado al «cardenal del cambio» como le llamaría su turiferario Martín Descalzo, hasta que poco antes de su reciente muerte don Felipe González le reprochó haber acompañado tantas veces a Franco bajo palio. Era verdad; y sospecho que el cardenal, sorprendido en renuncio, se murió del disgusto.

El caso es que casi llevo ya treinta años en combate contra los movimientos de falsa liberación cristiana. Me seguí interesando por el problema después de esas primeras fintas pero hasta 1984 me dediqué más a conseguir la cátedra universitaria, a la actividad política y a la investigación histórica de la España contemporánea. En 1984, cuando la forma de teología política y marxista llamada teología de la liberación estaba en su apogeo, descubrí, por haber tratado hacía muchos años a algunos de sus principales promotores, la conexión profunda entre esa teología de la liberación y la crisis de la Compañía de Jesús. La conexión me pareció tan

importante para la historia de la Iglesia católica y, en general, para la historia contemporánea universal, cuya cátedra universitaria desempeñaba desde 1975 (mi primera cátedra era la única de España que se titulaba «Historia Contemporánea de España e Iberoamérica» que su descubrimiento me impulsó a abandonar en ese año por completo la ocupación política para dedicarme exclusivamente a la investigación histórica, con ese frente como una de mis principales tareas. (Se trataba de un «frente», no es metáfora). Publiqué los primeros datos, documentos y pruebas sobre esa conexión en varios artículos de 1985, que circularon por toda América en miles de fotocopias y esa tesis de la conexión quedó desde entonces generalmente reconocida pese a algunas sorpresas y reticencias de los jesuitas liberacionistas y otros escritores a quienes los árboles no dejaba ver el bosque, como el finado sacerdote José Luis Martín Descalzo, por lo que hube de dedicar varios libros y ensayos al mismo asunto entre 1985 y 1990. Estos trabajos impusieron definitivamente la tesis de la conexión y como están hoy completamente agotados y poseo mucha más información y documentación que entonces he decidido tratarlos ahora. Sin embargo el problema de la teología de la liberación es tan vastísimo y está tan implicado en la historia de la Iglesia postconciliar que voy a tratarlo en profundidad en el segundo libro, *La Hoz y la Cruz*; para concentrarme, dentro del ámbito de este primer libro, en los aspectos de la teología de la liberación que tienen relación más directa con la crisis de los jesuitas; como son los de su lanzamiento por los jesuitas en 1972, la rebelión de la Compañía de Jesús en Centroamérica, sobre todo en El Salvador (que cae ya cronológicamente fuera de mis trabajos de 1985-1987) y su amenaza final, ahora en plena vigencia, contra el Estado y el pueblo de México. Como ese segundo libro, ya muy avanzado, aparecerá Dios a lo largo de 1996, en esta sección resumiré brevemente los aspectos de la conexión entre la crisis de los jesuitas y el lanzamiento de la teología de la liberación en Iberoamérica, dejando la investigación sobre los jesuitas en Centroamérica y en México para capítulos posteriores de este mismo libro. Participo, pues, cada vez con más intensidad, en este combate contra los falsos movimientos de liberación desde hace casi ya treinta años. Como esos movimientos empezaron, lo mismo que su aliado y modelo el marxismo-leninismo, en una concentración intelectual, ése ha sido también mi observatorio y mi centro de combate. Treinta años, casi toda una vida.

El lanzamiento y el desarrollo de la teología de la liberación es precisamente la «nueva tarea común» que los jesuitas de izquierda, y el clan de izquierda que atenazaba al padre General Pedro Arrupe, sin que de ninguna manera esta coacción permanente le exima de responsabilidad, proclamaron en la Congregación General 32, convocada en 1972. Pero antes de la proclamación oficial los jesuitas de izquierda ya se habían adelantado, desde 1966 al menos, en la *praxis* de los movimientos que luego se llamaron «de liberación» a partir de 1971, cuando el sacerdote peruano, formado en la teología política europea, Gustavo Gutiérrez, publicara su libro cristiano-marxista *Teología de la liberación, perspectivas* en 1971, con primera edición española en la editorial clerical de izquierdas «Sígueme» de Salamanca en 1972.

Quienes primero utilizaron el término «liberación» en sentido revolucionario y marxista fueron el independentista argelino Fratz Fanon, el filósofo de la Escuela

de Frankfurt Herbert Marcuse y el pedagogo marxista brasileño Paulo Freire. Sin embargo la falsa liberación cristiano-marxista adoptó la tesis marxista-leninista, muy desarrollada por el teórico comunista italiano Antonio Gramsci sobre la «primacía de la praxis» y empezó su trabajo de infiltración y minado de la Iglesia Católica, como sabemos, después de la segunda guerra mundial con la expansión del movimiento PAX, prolongado desde la época del Concilio en las redes del IDOC, en las que como vimos en el informe interno de 1967 estaban implicados ya varios jesuitas de Europa y América. En los años sesenta los comunistas, ardorosos promotores del diálogo con los cristianos, aprovechan la crisis de los movimientos obreros y universitarios de Acción Católica (especialmente en el movimiento obrero español y en los movimientos universitarios de Brasil y Chile) para convertirlos en masas adoctrinadas dentro del movimiento Comunidades de Base, cuya génesis, con intervención de varios jesuitas, ya hemos observado en España. La aparición de las Comunidades de Base con orientación marxista se anticipa en Brasil desde el principio de la década de los sesenta. Movidos por la falta de sacerdotes y por motivos estrictamente pastorales, algunos obispos de Brasil intensifican la formación de catequistas seglares para atender a comunidades dispersas. Algunos obispos radicales, guiados por quien se consideraba profeta del movimiento, don Helder Cámara, deciden adoptar la pedagogía marxista de Paulo Freire como doctrina para las comunidades de base, que pronto se orientan en sentido revolucionario y crecen hasta la enorme cifra de cuatro millones de adeptos.

Las comunidades de base, que se extienden por Europa y el resto de Iberoamérica desde fines de los años sesenta, por infiltración en los movimientos de Acción Católica que se desmoronaban en todas partes, necesitaban un conjunto de cuadros activistas, de ideología marxista-leninista, para orientarse en sentido revolucionario, como deseaban los promotores del diálogo cristiano-marxista en sus dos polos. El polo marxista era, evidentemente, la estrategia de la URSS y la China comunista con cuyos planes ya nos hemos encontrado varias veces en este libro; el polo cristiano esta coordinado por la red del IDOC. Algunos jesuitas, como acabamos de ver en la sección anterior, habían contribuido a la creación de los Cristianos por el Socialismo en España; ese movimiento de cuadros comunistas fue articulado en Chile por otro jesuita, el padre Gonzalo Arroyo, desde que se abre la crisis de la Acción Católica y la Democracia Cristiana de izquierdas en Chile a partir del año 1967. El nacimiento formal de los Cristianos por el Socialismo en Chile es algo posterior.

Ya tenemos, pues, en marcha, antes de acabar los años sesenta, los dos primeros movimientos liberacionistas: las Comunidades de Base y los Cristianos por el Socialismo. Estos movimientos, insisto, se articulan con la red marxista del IDOC y con los movimientos de sacerdotes contestatarios que brotan como hongos en Europa e Iberoamérica a raíz del Concilio; los animadores de estos grupos coinciden casi siempre con los representantes del IDOC en cada país, por ejemplo el sacerdote Gustavo Gutiérrez en Perú. El comando itinerante del IDOC se muestra activísimo en la segunda mitad de los años sesenta por toda Iberoamérica: lo forman el sacerdote belga Joseph Comblin, el sacerdote chileno Segundo Galilea, el grupo Illich de Cuernavaca, encabezado en muchas incursiones por el propio obispo don Sergio Méndez Arceo; y el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo. Estos

movimientos necesitaban urgentemente, a fines de los años sesenta, dos cosas: unos héroes y una doctrina atractiva.

Los héroes indiscutibles fueron el activista argentino y colaborador de Fidel Castro Ernesto «Che» Guevara, que enviado por Castro a Bolivia trató de encender la revolución en ese país, como vimos, hasta su eliminación en 1967. El segundo héroe era un clérigo, el padre Camilo Torres Restrepo, de acrisolada familia colombiana, que había estudiado en Lovaina, quedó fascinado por la figura y la obra de Fidel Castro y actuaba en Colombia como *vedette* del movimiento radical universitario en estrecha conexión con los comunistas que se concretó en el Frente Único. En 1965 se tiró al monte y al año siguiente resultó muerto en una emboscada contra el «Ejército de Liberación Nacional» al que se había incorporado. La red comunista de propaganda mundial, la que Luis María Anson llamaba «la quinta pluma» como vimos, se volcó durante años y años en la exaltación del Che Guevara y de Camilo Torres, cuyos retratos cubrían las paredes en universidades, colegios, parroquias y casas religiosas de medio mundo. Los jesuitas españoles de izquierda y el propio padre Arrupe, como vimos, contribuyeron animosamente a esa campaña cuyos centros de impulso, de imaginación y de financiación estaban, naturalmente, en los correspondientes departamentos del KGB mediante sus delegaciones en Cuba. La Cuba de Castro actuaba ya, por tanto, como plataforma estratégica de los movimientos de liberación; el ejército subversivo del padre Camilo Torres se llamaba así, de Liberación.

Conseguidos los héroes, afianzada la praxis, ahora se necesitaba la doctrina. No bastaba con iniciar a los católicos en el marxismo-leninismo, aunque esto también se hacía por medio de cursos impartidos por los activistas. Hacía falta una doctrina específica para las Comunidades de base, para los movimientos clericales contestatarios, para el enfrentamiento al capitalismo desde plataformas eclesiales; para crear una Nueva Iglesia frente a la caduca –decían– Iglesia institucional entregada al capitalismo. Esta doctrina empezó a llamarse, desde 1971, Teología de la Liberación.

Para muchos activistas de la liberación la Teología de la Liberación empezó en la Conferencia de Medellín, organizada por el Consejo Episcopal Latino Americano en esa ciudad de Colombia en agosto de 1968. El Papa Pablo VI presidió la ceremonia de apertura en la catedral de Bogotá pero no asistió a las sesiones de la Conferencia, estudiada magistralmente por el futuro cardenal don Alfonso López Trujillo[544]. El salesiano Giulio Girardi había visitado Iberoamérica poco antes de Medellín para impartir su doctrina cristiano-marxista al equipo que preparó los documentos para la reunión, en el que se incrustaron los activistas del IDOC contrarrestados eficazmente por López Trujillo y su equipo pastoral. En Medellín no se habló de teología de la liberación porque el término no se había creado aún pero sí que surgió la expresión «violencia institucional» para justificar el combate contra las «estructuras» es decir contra los Estados y el sistema político-social vigente. Esta lucha se emprendería «en nombre de la justicia», una forma de disimular el verdadero objetivo, la Revolución. López Trujillo demuestra que los liberacionistas consiguieron luego imponer a la opinión pública una «reducción» de la Conferencia de Medellín, presentándola como

[544] A. López Trujillo, *De Medellín a Pueba*, Madrid, BAC, 1989.

toque de rebato revolucionario, lo cual es falso; en la Conferencia había infiltración revolucionaria entre el grupo de teólogos y consejeros, se vetó, por ejemplo, el liderazgo político de los sacerdotes. No se pudo evitar, en cambio, la politización de la lucha social; «Todo es política, el Evangelio es política, la Iglesia es política» son consignas que circularon desde entonces. En su alocución inaugural de Bogotá Pablo VI había visto muy claro que el peligro revolucionario contra la Iglesia de América consistía en el enfrentamiento de dos Iglesias, la Iglesia institucional del Papa y los Obispos y la que pronto se llamaría Iglesia Popular, tal como la definió en un importantísimo libro de 1977 fray Boaventura Kloppenburg, hoy Obispo de Nueva Hamburgo en Brasil y entonces Rector del Instituto Pastoral del CELAM en Medellín. Fray Boaventura identifica la Iglesia Popular con «la que quieren los Cristianos por el Socialismo»[545]. Nota el hoy Cardenal López Trujillo que precisamente la interpretación reduccionista de Medellín se plasmó en un folleto del sacerdote peruano del IDOC y los grupos contestatarios Gustavo Gutiérrez, utilizado pronto en una reunión interamericana celebrada en Caracas. De ese boceto surgió el libro estrella de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación, perspectivas*, que es una aplicación directa de la Teología política centroeuropea –Metz, el discípulo de Rahner; el protestante Moltmann– y del marxismo-leninismo (Marx, Lenin, Gramsci, Ernst Bloch) a la revolución cristiano-marxista contra el enemigo capitalista en Iberoamérica. El libro, en que desembocan varios trabajos y conferencias a partir del esquema trazado por el propio Gutiérrez en la Conferencia de Medellín, fue publicado en primera versión castellana en Bogotá en 1971, y se difundió mundialmente a partir de la primera edición española de 1972 en la editorial político-clerical de Salamanca «Sígueme». Con él poseían ya los movimientos marxistas la doctrina que esperaban: la Teología de la Liberación, que se convirtió por sí misma desde entonces, en un tercer movimiento mundial que absorbió a todos los movimientos clericales contestatarios.

En 1968 un grupo vociferante de clérigos y monjas revolucionarios tomaron por asalto la catedral de Santiago de Chile, donde avanzaba a pasos forzados la Unidad Popular del marxista Salvador Allende hacia el poder. Los jesuitas de izquierda, que observaban detenidamente todos estos movimientos, que en parte estaban promovidos por ellos, se acogieron a la interpretación reduccionista de Medellín y observaron con agrado la toma del poder por Allende en 1970; el jesuita Gonzalo Arroyo era uno de los principales consejeros del líder revolucionario chileno, (junto a los marxistas españoles Joaquín Leguina y Joan Garcés) que se apoyó en la extrema izquierda, sumió a su país en la miseria y el caos, logró que la propaganda internacional de izquierdas, es decir la quinta pluma, le presentase como un gran demócrata cuando era un reconocido totalitario y permitió a Fidel Castro una larguísima estancia en Chile, donde el líder cubano quiso establecer una plataforma de acción revolucionaria cristiano-marxista que le había fallado en Guatemala, en Colombia y en Bolivia. La tesis de Fidel Castro, la alianza estratégica de cristianos y marxistas en América, fue proclamada en Chile por un jesuita, Gonzalo Arroyo, en el acto de fundación oficial americana de los Cristianos por el Socialismo, celebrado en Santiago el 2 de abril de 1972. Era el Primer Encuentro continental de este movimiento, presidido por el obis-

[545] Bogotá, Eds. Paulinas 1977.

po rojo de Cuernavaca. Una misión de sacerdotes chilenos marxistas acababa de regresar de Cuba para recibir las últimas consignas de Castro. El padre Arroyo plasmó la principal de ellas en el punto 46 del programa de Cristianos por el Socialismo:

Crece la conciencia de una alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente[546]. Arroyo se sentía bien respaldado; su provincial de Chile, el padre Segura, se había mostrado muy favorable a la implantación del gobierno marxista de Allende. Y entonces el grupo cristiano-marxista de los jesuitas españoles, Fe y Secularidad, decidió que había llegado la hora para la celebración del gran Encuentro del Escorial.

EL ENCUENTRO DEL ESCORIAL

Fe y Secularidad ya había proclamado virtualmente la teología de la liberación en el Encuentro de Deusto a fines de 1969, por medio de la intervención de Giulio Girardi, el amigo del jesuita promarxista José María Díez Alegría e instructor de los marxistas del IDOC infiltrados en la Conferencia de Medellín. Al ver ya madura la situación para una convocatoria general los jesuitas de Fe y Secularidad prepararon el gran encuentro del Escorial, financiado por las obras asistenciales de la Conferencia Episcopal alemana, (concretamente «Adveniat») que son responsables ante la historia de la Iglesia de haber contribuido de forma decisiva a la Teología de la liberación y demás movimientos subversivos contra la Iglesia en América[547]. El cardenal López Trujillo afirma que «el encuentro del Escorial fue el inicio de esta corriente de la liberación (la TL) como cuerpo, como organización y movimiento. Fue también la señal de largada a nivel mundial y la experiencia para congresos de índole semejante, como los Teólogos del Tercer Mundo, en donde se dan cita, en ambiente ecuménico, los liberacionistas, en estrecha cooperación con Cristianos por el Socialismo, Iglesia Popular y exponentes auspiciados por el Consejo Mundial de las Iglesias... El lanzamiento a la vez latinoamericano y para España de esta corriente (la TL) fue sin duda el Encuentro del Escorial. Allí se lanzaron los autores con sus tesis y a decir verdad siembran la semilla en España, algunas de cuyas editoriales fueron el principal aliado de esta corriente. La situación política española hallaba en estas tesis una rendija de respiro para agitar ideas sin un compromiso *in situ* a manera de sucedáneo»[548]. Digamos que la Iglesia Popular fue el nombre que asumieron en aquellos años las Comunidades marxistas de Base una vez constituidas sólidamente en un país.

El promotor y director del encuentro del Escorial fue el jesuita Alfonso Alvarez Bolado, activista principal de Fe y Secularidad, que recaba para esta organización la iniciativa y la responsabilidad de la organización del encuentro e inserta al encuen-

[546] R. de la Cierva, *Jesuitas, Iglesia y Marxismo*, op. cit. p. 111s.

[547] Datos sobre el encuentro del Escorial en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, «Sígueme» 1973. Al comprobar su gran imprudencia en publicar las actas del Escorial la editorial descatalogó este libro, hoy virtualmente imposible de encontrar.

[548] A. López Trujillo, *Sillar* 17 (enero-marzo 1985) 26.

tro en la sucesión de reuniones convocadas por Fe y Secularidad hasta entonces. El encuentro se celebró en el colegio de los Sagrados Corazones. Ninguno de los jesuitas presentes aparece en las actas con sus siglas S.J. Resulta muy divertido que las actas nieguen la vinculación del encuentro del Escorial con la eclosión reciente de los Cristianos por el Socialismo en Chile, cuando el padre Arroyo, creador de esa agrupación chilena, estaba presente en el Escorial, aunque sin siglas tampoco. Se trataba en el encuentro de preparar un gran equipo de activistas: «un fuerte contingente de religiosos, sacerdotes y laicos españoles que acuden a prestar servicio en América Latina». A la luz de «las nuevas teorías sobre liberación y dependencia» es decir la teología de la liberación y el marxismo. Confiesa el presentador que en el Encuentro no están representadas todas las opciones de la Iglesia de América, «sino una familia de opciones, calificada por una opción pro-socialista... desde los socialismos ideológicamente marxistas al populismo argentino en esta fase más socialista» y con el añadido de la democracia cristiana radical. (FC p. 14). Como Alvarez Bolado era adepto a la teología política, y la política, lo dice quien la ha vivido tan de cerca, es el arte de la mentira, el promotor miente por los cuatro costados cuando asegura que no ha pretendido un encuentro con los hombres de la teología de la liberación; los allí presentes no eran otra cosa. Empezando por Gustavo Gutiérrez, estrella del encuentro, cuya opciónes calificada así por Alvarez Bolado: «Esa opción radical parece para Gustavo Gutiérrez la opción socialista, entendida como inspirada por lo que el modelo marxista tiene de ciencia». Como el modelo marxista, ahora ya lo sabe Alvarez Bolado, no tiene nada de ciencia, la conferencia del Escorial resultó una locura, un gran engaño. Y la ponencia de Gutiérrez representó «el polo de referencia» de toda la reunión.

En la que intervinieron además el peruano Rolando Ames, con un discurso anticapitalista; el teólogo de la liberación e historiador argentino Enrique Dussel, que definió a fray Bartolomé de las Casas como profeta y teólogo de la liberación; el hombre del IDOC Joseph Comblin, jefe del comando itinerante de esa organización nacida del movimiento comunista PAX; que cita con profusión a autoridades marxistas como la comunista chilena Marta Harnecker, autora de difundidos catecismos marxistas, que en 1989 negaría la caída del Muro; Comblin proclamó que la gesta de Fidel Castro en Cuba era «un hecho decisivo en la historia de la liberación».

El argentino Aldo Büntig se extasía ante el Che Guevara. Segundo Galilea, otro hombre del IDOC, anatematiza a las manifestaciones de la religiosidad popular en América. Otro hombre del IDOC, el jesuita chileno Ranato Poblete, habló de secularización. El pastor protestante J. Míguez Bonino identificó al protestantismo con la democracia. El jesuita uruguayo Juan Luis Segundo dijo en El Escorial cosas inauditas. Exigió la «desideologización de la fe cristiana». Exigió que durante el exorcismo bautismal se cambiase la fórmula por ésta: «Sal, espíritu inmundo del capitalismo, de este niño para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más» (FCp. 208). Reclamó que el término teológico «gracia» se tradujera por «unidad popular». Y decía esto a unos pasos de la tumba de Felipe II.

El jesuita argentino Juan Carlos Scannone reconoce que la teología de la liberación brotó de un análisis político. Scannone era, como Alvarez Bolado, un rahneriano formado en Innsbruck.

El jesuita chileno Gonzalo Arroyo se presentó como secretario general de Cristianos por el Socialismo y se apuntó a las tesis del sociólogo marxista Gunder Frank. Hugo Asmann, exjesuita converso al protestantismo dio en El Escorial un seminario en que exigió la participación de los cristianos chilenos en el movimiento marxista de la Unidad Popular. Y reclamó una aceptación plena del marxismo integral.

El discurso de clausura se encomendó, naturalmente, al profeta del liberacionismo Giulio Girardi, a quien las actas llaman «Jules». Introdujo en el Encuentro una referencia que luego sería muy socorrida: los pobres. «Confiar en los pobres es creer en las virtualidades libertadoras de sus clases». Exaltó a los pobres y a la lucha armada; y empezó con ello la sarta de despropósitos sobre los pobres, a quienes los teólogos y los sociólogos deberían, si tuvieran dos dedos de frente, ayudar a salir de su pobreza por medio de las inversiones y la economía de mercado en vez de aprovecharlos, como pedían Girardi y sus compañeros de encuentro, como carne de cañón para la lucha revolucionaria. No me explico cómo el profundo sentido crítico y la reconocida inteligencia de mi amigo Alfonso Alvarez Bolado pudo promover y dirigir tan aberrante y ridículo encuentro. Pero estábamos en 1972, el año en que el clan de izquierdas de la Compañía de Jesús convocaba, en sentido muy semejante, la Congregación General XXXII.

Estábamos en la lucha final contra el franquismo y cuatro obispos españoles, no muy partidarios del franquismo asistieron al encuentro del Escorial. Luego informaron a la Conferencia Episcopal en parte asustados y en parte entusiasmados, con tan escaso sentido crítico como los jesuitas que habían convocado y articulado el aquelarre, porque a estas alturas sólo se le puede calificar así. He aquí la repercusión del informe de los obispos según las actas de la Conferencia Episcopal española :

En 1972 hubo en El Escorial (Madrid) unas Jornadas sobre «Fe cristiana y cambio social en América Latina» en las que se adoctrinó a numerosos sacerdotes y religiosos. Se habían querido celebrar estas jornadas en Chile, pero los temas y ponentes habían sido desaprobados por el cardenal arzobispo de Santiago de Chile y otros obispos por razón de sus tesis –divergentes de las enseñanzas de Su Santidad– acerca de la misión de la Iglesia y de la revolución marxista. Estuvieron presentes en las jornadas del Escorial varios obispos españoles los cuales manifestaron después a sus colegas que los reunidos en El Escorial se apartaban del Magisterio, hablaban lenguaje marxista y escogían la adhesión de la Iglesia al socialismo como opción única.

Estos mismos obispos informaron sobre las Jornadas ante la Comisión Permanente del Episcopado con simpatía, juzgándolas, a pesar de los reparos antes dichos, como beneficiosas. Se había publicado que las Jornadas estaban autorizadas por la Conferencia Episcopal; y aunque la noticia era falsa, no se desmintió[549].

Recuerdo una vez más que estábamos en 1972. El año en que el padre Arrupe echaba balones fuera en su libro *Nuestra vida consagrada*[550] en que negaba la exis-

[549] DR EE doc. número 105. El documento, cuyo autor tiene delante las Actas de la Conferencia episcopal, es el informe directo de un Prelado español a la Santa Sede en 1972.

[550] Madrid-Zaragoza, eds. Hechos y dichos y Apostolado de la Prensa, 1972.

tencia real de crisis en la Iglesia y en la vida religiosa cuando tenía a las dos encima; y daba consejos etéreos sobre espiritualidad sin dejar de reafirmarse en los cambios radicales de la modernidad. Un padre General a quien se le escapa vivo el Encuentro del Escorial era, como su Orden, un muerto viviente. Porque además, como acabo de decir, en ese mismo año el clan de izquierdas convocaba la 32 Congregación General y el secretario de Estado, Cardenal Villot, dirigía una enérgica advertencia a la Curia Generalicia de Roma para que no hicieran trampas en la convocatoria. Las hicieron todas.

SECCIÓN 6: REBELDÍA Y CHOQUE DE LA «COMPAÑÍA B» CON PABLO VI EN LA CONGREGACIÓN GENERAL XXXII

LA POLÉMICA DEL CARDENAL DANIELOU Y LOS RELIGIOSOS

Entre el 17 y el 19 de octubre de 1972 se había celebrado en Roma un Congreso de las Conferencias nacionales de religiosos y religiosas para debatir las reformas encomendadas a los Institutos por el Concilio Vaticano II. Se trataba de preparar el ambiente para la reunión plenaria de la Sagrada Congregación de Religiosos que se abrió el 23 de octubre. Uno de los puntos a debatir era la autorización a los religiosos observantes para formar comunidades separadas de los que aceleraban las reformas. Inmediatamente antes de las sesiones el cardenal jesuita Jean Daniélou, eximio teólogo y miembro de esa Congregación, hizo unas declaraciones en Radio Vaticana que dieron la vuelta al mundo y cayeron como una bomba ente los cientos de superiores religiosos presentes en Roma. Las declaraciones son importantes para comprender el contexto de la Iglesia en ese año, en que la Compañía de Jesús preparaba activamente la Congregación general 32.

Estamos en presencia de una crisis muy grave en la vida religiosa; no se puede hablar de renovación sino de decadencia. Esta crisis afecta en primer lugar al mundo atlántico. La Europa del Este y los pueblos de Africa y Asia gozan de una situación mucho más sana. Los consejos evangélicos han dejado de considerarse como consagración a Dios para ser vistos en una perspectiva sociológica y psicológica. Existe, sí, la preocupación de no parecer burgués, pero en el plano individual ya no se practica la pobreza. La obediencia religiosa se sustituye por la dinámica de grupo. Bajo pretexto de ir contra los formalismos se abandona toda regularidad en la vida de oración. La consecuencia de este estado de confusión se advierte sobre todo en la escasez de vocaciones. Pues los jóvenes lo que quieren es una formación seria. Por otra parte se dan

continuos abandonos de la vida religiosa, que producen escándalo, pues se rompe el pacto que unía al pueblo de Dios.

La raíz esencial de esa crisis está en una falsa interpretación de las normas del Vaticano II... que han sido sustituidas por falsas ideologías difundidas en revistas, en conferencias, y por teólogos.

Menciona el cardenal entre estas desviaciones, ante todo, la secularización; una cosa es la inmersión en un mundo secularizado y otra renunciar a la dimensión religiosa como parte de la civilización. En segundo lugar, un falso concepto de la libertad, **que se resuelve en desestima de la institución y de las reglas, y sobrevaloración de la espontaneidad y la improvisación**. En tercer lugar, una concepción errónea de la evolución del hombre y de la Iglesia.

Entre los remedios que menciona el cardenal figura poner fin a la falsa orientación citada; restaurar en su integridad la práctica de las constituciones religiosas, con las adaptaciones pedidas por el Concilio; **donde esto parezca imposible, entonces no es lícito rehusar a los religiosos que quieren permanecer fieles a sus Reglas y a las directrices del Vaticano II la facultad de constituir grupos aparte. Y los superiores religiosos están en el deber de respetar ese deseo. Estas comunidades así constituidas deben ser autorizadas a tener sus casas de formación. Y la experiencia probará si las vocaciones son más numerosas en las casas de estricta observancia o en las de observancia relajada. En el caso que los superiores se opusieran a esta iniciativa entonces el recurso al Santo Padre estaría más que justificado**[551].

Lo importante de las declaraciones de un Cardenal con tanto prestigio es que no dividía a los religiosos en observantes y desviados sino que atribuía a los observantes la obediencia a las normas modernizadoras del Concilio, no sólo la fidelidad a las constituciones antiguas. Esto, además, era verdad; y un grupo de superiores Generales, sin casi consultar a los demás, contestó a vuelta de correo al cardenal jesuita negando la decadencia generalizada y dibujando una situación falsa de los Institutos. Insistían en la reconversión hacia las obras de justicia social y de identificación con los pobres, como estaba entonces de moda. Rechazaban, sobre todo, «la solución de ruptura» propuesta por el cardenal porque de llevarse a cabo se iban a quedar pronto solos. Esta contestación iba firmada por la secretaría del presidente de la Unión de Superiores Generales, que era «casualmente» el padre Arrupe. Por su parte, el cardenal replicó los días 5 y 6 de noviembre en «La Croix» y se ratificó en sus declaraciones, que creía manipuladas en la respuesta de los Generales. El Papa aprovechó la felicitación que enviaba a Daniélou por su ingreso en la Academia Francesa como una forma elegante de confirmar la oportunidad de sus declaraciones. Radio Vaticana –dirigida por los jesuitas– hizo numerosas entrevistas a otros cardenales y prelados que se solidarizaron con el cardenal francés. Es decir que la relajación general de los Institutos religiosos no era un invento de los «observantes» retrógrados sino una opinión muy difundida en los círculos del gobierno de la Iglesia a fines de 1972. Entre otras cosas porque expresaba una situación desgraciadamente cierta.

[551] VRP p. 19s.

En realidad la Congregación General 32, que fue inaugurada el 3 de diciembre de 1974, se estaba preparando –en la teoría y en la práctica– desde que terminó la 31 en 1966; porque la Congregación 31, que eligió al padre Arrupe, destruyó –más que reformó– muchos elementos tradicionales de la Compañía de Jesús pero sólo los sustituyó por vacíos y parches, mientras dejaba al arbitrio del padre General y a la Congregación General siguiente la tarea de reformar definitivamente la Orden para nuestro tiempo. El padre Arrupe sugirió retrasar la convocatoria de la nueva Congregación General para estudiar con más tiempo los problemas y para profundizar en las reformas generales de la vida religiosa instituidas en el Concilio Vaticano II que terminaba al abrirse la Congregación 31. Dada la enorme y demoledora importancia de la Congregación 32 creo imprescindible abordar su estudio con dos precauciones de metodología histórica. Primero, analizarla en su contexto, es decir, en medio de las actuaciones significativas que durante la fase de preparación estaban realizando los jesuitas en su vida interna de la Orden y en sus actividades exteriores, que no me atrevo a llamar de apostolado porque cualquier semejanza de hechos como los encuentros de Deusto y El Escorial con la labor apostólica es un sarcasmo. Dentro de ese contexto son fundamentales los hechos relatados en la sección anterior de este capítulo; y la controversia suscitada por el cardenal Daniélou y algunos artículos e informes de jesuitas que se publicaron en ese período de preparación. Y en segundo lugar, más que fijarme en interpretaciones y especulaciones voy a atenerme a los documentos de la Congregación General y los que originó la Santa Sede sobre la propia Congregación General; para evitar encubrimientos de la realidad o versiones edulcoradas de lo que tales documentos expresan con rotunda, a veces con brutal claridad. Además de estos contextos y documentos, cuya fuente citaré en cada caso, como es habitual en este libro (y en todos mis libros de Historia) tengo delante tres comentarios más o menos recientes, publicados por jesuitas de gran capacidad intelectual, que me parecen de primordial importancia para la comprensión histórica plena del problema. El primero se debe al padre Jean-Yves Calvez, entonces Asistente General del padre Arrupe y autor principal del famoso Decreto IV, clave de la Congregación 32, *Fe y justicia: la dimensión social de la evangelización*[552], publicado diez años después de la Congregación 32. El libro del padre Calvez no es una historia sino un alegato político en defensa del Decreto IV, un alegato escrito fuera de los contextos reales y de una parcialidad escandalosa. El segundo es la historia de las tres últimas Congregaciones generales (no incluye aún la 34) –con la 32 como tema central– debido al padre John W. Padberg, *Togheter as a Companionship*[553]. El padre Padberg es un notable historiador profesional de su Orden, asistió como delegado a la Congregación 32, dispone de toda la documentación interna del evento, ofrece datos y perspectivas de alto interés pero también graves fallos de posición: prescinde de casi toda actitud crítica, mira el acontecimiento por los ojos de su superior

[552] Sal Terrae, Santander, 1985.
[553] Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 1994.

el padre O'Keefe, más arrupiano que Arrupe y por tanto nos presenta una versión de los hechos que, sin dejar de ser muy interesante, hay que tomar no *cum mica sino cum copia salis*. Y que conste que al decir esto no me estoy alineando en el campo de los ignacianos, sino en el de la Historia llanamente entendida; porque el gran alegato de los ignacianos para preparar el ambiente de la Congregación 32, ***La verdad sobre la Compañía de Jesús***, (Madrid 1974) contiene documentación y testimonios muy interesantes pero metodológicamente es un auténtico batiburrillo que dificulta muchísimo el análisis. Por último el historiador jesuita Martin R. Tripole en su libro *Faith beyond justice*[554] intenta –y consigue plenamente– una revisión a fondo del Decreto IV con acento sumamente crítico y propone una clarificación para salvar, aunque me temo que ya es demasiado tarde, el tremendo efecto de confusión que durante veinte años ha sembrado ese decreto en la Compañía de Jesús. Me alegrará que lo consiguiera aunque me temo que la crisis de la Compañía de Jesús, reconfirmada en sus peores aspectos por la Congregación 32, es ya irreversible y camina hacia la desaparición de la Orden.

La Santa Sede conocía perfectamente la fase preparatoria de la Congelación General 32. El Papa, que se interesaba personalmente en tan delicado asunto, sabía muy bien que el padre Arrupe había encargado al Asistente General padre Jean-Yves Calvez la supervisión, como delegado suyo, de los trabajos preparatorios; y testimonios de jesuitas españoles me han confirmado que su principal ayudante para esta fase de preparación fue precisamente el padre Alvarez Bolado, animador del Instituto Fe y Secularidad, quien preparaba además la Congregación General por la vía de la *praxis*, como acabamos de ver en su convocatoria y lanzamiento de la Teología marxista de la liberación en el Encuentro del Escorial durante el verano de 1972. (Padberg refiere la creación de una comisión preparatoria en abril de 1971 bajo la dirección de Calvez y da como miembro español al padre Tomás Zamarriego; como mis fuentes son seguras el padre Alvarez Bolado sería colaborador oficioso para el problema capital de la promoción de la justicia). Si esto lo ha podido comprobar mediante un trabajo ímprobo de investigación un historiador aislado como quien esto escribe, calcúlese la información que en ese mismo año 1972 poseía la Santa Sede (por ejemplo a través del informe de la Conferencia Episcopal española que ya conocemos, y otros de la Nunciatura, que sin la menor duda disponía de uno o varios *topos* en El Escorial y otras históricas localidades españolas) sobre esa preparación práctica de la Congregación 32; una información que llegaba a Roma desde España, Iberoamérica y todo el mundo, como luego se le escaparía deliberadamente al Papa cuando, durante las sesiones de la Congregación, hizo saber al padre Arrupe que poseía informadores fiables incluso dentro de la Compañía. Y por centenares.

El caso es que el 24 de abril de 1972 el cardenal secretario de Estado, Jean Villot, envió esta carta al padre Arrupe con el fin principal de evitar los pucherazos en las elecciones para delegados a la Congregación General:

Como ha sucedido también en otras beneméritas congregaciones, el soplo de renovación querido por el Concilio para adecuar la vida religiosa a las exigencias de los tiempos, para un testimonio siempre más eficaz del mensaje

[554] Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 1994.

evangélico en el mundo moderno, según el espíritu de los respectivos fundadores, ha llevado a veces a algunos inconvenientes en la recta interpretación de los votos, la disciplina, la formación religiosa, así como de la adhesión total de la mente y el corazón al Magisterio de la Iglesia que propone infaliblemente la verdad revelada. El constante empeño de permanecer fieles a la primitiva inspiración de los respectivos Institutos, como también a la experiencia del «aggiornamento» en la sana y equilibrada ponderación de la realidad presente, requiere un estudio atento de la situación, con sus luces y sus sombras, y la próxima Congregación es claro testimonio de esta voluntad de parte de V.P. y de toda la Compañía.

En el alabar el intento y animar el esfuerzo, el Santo Padre confía firmemente que toda la Compañía sea reflejada en la composición de la Congregación misma, que en ella estén adecuadamente reflejadas las varias tendencias y mentalidades y por tanto también aquéllas que invocan en una forma más tradicional la fidelidad al espíritu y a la misión propia de la Compañía, y está además seguro de que serán tenidas en la debida cuenta, como expresión de la solicitud de la Iglesia y por el incremento de la vida religiosa, todas las normas ya emanadas, sea en los documentos conciliares, punto firme de referencia para la renovación de la vida religiosa en el cuadro de la misión santificadora de la Iglesia, sea en las actas de la Santa Sede, quien especialmente con la exhortación apostólica «Evangelii testificatio» ha propuesto algunas orientaciones fundamentales de la espiritualidad y la acción de los religiosos en el mundo moderno[555].

La Secretaría de Estado mostraba frecuentemente, en nombre del Papa, su preocupación por los comportamientos del padre Arrupe, quien en el Sínodo de los obispos de 1971 se había alineado con la minoría sinodal pro-liberacionista e hipercrítica de la Santa Sede; allí indicó que el Papa era más o menos prisionero de la Curia y en rectificación posterior dejó las cosas peor que estaban. (El padre Calvez cree que el decreto IV de la Congregación 32 es un eco del Sínodo de 1971). Por eso la Curia, en 1973, quiere atar corto al padre Arrupe y el 7 de mayo le convoca a una reunión con el cardenal Villot y monseñores Benelli y Casaroli, la plana mayor de la Secretaría de Estado. Después de la reunión la Curia envió al General una minuta de lo tratado, a lo que el padre Arrupe respondió el 12 de mayo con una carta en la que manifestaba haberse sentido «no en una atmósfera de diálogo constructivo sino bajo la impresión de que las informaciones recibidas eran ya aceptadas de antemano, es decir que se concedía mayor credibilidad a las informaciones de los ignacianos que a las explicaciones del General. El padre Arrupe, que recurrió a las lágrimas en esta reunión admonitoria, recibió el 2 de julio de 1973 una nueva e importante carta del cardenal Villot en la que se le replicaba que «la voluntad de un diálogo abierto, sincero, constructivo, ha sido ya manifestada inequívocamente desde hace años por la Santa Sede respecto de la Compañía». Pero que «hay preocupación por la multitud de señales de una vasta y profunda crisis que se manifiesta en la Orden, con muy serio peligro para la misma Compañía, para otros institutos religiosos y para la misma Iglesia». Se destacaban sobre todo las desviaciones en el campo doctrinal. Y eso era muy grave, decía Villot, porque la importancia y la influencia de la Compañía de Jesús son tan grandes,

[555] VCJ p. 127-128

en todas partes, que se puede decir que toda la Iglesia está ampliamente interesada en la suerte de la Compañía, tanto en lo bueno de ésta como en lo menos bueno. Y es que ya en 1966 corría por Roma la información de que unas trescientas congregaciones religiosas, sobre todo femeninas, observaban el curso de la Compañía de Jesús para seguirlo cuando ella se definiese. Para evitar desviaciones graves la Santa Sede –dice el Secretario de Estado– hizo una llamada en 1970, que no fue atendida, y el 15 de febrero de 1973 se había hecho al padre Arrupe, tras la carta ya citada de 1972, una nueva llamada «a la acción que se hacía cada año más urgente».

Los párrafos finales de la carta del cardenal Villot –que como la anterior no veo citada en el relato del padre Padberg sobre la fase de preparación a la Congregación general 32– son tremendos. Es verdad que el problema, en gran parte, es común a otros Institutos y a la Iglesia misma; pero uno de los motivos principales de la no superación o del agravamiento de la crisis son las deficiencias de la autoridad responsable. Esta, o no se daría cuenta suficientemente de la realidad, las proporciones y las causas de los inconvenientes existentes o no tomaría las medidas necesarias, al menos deplorar públicamente los abusos y desolidarizarse de ellos o dando con claridad, para los que quieren mantenerse en fidelidad, las orientaciones positivas que habría que seguir para conseguirlo.

Algunos llegan a afirmar, en concreto, en lo que se refiere a nuevas experiencias de vida religiosa o al «aggiornamento» de estructuras, que corrientes imprudentemente innovadoras estarían encontrando un apoyo que niega (el P. Arrupe) a los que intentan mantenerse fieles al espíritu de la Compañía. Y son muchos los que ven en esto un peligro para la identidad y para el porvenir de la Orden. Y a ellos se les niega la aplicación del principio del pluralismo invocado para consentir innovaciones audaces o negativas[556].

El padre Arrupe, como demostrarían los hechos de la Congregación General 32, no hizo caso de estas gravísimas admoniciones de la Santa Sede, que se referían personalmente a su lamentable forma de gobernar. Al contrario, emprendió en el verano de 1973 un viaje por Iberoamérica donde se manifestó claramente a favor de la teología de la liberación en Uruguay, concedió excepcionalmente la solemne profesión a un jesuita argentino proliberacionista, se solidarizó públicamente con monseñor Angelelli, cabeza de la rebelión de los sacerdotes de Córdoba contra su obispo, monseñor Castellano[557], no se opuso al movimiento liberacionista de Sacerdotes para el Tercer Mundo[558] justificó, pocas semanas antes de la caída de Salvador Allende al jesuita creador de Cristianos por el Socialismo en Chile y colaborador de Allende, Gonzalo Arroyo[559], apoyó pública e imprudentemente al presidente marxista de Chile en su visita personal, en la que justificó a los jesuitas liberacionistas[560] alabó en México la identidad de dirección con la Iglesia de los presidentes Echevarría, Allende, Fidel Castro y Perón (que caería luego por un enfrentamiento con la Iglesia)[561] y promovió una reunión de sociólogos de la

[556] VCJ p. 128s 14os6.
[557] «Clarín» 15.IX:1973.
[558] «Esquiu» 12.8.1973.
[559] «La Nación» 14.8.1973.
[560] «Ya» de Madrid, 24.7.1973.
[561] «Ya» 24.8.1973

Compañía en El Escorial, dirigida por el padre Calvez, para estudiar la democratización de la Compañía y la «promoción de la justicia»[562].

Mientras el padre General viajaba por América los superiores españoles desencadenaban una auténtica persecución contra los ignacianos. (La actitud persiste; acabo de recibir, en pleno verano de 1995, una terrible carta de jesuitas norteamericanos detallando una persecución semejante). En fin, a su regreso de América el padre Arrupe fue recibido por el Papa quien, según confesión del General. «le hizo pasar la mayor vergüenza de su vida» al preguntarle: «¿Qué está pasando con la Compañía que se están saliendo tantos sacerdotes?». A lo que Arrupe no pudo responder. Pero tras la conversación, el Papa dirigió al padre Arrupe un nuevo y más solemne aviso previo a la Congregación general 32, que acababa de convocarse el 8 de septiembre. Una semana después, el día 15, Pablo VI le repetía la admonición verbal en una larga carta en que le explicaba que el Concilio no había querido **que la renovación se realice a precio de experiencias arriesgadas extrañas al genio propio de cada familia religiosa y con más razón, con el abandono de los valores primordiales de una vida consagrada a Dios.... la renovación debe hacerse según el espíritu de la Compañía de Jesús, es decir en la fidelidad a su tradición, que se apoya sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre San Ignacio...** Recomienda el Papa la aplicación constante a la oración, la observancia plena de los votos, **sobre todo el de la obediencia, nota distintiva de la Compañía de Jesús... Así hay que renunciar a introducir nuevos métodos de deliberación y de decisión que alterarían la noción de obediencia y hasta cambiarán el carácter propio de la Compañía de Jesús...**

No ignoramos que en algunos puntos de vuestra Compañía han aparecido estos años algunas tendencias de orden intelectual y disciplinario que, si se les favoreciese, arrastrarían cambios muy graves y quizá irremediables en la estructura misma de vuestra Orden. Recuerda sus admoniciones y las de la Curia en este sentido. Pide que la Compañía mantenga claramente «el carácter de orden religiosa» nada menos. Y termina con un recordatorio muy intencionado al cuarto voto especial de obediencia al Papa, distintivo de la Compañía, quizá porque sabía que la comisión preparatoria lo estaba ya poniendo en entredicho[563].

Se acercaba la inauguración de la Congregación General 32. En la revista romana de los jesuitas, *La Civiltá Cattolica* que expresaba habitualmente la orientación de la Santa Sede, un jesuita, el padre Bartolomeo Sorge, publicaba dos durísimos artículos que reflejaban la preocupación de la Santa Sede sobre la Congregación General y estaban tomados, en buena parte, de los informes enviados a Roma por los jesuitas ignacianos de España y otras partes; a veces, como he podido comprobar, literalmente. Por ejemplo en la afirmación de que, cuando la Congregación general va a abrirse, existen ya dos Compañías diferentes, la A y la B[564]. La A es la tradicional aunque nunca reñida con la renovación y el progreso: la B quiere una Compañía nueva en una Iglesia nueva, fundada en las Comunidades de base, es decir una Iglesia Popular, de signo marxista. La Compañía A mantiene

[562] VCJ p. 143-149, también para el viaje por Iberoamérica.
[563] VCJ p. 129s.
[564] Esta es una tesis expresa que se desarrolla en VCJ p. 175s.

la estricta obediencia especial al Papa; la Compañía B busca la secularización. Desgraciadamente, como vamos a demostrar, en la Congregación General 32 la Compañía B se impuso netamente sobre la Compañía A, que desde entonces quedó privada de voz y completamente marginada. La Compañía B, guiada irresponsablemente por el padre Arrupe, que con su viaje a América en 1973 había demostrado que no era un simple rehén del clan de izquierdas, sino el jefe del clan, iba a enfrentarse con el Papa en el choque más duro que se registra en toda la historia de la Compañía de Jesús.... hasta la intervención de Juan Pablo II, que se anduvo con menos contemplaciones[565].

LA CONGREGACIÓN 32 : LA BRONCA INAUGURAL DE PABLO VI

El padre Arrupe abrió la Congregación General 32 en la mañana del 2 de diciembre de 1972 con un discurso de circunstancias y celebró por la tarde en la hermosa iglesia del Gesú una Misa ante todos los delegados y los jesuitas que se encontraban en Roma. Si queremos resumir en un término único lo que significará para la historia de la Compañía la Congregación General 32 ese término es «La Congregación de la desobediencia». Prácticamente toda la Congregación, desde su fase preparatoria hasta su final, fue una consumación o por lo menos un intento de desobediencia, que en gran parte se estrelló contra la firmísima voluntad de Pablo VI. Recordemos que ya cuatro años antes, durante su conversación con los obispos españoles, Pablo VI había calificado a la situación de la Compañía como «la descomposición del ejército». Había ordenado, por sí o por el Secretario de Estado, que los jesuitas ignacianos, la «Compañía A», estuvieran bien representados en la asamblea; pero la Compañía B, a las órdenes del clan de izquierdas, les había barrido a lo largo del proceso electoral y la gran mayoría de los delegados, superior a los dos tercios según los porcentajes de votación que ofrece el padre Padberg, pertenecían a la Compañía B. El clan de izquierda acudía a Roma con varios objetivos muy concretos. Algunos se referían a la estructura profunda de la Orden, como la exigencia de igualdad total mediante la abolición de los grados establecidos por San Ignacio y la reducción del cuarto voto de obediencia especial al Papa poco más que a una curiosidad histórica. Otros revisaban y relajaban los votos clásicos; no tocaban la castidad pero sí la pobreza (que se interpretaba con libertad secularizadora) y la obediencia, que como habían denunciado los ignacianos se reducía a la dinámica de grupos y a la mutua comprensión, no a la obediencia ciega de San Ignacio. Otros redefinían la acción apostólica como «servicio de la fe y promoción de la justicia» que en aquel contexto significaba el pleno apoyo y el pleno ejercicio de la teología de la liberación y movimientos conexos de signo marxista. Otros reformaban la perspectiva de la formación del jesuita para integrarla ya en la acción apostólica interpretada como «opción por los pobres» con lo que prácticamente desaparecía la admirable base humanística que por lo visto ya

[565] «La Civiltá Cattolica» 125 (1974) IV, 425s, 526s.

no era propia de nuestro tiempo. Se insistía en la formación filosófica y teológica pero sin rumbo; los rahnerianos presentes en la Congregación se preocupaban poco de desviaciones filosóficas y teológicas que desde entonces aumentaron hasta lo indecible. Se insistió mucho en la exigencia de indigenización o como se dijo ya para el futuro «inculturación» en la actividad universal de la Orden. De vida espiritual, de apoyo en la tradición, de fidelidad a las Constituciones observadas durante más de cuatro siglos, nada de nada. Era un proyecto revolucionario que se reflejaba en los *postulata* enviados desde las provincias y sobre todo en el programa del clan de izquierdas que ahora se iba a imponer. Insignes nombres de jesuitas veteranos que habían acudido a la indecisa Congregación 31 no figuraban ya en las listas de la 32; a las que se habían incorporado o mantenido, en cambio, nombres muy representativos del clan de izquierdas, como Alfonso Alvarez Bolado, el promotor del Encuentro de Deusto y el Encuentro del Escorial; el vasco Luis Achaerandio, de la viceprovincia centroamericana, donde ya se preparaba la gran rebelión de los años setenta y ochenta; Anthony de Mello, el profeta indio de la inculturación; el español Ignacio Iglesias, Asistente de España y uno de los líderes principales del clan de izquierdas; Carlo María Martini, futuro cardenal arzobispo de Milán, rector del Instituto Bíblico y espejo de *progresistas*, futuro jefe de la oposición cardenalicia contra Juan Pablo II: el padre Juan Ochagavia, chileno y miembro del IDOC y el inevitable italiano Roberto Tucci. Por supuesto que algunos ignacianos –que por cierto en esos casos nada tenían de retrógrados– habían conseguido entrar en la Congregación General, como el padre Sorge, denunciante de las Dos Compañías, pero entre los nombres que conozco de la lista, que son casi la mitad, no llegan a media docena los ignacianos. El más importante de la Compañía A, Paolo Dezza, renunció expresamente a la reelección como Asistente General en vista del panorama. Fue reelegido el americano O'Keefe, jefe del clan de izquierdas y el francés Jean-Yves Calvez, orientador principal de la Congregación hacia la «promoción de la justicia». El Papa conocía perfectamente la situación y, con todo respeto, estaba hasta la tiara de los vientos que corrían por ella cuando el 3 de diciembre de 1974 dirigió a los 236 delegados una alocución que sólo se puede interpretar como una bronca y un aviso perentorio.

Hace notar el Papa , tras recordar las recientes cartas enviadas al padre Arrupe, que **os hablamos hoy... en nombre de Cristo y como Superior Supremo de la Compañía de Jesús teniendo en cuenta el vínculo especial que une a la Compañía desde su fundación al Romano Pontífice**, es decir invocando el cuarto voto de obediencia especial al Papa que a todos los presentes vincula. Les recuerda el mandato sobre «hacer frente al ateísmo» que les comunicó en la Congregación General anterior. Les pregunta primero «¿Quién sois?. Y vuelve a recordarles la carta que les dirigió el 15 de septiembre de 1973 y sobre todo el Cuarto Voto de especial obediencia al Papa. Les insiste en que los otros tres votos religiosos «no son un obstáculo a la libertad de la persona como si fuesen un vestigio de épocas sociológicamente superadas sino por el contrario son «clara voluntad de liberación en el espíritu del Sermón de la Montaña». Insiste en que el Cuarto Voto es la clave, «el núcleo principal de los miembros de la Compañía... que ha asegurado siempre vuestra comunicación con Cristo». Entonces les hace la segunda pregunta: «¿De dónde venís? y responde con un breve y significativo resumen

de la historia de la Orden, en sentido ignaciano puro. Y entra, con toda sinceridad, en materia, en los siguientes párrafos que resonaron en la Sala del Consistorio del Vaticano, donde les había convocado, como un trallazo, interpretado como tal por la gran prensa de todo el mundo, aunque el padre Padberg, que estaba allí, crea exageradamente que los titulares de prensa eran exagerados:

Y entonces, ¿por qué dudáis?. Contáis con una espiritualidad de fuertes trazos, con una identidad inequívoca, una confirmación de siglos que os viene de la bondad de métodos que pasados por el crisol de la Historia siguen llevando la impronta de la fuente espiritual de San Ignacio. Por tanto no habrá que poner, absolutamente, en duda el que un profundo empeño en el camino recorrido hasta ahora, dentro del propio carisma, ya no sea nuevamente *fuente de fecundidad espiritual y apostólica. Es verdad, está difundida hoy en la Iglesia la tentación característica de nuestro tiempo: la duda sistemática, la crítica de la propia identidad, el deseo de cambiar, la independencia* y el individualismo. La dificultades que vosotros halláis son las mismas que sienten los cristianos en general ante las profundas mutaciones culturales que afectan hasta al mismo sentido de Dios; las vuestras son las dificultades de los apóstoles de hoy, que sienten la preocupación de anunciar el Evangelio y la dificultad de traducirlo en lenguaje contemporáneo; son las dificultades de otras Ordenes religiosas. Comprendemos las dudas y dificultades verdaderas, serias, que probáis algunos. Estáis en la vanguardia de la renovación profunda que está afrontando la Iglesia, después del Vaticano II, en este mundo secularizado. Vuestra Compañía es, decimos, el «test» de la vitalidad de la Iglesia en los siglos; es quizás uno de los crisoles más significativos en que se encuentran las dificultades, tentaciones, esfuerzos, perennidad y éxitos de la Iglesia entera.

Una crisis de sufrimiento, quizá de crecimiento, como hemos dicho en diversas ocasiones; pero Nos, como Vicario de Cristo, que debe confirmar en la fe a sus hermanos (cfr. Luc., 22, 23) y vosotros también, que tenéis la grave responsabilidad de representar conscientemente las aspiraciones de vuestros hermanos en religión, debemos velar todos para que la adaptación necesaria no se realice a expensas de la identidad fundamental, de lo que es esencial en la figura del jesuita, tal cual se describe en la «Formula Instituti» como la proponen la historia y la espiritualidad propia de la Orden y como parece reclamar todavía hoy la interpretación auténtica de las necesidades mismas de los tiempos. Esta imagen no debe ser alterada, no puede ser desfigurada.

No se debe llamar necesidad apostólica a lo que no sería otra cosa que decadencia espiritual, cuando San Ignacio avisa claramente a todo hermano enviado a misiones que «respecto a sí mismo procure no olvidarse de sí para atender a los demás, no queriendo hacer un mínimo pecado por toda la ganancia espiritual posible; ni siquiera poniéndose en peligro (Monumenta Ignatiana, series prima, Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones, tomo XII, fasc. II. MHSI annus 19, fasc. 217, Januario 1912, Matriti, p. 251-252)». Si vuestra Sociedad entra en crisis, si busca caminos aventurados que no son los suyos, llegarán a sufrir incluso todos aquellos que en un mundo o en otro, deben tantísimo a los jesuitas en orden a su formación cristiana.

Ahora bien, vosotros lo sabéis tanto como Nos, aparece hoy en medio de vuestras filas un fuerte estado de incertidumbre, mas aún, un cierto y fundamental replanteamiento de vuestra misma identidad. La figura del jesuita, tal como la hemos trazado a grandes rasgos, es sustancialmente la de un animador espiritual, de un educador en la vida católica de sus contemporáneos con la fisonomía propia, como hemos dicho, de sacerdote y apóstol. Pero Nos preguntamos –y vosotros mismos os preguntáis– a guisa de concienzuda averiguación y de serenante ratificación, en qué estado se encuentra ahora la vida de oración, la contemplación, la simplicidad de vida, la pobreza, el uso de los medios sobrenaturales. En qué estado se encuentra la adhesión y el testimonio leal acerca de los puntos fundamentales de la fe y la moral católica, tal como son propuestos por el magisterio eclesiástico y la voluntad de colaborar con plena confianza en la obra del Papa. Las «nubes en el cielo» que veíamos en 1966, aunque «en gran parte disipadas» por la Congregación General XXXI (AAS, 58, 1966. p. 1174) ¿no han continuado quizá, desgraciadamente, poniendo alguna sombra sobre la Compañía?. Algunos hechos dolorosos que ponen en discusión la esencia misma de la pertenencia a la Compañía se repiten con demasiada frecuencia y nos son señalados desde todas partes especialmente por los Pastores de las diócesis y ejercen un triste influjo en el clero, en los otros religiosos y en el laicado católico. Estos hechos exigen de Nos y de vosotros una palabra de pena: ciertamente no para insistir en ellos sino para buscar unidos los remedios a fin de que la Compañía permanezca o vuelva a ser aquello que necesita, aquello que debe ser para responder a la intención del Fundador y a las esperanzas de la Iglesia en el momento actual. Hace falta un estudio inteligente acerca de lo que es la Compañía, una experiencia de las situaciones y de los hombres; pero hace falta también, y no estará de más insistir en ello, un sentido espiritual, un juicio de fe acerca de lo que debemos hacer, siguiendo el camino que se abre delante de nosotros, teniendo presente la voluntad de Dios, el cual exige una disponibilidad incondicional.

¿Dónde vais, pues?. La pregunta no puede quedar sin respuesta. Os la estáis poniendo desde hace tiempo, por lo demás, con lucidez, quizás incluso con riesgo.

La meta hacia la cual tendéis, y de la que esta Congregación General es oportuno signo de los tiempos, es y debe ser sin duda la prosecución de una sana, equilibrada, justa actualización con fidelidad sustancial a la fisonomía específica de la Compañía, con respeto al carisma de vuestro Fundador[566]**.**

Invoca Pablo VI repetidas veces al Concilio Vaticano II y rechaza «el fenómeno de la novedad por sí misma que lo pone todo en cuestión». Como conoce los vientos de innovación excesiva que azotan a la Orden les insiste en mantener lo esencial de la tradición, les avisa de que «la disponibilidad del servicio puede degenerar en relativismo, en conversión al mundo y a su mentalidad inmanentista, en asimilación con el mundo que se quería salvar, en secularismo, en fusión con lo profano. Os exhortamos a que no os dejéis envolver por el «espíritu de vértigo»

[566] Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús (en adelante CG32) 2 de diciembre 1974-7 marzo 1975. *Decretos y documentos anejos*. Madrid 1975. Edición española oficial. Pág. 239s.

según expresión de Isaías. Termina con una cita al padre de Lubac para subrayar la necesidad de la obediencia. Y les advierte que seguirá con todo interés los trabajos de la Congregación.

Estaba todo clarísimo. Pero los delegados oyeron al Para como quien oye llover; y siguieron decididos a imponer el programa del vértigo en la Congregación General. Por si acaso, el Papa había encargado al Secretario de Estado una carta perentoria al padre Arrupe que lleva la misma fecha de la alocución pontificia, 3 de diciembre de 1974, pero que no fue entregada hasta unos días después. Pablo VI conocía perfectamente la difícil lidia que le esperaba y estaba completamente decidido a que no se le fuera de las manos.

EL VETO Y LA PROHIBICIÓN TAJANTE DE PABLO VI

Los dos problemas principales o «prioridades» a que se dedicó la Congregación General 32 fueron el del cuarto voto, que se debatió antes y el del apostolado reducido a la «promoción de la justicia» que era, de hecho, un eufemismo para significar la lucha política, incluso violenta, de carácter socialista contra las «estructuras» o sea contra el sistema capitalista. Para no perdernos en las nubes debemos llamar a las cosas por su nombre; así las entendía el clan de izquierdas y así se aplicaron –se estaban aplicando ya– en la realidad.

Las Constituciones de la Compañía de Jesús dividen a los religiosos en cuatro categorías. Primera, los sacerdotes que forman el núcleo principal de la Orden, los profesos de cuatro votos solemnes. Los votos son de dos clases: simples, que pueden ser dispensados por el General; y solemnes, cuya dispensa compete sólo a la Santa Sede. Los cuatro votos solemnes son los clásicos de pobreza, castidad y obediencia, a los que como característica esencial de su Compañía San Ignacio añadió el «cuarto voto» de obediencia especial al Papa «circa missiones» es decir para toda misión o encargo que quisiera confiar a toda la Orden o a un miembro de ella. Para la profesión de cuatro votos solemnes se requiere, además de una notable madurez religiosa, haber superado de manera relevante los estudios superiores de filosofía y teología, en lo que se llamaba «el curso mayor» rematado en la correspondiente licenciatura. Podía concederse, por excepción muy rara, la profesión de tres votos solemnes a quien sin superar así los estudios poseyera, a juicio del General, cualidades o méritos extraordinarios; era el caso del padre Angel Ayala, fundador de la Asociación de Propagandistas y famoso por su sentido común. El segundo grado era el de los coadjutores espirituales, sacerdotes que, por no haber conseguido el nivel suficiente de estudios (sólo habían podido seguir el «curso menor» hacían los votos definitivos de carácter simple). El tercer grado de los jesuitas «formados» era el de los coadjutores temporales que se llamaban hermanos legos en otras Ordenes y hacían también votos definitivos simples. Por último los estudiantes en formación hacían sólo los tres primeros votos, de carácter simple y privado, al terminar su noviciado antes de empezar los estudios de humanidades.

El problema de los votos se abordó por la Congregación General en dos planos. Primero, se planteaba por algunos delegados el significado del cuarto voto de obediencia especial al Papa, aplicado a nuestro tiempo. La tendencia del clan de izquierdas era reducir el cuarto voto a un mero símbolo de carácter histórico, lo que equivalía a lograr para las actividades de la Orden una virtual independencia del Papa. (De hecho ya se lo habían saltado manipulando y desvirtuando el mandato de Pablo VI sobre el ateísmo). Pero la discusión sobre este punto vital quedó englobada en el problema de los grados y resuelta –por imposición irrevocable del Papa– en sentido contrario a lo que deseaba la Congregación. Aunque no sin un expreso acto de desobediencia por parte de la Congregación, que el Papa hubo de reprimir enérgicamente.

Por tanto el problema del cuarto voto se redujo al problema de los grados. La Congregación, llevada por el ansia de una igualdad total, pretendía suprimir la división constitucional de tres grados ente los jesuitas formados –profesos, coadjutores espirituales y temporales– y concederles a todos ellos la profesión de cuatro votos solemnes. Es cierto que el padre Arrupe había llevado al Papa el 12 de noviembre (poco antes de la Congregación) los volúmenes en que se articulaban los «postulata» de las Provincias, muchos de los cuales reclamaban esa igualdad, lo que obligaba a modificar sustancialmente las Constituciones y la Fórmula del Instituto, que resumía lo esencial de ellas. Pero sin duda el Papa tuvo, además, noticia de este propósito y entonces, el 16 de diciembre –interesante precisión del testigo Padberg– el cardenal Secretario de Estado entregó al padre Arrupe la carta que tenía preparada desde el 3 del mismo mes, día del discurso inaugural de Pablo VI. La carta era una orden tajante:

Reverendísimo Padre:

Su Santidad me confía el venerable encargo de expresarle a usted (le apea el tratamiento, n. del A.) y a sus hermanos Su sincera complacencia por el encuentro de esta mañana (3 de diciembre), fiesta de San Francisco Javier, con los participantes en la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús.

En la alocución que el Santo Padre ha dirigido a los presentes usted habrá notado ciertamente Su vivo interés –ya antes manifestado en la carta que le dirigió el 15 de septiembre de 1973– a fin de que la Compañía misma, en el laudable y obligado esfuerzo de «aggiornamento», según las exigencias de los tiempos, permanezca fiel a sus notas esenciales, indicadas en la regla fundamental de la Orden, la Fórmula del Instituto.

A este propósito, el Sumo Pontífice no ha dejado de considerar la eventual propuesta, a que usted aludió en la reciente audiencia del 21 de noviembre último pasado, de extender a todos los religiosos de la Orden, aun a los no sacerdotes, el cuarto voto de especial obediencia al Sumo Pontífice «circa missiones» –reservado, según el Instituto, a los religiosos sacerdotes que han realizado felizmente la requerida preparación espiritual y doctrinal– y desea que le comunique que tal innovación, examinada atentamente, parece presentar graves dificultades que impedirían la necesaria aprobación por parte de la Santa Sede. Me apresuro a hacerle llegar esta comunicación a fin de que pueda tenerla presente en el desarrollo de los trabajos de la Congregación General.

Aprovecho con gusto la ocasión...[567]

[567] CG32, p. 261s.

Entonces la Congregación General desobedeció al Papa. El 20 de enero de 1975 se saltó los avisos del Papa y la orden expresa contenida en la carta del Secretario de Estado –no cambiar para nada la situación de los grados– y decidió debatir el asunto. En una votación indicativa –aún no definitiva– la Congregación se inclinó por más de dos tercios de mayoría a suprimir los grados. Y el padre Carlo Martini, por encargo del General, llevó esta resolución indicativa a la Secretaría de Estado. La indignación del Papa fue de sorpresa y frustración. El 23 de enero[568] el cardenal Villot, en nombre del Papa, reprendía al padre Arrupe por la desobediencia, tanto más que el 17 de diciembre –entonces se enteró la Congregación– el Papa había ratificado verbalmente la prohibición de modificar los grados en audiencia con el padre Arrupe y dos miembros de la comisión correspondiente; los tres implicados confirmaron esa nota a la Congregación, cuyos miembros quedaron estupefactos y anonadados y también indignados por la forma con que se había llevado este delicadísimo asunto a espaldas suyas. Entonces la Congregación General preparó una nota para el Papa sobre el problema y la envió. El 15 de febrero el Papa replicó con una carta autógrafa al General:

Al querido hijo Pedro Arrupe, Prepósito General de la Compañía de Jesús.

Hemos recibido la carta con que Nos remitiste la relación que te habíamos pedido acerca de las razones que indujeron a la Congregación General a la votación sobre el problema de los grados y sobre el cuarto voto. No hemos dejado de considerar debidamente esa relación.

Habida cuenta de los hechos recientes, confirmamos cuanto nuestro Cardenal Secretario de Estado te escribió, por encargo Nuestro, el día 3 de diciembre pasado. Por tanto repetimos nuevamente, con el debido respeto, a ti y a los PP. congregados: No se puede introducir innovación alguna con respecto al cuarto voto.

Como supremo garante de la fórmula del Instituto y como Pastor universal de la Iglesia, no podemos permitir que sufra la menor quiebra este punto, que constituye uno de los fundamentales de la Compañía de Jesús. Al excluir esta extensión del cuarto voto no nos mueve ciertamente un sentido de menor consideración o un conocimiento del problema menos lleno de dolor, sino más bien el profundo respeto y ardiente amor que profesamos a la misma Compañía así como la persuasión del gran incremento que ella está llamada a prestar en el futuro, a la obra cada día más difícil de la Iglesia, si se conserva cual la quiso el fundador (bien que realizadas las oportunas adaptaciones, que no sobrepasen los límites de su identidad fundamental).

Precisamente ante esta visión de las cosas te expresamos la duda, que para Nos brota de las orientaciones y actitudes que emergen de los trabajos de la Congregación General: ¿podrá la Iglesia poner su confianza como siempre hizo, también ahora en vosotros?. ¿Cuál debe ser la relación de la jerarquía eclesiástica con respecto a la Compañía?. ¿Cómo podrá confiar esta misma jerarquía a la Compañía, sin experimentar temor alguno, la realización de tareas tan importantes y de tal naturaleza?. La Compañía goza ahora de una

[568] Fechas y datos adicionales sobre este problema en Padberg, op. cit. p. 65s.

prosperidad y difusión de dimensión universal, que la ponen sobre el candelero y que guardan relación con la confianza que siempre le fue concedida; pues posee una espiritualidad, una doctrina, una disciplina, una obediencia, un servicio y un ejemplo que está obligada a custodiar y a testimoniar. Por ello reiteramos confiadamente la pregunta de nuestra alocución del día 3 de diciembre, al comienzo de la Congregación General: ¿A dónde vais?.

En estos días de trabajo común, que aún os quedan por delante, os exhortamos ardientemente, querido hijo, a ti y a tus hermanos, a una reflexión más profunda todavía sobre vuestras amplias posibilidades y también sobre los peligros que amenazan al futuro de ésta tan providencial y tan benemérita «Compañía de presbíteros» fundada por San Ignacio.

Como ya te fue escrito el día 15 de septiembre de 1973, ésta es una hora decisiva «para la Compañía de Jesús, para su futuro destino y también para todas las familias religiosas». Pensamos en las innumerables repercusiones que podría tener en la misma Compañía y aun en la Iglesia un modo de actuar –Dios no lo quiera– contrario a la línea que acabamos de exponer. Por esta razón os invitamos con el mayor encarecimiento a que consideréis seriamente delante del Señor las decisiones que corresponde hacer. Es el mismo Papa quien con humildad, pero con la sinceridad e intensidad de su afecto, os repite con emoción paterna y con una extrema seriedad: pensad bien, hijos queridísimos, lo que hacéis.

Por esta misma razón te pedimos que tengas a bien enviarnos las decisiones ya tomadas o que en breve haya de tomar la Congregación General antes de su publicación.

En esta hora grave oramos intensamente por la Compañía de Jesús, tan querida, mientras a ti y todos sus miembros esparcidos por el mundo os impartimos de todo corazón, en el nombre del Señor, nuestra bendición apostólica.

Del Vaticano día 15 de febrero de 1975, duodécimo de nuestro Pontificado.

Paulus PP VI[569]

El 20 de febrero, cinco días después, el padre Arrupe fue recibido por el Papa en una tensa audiencia. El Papa insistió en su condición de guardián del Instituto y le mostró su gravísimo disgusto por lo sucedido. Volvió a insistirle en que no se diese legislación alguna sobre la extensión del cuarto voto. Le preocupaba que el asunto estuviera relacionado con ciertas teorías sobre la naturaleza del sacerdocio y por el impulso hacia la «promoción de la justicia» que podrá minar a los ministerios sacerdotales, asimilados así al trabajo de los seglares. Comunicó que la Congregación no prestaba suficiente atención a la vida espiritual y religiosa. El decreto sobre los grados no hizo mención alguna de suprimirlos ni tocó al cuarto voto. Al fin la Congregación General obedecía; había interpretado bien la amenaza final del Papa en su carta, que podría acarrear hasta la intervención directa o incluso la disolución de la asamblea. En el decreto descafeinado se mencionaba solamente la unidad apostólica de toda la Compañía. El Papa no tuvo el menor reparo en aprobarlo. El debate sobre la naturaleza del cuarto voto quedó zanjado también

[569] CG32 p. 263s.

con la prohibición del Papa. Pienso que al final de este desdichado episodio los jesuitas de la Congregación General estaban tan hartos del cuarto voto como en tiempos lo estuvo don Manuel Azaña, que en 1932 les había expulsado de la patria de San Ignacio expresamente por ese cuarto voto, al que se había condenado en la Constitución de la República de 1931. Las vueltas que da el mundo.

Humillados por la censura que imponía el Papa a todos los documentos de la Congregación, el clan de izquierdas se dispuso a reñir su segunda gran batalla, la promoción de la justicia.

LA PERSPECTIVA DEL DECRETO IV

Los demás asuntos prioritarios que trató la Congregación General se plasmaron en otros tantos Decretos en la misma dirección que hemos resumido antes al enumerar los principales «postulados». Como la Santa Sede, al ejercer la censura cuyo derecho había recabado el Papa, puntualizó la interpretación correcta que había de darse a esos Decretos en un documento que luego vamos a transcribir, pasamos ahora al segundo gran debate, que desembocó en el más famoso y nefasto de los Decretos de la Congregación 32, titulado «Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la justicia». La verdad es que a la Congregación no le interesaba demasiado la fe, aunque hemos visto que el padre Arrupe, cuando quería calmar las protestas de los ignacianos, atribuía con toda razón la crisis de la Compañía de Jesús a una crisis de fe. Pienso que si esto era realmente cierto, y lo era, la Congregación General 32 debería haber dedicado un decreto a la propuesta y defensa del Credo adaptada a nuestro tiempo; pero lo que de verdad le interesaba era la «promoción de la justicia».

El sociólogo e historiador jesuita Martin Tripole realizó una interesante investigación sobre el Decreto IV veinte años después y como americano cabal se presentó en Roma con su cuestionario debajo del brazo y preguntó a catorce padres que habían sido delegados en la Congregación General 32, entre ellos el General que sucedió al padre Arrupe, padre Peter-Hans Kolvenbach, qué significado tenía para ellos la palabra «justicia» en el Decreto IV. Increíblemente, los catorce le respondieron más o menos que no lo sabían[570]. Esta es una de las mayores sorpresas que he experimentado en mi vida. De manera que catorce de los principales responsables del Decreto sobre la promoción de la Justicia no tenían, veinte años después, la menor idea de lo que significaba «la justicia», cuando el Decreto IV había provocado en la Compañía, en la Iglesia y en la sociedad mundial, sobre todo iberoamericana, confusiones terribles, millares de libros y de artículos, innumerables abandonos de esa fe que se decía servir y había sido concausa por lo menos de tres revoluciones violentas, de las que hablaremos pronto en este libro. Bien, abreviemos después de la sorpresa. Creo que «promoción de la justicia», consigna que repetía más que otro jesuita alguno hasta su trágica muerte en 1989 el padre

[570] Martín R. Tripole, op. cit. p. 9.

Ignacio Ellacuría, gran agitador de la teología de la liberación en Centroamérica, significa, por la forma con que se aplicó, por los contextos a los que se refirió y por los efectos que produjo, algo mucho más simple que se encerraba en el eufemismo de la fórmula: la promoción de la lucha política, incluso armada, contra las «estructuras de injusticia», contra el capitalismo originario (el sistema de los Estados Unidos y el Occidente europeo) y sus sucursales dependientes, como las llamaban los liberacionistas, en Iberoamérica y el Tercer Mundo; justicia era sinónimo de revolución marxista, comunista o socialista radical, y la promoción de la justicia jamás se aplicó a las injusticias estructurales de la Unión Soviética, China comunista y demás «democracias populares», jamás se aplicó a las dictaduras comunistas de Cuba y Nicaragua, a los grupos que trataban de imponerlas en El Salvador, Guatemala y México. Promoción de la justicia eran los Cristianos por el Socialismo, las Comunidades de Base y la Teología de la liberación. Promoción de la justicia era el impulso revolucionario que habían dado los jesuitas de Fe y Secularidad a los encuentros por ellos organizados en Deusto y el Escorial. Lo demás es retórica y eufemismo.

El autor de este libro no ha nacido ayer ni escribe exclusivamente desde su torre de marfil. Demostré que el marxismo era un anacronismo anticientífico en mis artículos de ABC de 1974, sobre el eurocomunismo, y en 1985, sobre la teología de la liberación, cuando había en España cuatro obispos e innumerables católicos, entre ellos varios jesuitas marxistas. Viví de niño con enorme intensidad la guerra civil española en territorio de los dos bandos. He recorrido Asia y América de cabo a rabo, muchas veces. Por supuesto que reconozco la espantosa injusticia social que reina en Iberoamérica y el Tercer Mundo, donde muchos cristianos descuidan por completo sus deberes de justicia social y no mueven un dedo por los pobres y por los marginados. Me he pasado mi vida activa trabajando y dando trabajo a cientos de personas; editores, impresores y vendedores. Conozco muchos empresarios, en España, en Europa y en toda América, que trabajan con esa misma idea de ayuda y construcción social y me alegro de su riqueza cuando triunfan. Conozco a otras personas ricas que viven sólo para su egoísmo. En vez de promover regímenes de socialismo real en Iberoamérica y provocar revoluciones violentas, ¿por qué no emplearon allí los jesuitas su inmenso prestigio para imprimir un auténtico sentido social a sus alumnos, para impulsar a sus amigos a crear empresas y puestos de trabajo con los capitales que escondían cobardemente en los Estados Unidos?. Un día oí en Santo Domingo al expresidente de Perú, don Fernando Belaúnde, que si todos los capitales iberoamericanos depositados en Estados Unidos se repatriasen en una noche, la espantosa deuda externa de Iberoamérica desaparecería en esa noche. Pero los jesuitas liberacionistas aplicaban la doctrina de Girardi en Deusto; los capitalistas eran los enemigos, y se ama a los enemigos terminando con ellos.

Compadezco a los pobres pero aborrezco a la pobreza y mucho más la utilización de los pobres como plataforma política para alcanzar el poder por la izquierda. ¿Qué hizo la URSS con los pobres, sino dejarlos en la miseria después de haber asesinado a treinta o cuarenta millones de ellos en la Revolución?. Creo que el mejor servicio que se puede hacer a los pobres es sacarlos de su pobreza, no extasiarse con ella para vivir y medrar sobre ella, como han hecho y hacen muchos teó-

logos de la liberación y sus amigos los comunistas y socialistas de la Nueva Cla-
Aborrezco tanto a la teología política como a la política teológica; una y otra s
cosa de ayatolás, no de sacerdotes y políticos auténticos. La única forma de vi
en libertad en este mundo es el sistema de economía de mercado, que crea riquez
no el socialismo real, que proponen los liberacionistas, y que sólo conduce a perpetuar la pobreza. Estoy con el lúcido autor brasileño que propone, en cambio, la opción preferencial por la riqueza. No puede haber un socialismo de rostro humano pero sí un capitalismo humanista. Todo esto se ve clarísimo a partir de 1989, pero los teólogos de la liberación, aunque reconocen el fracaso del comunismo, siguen empeñados en la demolición del capitalismo. Chiapas ha estallado años después de la caída del Muro, no aprenden nada.

Es decir que no estoy por la injusticia social, pero no creo que pueda arreglarse con la revolución marxista o zapatista que, como dijo el cardenal Agnelo Rossi, quiere arreglar el problema de los pobres encerrándoles en las alambradas de nuevos campos de concentración. El único país del mundo en que no existe una conflictiva diferenciación de clases son los Estados Unidos. La igualdad ha de hacerse hacia arriba, no para abajo. El marxismo era ya un anacronismo en tiempos de Carlos Marx, y una feroz dictadura totalitaria en tiempos de Lenin y de Stalin y de Mao. Todo esto me parece elemental, pero escapaba por completo a la comprensión de los delegados sectarios que crearon el anacrónico Decreto IV en la Congregación General 32 de los jesuitas después de haber lanzado la cruzada de la liberación marxista en los encuentros de Deusto y El Escorial. Lo que hubieran necesitado más los delegados de la Congregación 32 es un buen curso previo de economía, no una intoxicación marxistoide sobre un plano dogmático de teología política. Pero los dos grandes promotores del Decreto IV no sabían una palabra de economía real. El padre Jean-Yves Calvez se había acercado al marxismo tras estudiarlo con tanta comprensión. El padre Alvarez Bolado fue el principal exportador de la Teología Política de Alemania a España y a Iberoamérica, convertida ya en teología de la liberación.

En medio de su choque con la Congregación General a propósito del cuarto voto, el Papa, como acabamos de ver, advirtió al padre Arrupe que tuviera mucho cuidado con la «promoción de la justicia». En la sesión del 20 de diciembre de 1974 el padre Arrupe, según la preciosa referencia de Padberg, que estaba allí, mostró su decidida convicción de concentrar todo el apostolado de la Compañía en el campo social, en la promoción de la justicia. Nuevamente actúa como líder, no es sólo que se deje arrastrar por el clan de izquierdas. Y sabía perfectamente lo que quería. «Con previsión que ha sido confirmada en los años que siguieron a la Congregación general –dice Padberg– dijo que **a pesar de nuestra prudencia y nuestra fidelidad al sacerdocio y al carisma religioso, veremos que quienes hacen la injusticia pueden encontrarse frecuentemente entre los bienhechores o amigos o parientes de los jesuitas y nos acusarán de marxismo y subversión, y nos retirarán su amistad y por consiguiente su anterior confianza y su ayuda económica. ¿Está dispuesta la Congregación a entrar seriamente por el camino de la cruz, que nos llevará a la incomprensión por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas y de nuestros mejores amigos?**[571].Lo malo es que en

[571] Padberg, op. cit. p. 50.

esos años posteriores a la Congregación General muchos jesuitas se declararon marxistas (algunos ya lo habían hecho) y actuaron al servicio de la subversión; y no encontraron incomprensión alguna en las autoridades civiles de Cuba y de Nicaragua. Arrupe, llevado de su mesianismo congénito, actuaba como Fausto y se mostraría incapaz de controlar las fuerzas que desencadenaba sin haber hecho previamente el análisis económico, social y estratégico que sin duda le hubiera disuadido de su proyecto. De momento se lanzó con la mayoría de la Congregación al Decreto IV, lo que motivó una segunda intervención descalificadora del Papa Pablo VI, a quien nadie ha calificado nunca de reaccionario.

Pero una vez establecida sinceramente nuestra perspectiva, cuya objetividad probaremos en lo que resta de este libro y en el próximo, *La Hoz y la Cruz*, vamos ya al texto del Decreto IV «Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la justicia»[572].

ROMA, TERCER ENCUENTRO

El primer Encuentro decisivo (junto a otros menos importantes) organizado por el Instituto Fe y Secularidad fue el de Deusto a fines de 1969, donde se sembró la teología de la liberación. Animador y organizador, el padre Alfonso Álvarez Bolado.

El segundo gran Encuentro de Fe y Secularidad fue el del Escorial, en el verano de 1972, donde se coordinó y lanzó para toda Iberoamérica la Teología de la liberación. Organizador y animador, el padre Alfonso Alvarez Bolado.

En la Congregación General 32, en 1974/75 el padre Alfonso Alvarez Bolado coordinó los trabajos de varias Comisiones y fue el responsable principal, junto al Asistente General Jean-Yves Calvez, del Decreto IV, sobre el servicio de la fe y promoción de la justicia. En ese decreto se habla mucho de «estructuras», término que curiosamente no se define pero que pertenece a la terminología marxista; se propone como objetivo la «liberación del hombre...de las estructuras de opresión», se aplican los Ejercicios de San Ignacio a formar «hombres capaces de tomar parte en las reformas estructurales, sociales y culturales» que no aparecen en los Ejercicios por parte alguna (son Ejercicios espirituales, no estructurales); se utiliza el término marxista (y horrendo) «concientización» aplicándole a los «agentes de la transformación social», terminología del pedagogo marxista brasileño Paulo Freire; se repite el objetivo de «liberación» y se afirma descaradamente que «una voluntad realista de promoción de la justicia no es, por otra parte, realizable, sin ciertos compromisos en el plano social y colectivo». Es decir, sin ciertos compromisos políticos de izquierda, no puede referirse a otros.

Ante el inspirador de esas ideas, tan notorio que pone su firma en el prólogo o introducción histórica del Decreto IV, el padre Alfonso Alvarez Bolado, ¿no esta-

[572] CG32 p. 59s.

remos autorizados, desde la perspectiva histórica de cómo se aplicó realmente el Decreto IV, a identificar a la Congregación General 32 como «el Encuentro de Roma?». El tercer gran Encuentro de Fe y Secularidad.

En esa introducción el padre Alvarez Bolado muestra cómo el Decreto IV acabó por englobar los trabajos e ideas de las Comisiones principales de la Congregación, de forma que el servicio de la fe y promoción de la justicia queda como principal cuerpo de doctrina emanado de la Congregación General. Con escasa modestia el prologuista equipara el Decreto IV a los textos bíblicos dedicándole toda una discusión sobre a qué «género literario» pertenece; desde el punto de vista literario, lo lamento, es sencillamente horrible, pedante y pertenece al género del disimulo, porque trata (inútilmente) de esconder su mensaje entre diversas florituras, citas ignacianas y bíblicas, que se han introducido porque sí, sin relación alguna con los objetivos del Decreto. Además de apuntarse cínicamente a la tradición doctrinal y espiritual de la Compañía el Decreto V tergiversa de nuevo el mandato de Pablo VI a la Congregación General 31 sobre la dedicación de la Compañía al «combate contra el ateísmo que se transforma en «reforma de las estructuras». Con no menor cinismo, y para salvar la cara, el Decreto recomienda «la predicación rejuvenecida del Evangelio» en los países donde reinan «ideologías abiertamente ateas». No dice cómo; porque en esos países la «predicación rejuvenecida del Evangelio» sólo se podía hacer desde las «estructuras» de las Iglesias patrióticas o desde el silencio de las prisiones y los gulags. Es la única referencia de la Congregación General a los regímenes marxistas, y es una referencia simple mente hipócrita. Un intento fallido de coartada.

Veremos en el resto de este libro y en el siguiente cómo entendían los jesuitas liberacionistas la lucha contra el ateísmo; como una identificación estratégica con los ateos marxista-leninistas según la doctrina de Fidel Castro (ya lo hemos anticipado) en la lucha contra las «estructuras» es decir contra la religión y la libertad de Occidente. El Decreto IV confirma esta nueva y colosal tergiversación del mandato papal en los siguientes términos:

Además ciertas estructuras de evangelización percibidas como ligadas a un orden social repudiado (repudiado por los marxistas, N. del A.) **son de hecho puestas en cuestión. Al mismo tiempo nuestras instituciones apostólicas participan frecuentemente, con muchas otras de la Iglesia, en lo que se puede llamar en general crisis de las instituciones y mediaciones. Esto también lo vivimos nosotros juntamente con nuestros contemporáneos y de manera particularmente dolorosa. La calidad verdaderamente representativa de nuestros compromisos religiosos, sacerdotales y apostólicos, no es percibida en muchos casos por quienes nos rodean. Y, pese a la firmeza de nuestra fe y de nuestras convicciones, ocurre, a veces, que tampoco resulta clara a nuestros propios ojos. De aquí ciertas condiciones de malestar, de aquí, quizás, ciertos silencios, ciertas retiradas. Sin embargo diversos signos actuales de renovación religiosa deberían confirmar nuestros compromisos, invitándonos a abrir vías de evangelización nuevas.**

De todas las regiones del mundo donde trabajan jesuitas han llegado demandas particularmente convergentes e insistentes que piden que, por una opción neta de la Congregación General, la Compañía se comprometa resueltamente al servicio de la promoción de la justicia. Efectivamente, esa opción viene

requerida por nuestra misión apostólica con una urgencia particular. En el corazón del mensaje cristiano está Dios revelándose en Cristo como Padre de todos los hombres por el Espíritu que les llama a conversión; ésta implica de manera indivisible una actitud de hijo hacia El y una actitud de hermano hacia el prójimo. No hay conversión auténtica al amor de Dios sin una conversión al amor de los hombres y, por tanto, a las exigencias de la justicia. La fidelidad misma a la misión apostólica requiere, pues, que nosotros iniciemos al amor del Padre y por él, inseparablemente al amor del prójimo y a la justicia. La evangelización es proclamación de la fe que está en el amor de los hombres (Gal. 5,6; Efes. 4, 15). No puede realizarse verdaderamente sin promoción de la justicia.

Esta es condición de fecundidad respecto de todas nuestras tareas apostólicas y especialmente de coherencia en el combate contra el ateísmo. En efecto la injusticia actual, bajo sus diversas formas, negando la dignidad y los derechos del hombre, imagen de Dios y hermano de Cristo, constituye un ateísmo práctico, una negación de Dios. El culto del dinero, del progreso, del prestigio, del poder, tiene como fruto este pecado de injusticia institucionalizada, denunciada por el Sínodo de 1971 y conduce a la esclavitud –comprendida también la del opresor– y la muerte.

Mientras que muchos buscan hoy arreglar el mundo sin Dios, y en ello trabajan de manera resuelta, nosotros debemos esforzarnos por manifestar que la esperanza cristiana no es un opio, sino que lanza, al contrario, a un compromiso firme y realista para hacer de nuestro mundo otro y así, signo del otro mundo. prenda ya de una «tierra nueva bajo cielos nuevos» (Ap., 21, 1). El último Sínodo nos lo ha recomendado con vigor: «El Evangelio que se nos ha confiado... es para el hombre y para toda la sociedad la Buena Nueva de salvación que es preciso se inicie y manifieste desde el presente sobre la tierra, aunque no alcanzará su plenitud sino más allá de las fronteras de la vida presente»[573].

La confusión que denunciaba el padre Tripole es colosal. El culto al dinero es reprobable, pero el ánimo de lucro es el motor de la economía libre. Condenar el progreso es caer en el «Syllabus». El prestigio es un legítimo objetivo personal, como la búsqueda del poder si se hace según normas. Me parece mucho más discutible la búsqueda del poder mediante la revolución violenta, como iban a hacer los liberacionistas enarbolando el Decreto IV. Este párrafo es, en su rasgo más importante, un caso claro de fundamentalismo.

EL HOMBRE Y LAS ESTRUCTURAS: LA LIBERACIÓN

El Decreto IV se enfrenta con el problema de la liberación y lo interpreta con el mismo sentido que la teología de la liberación. En estos párrafos:

Para la mayor gloria de Dios y para salvación de los hombres, Ignacio quería que sus compañeros fueran allí donde se puede esperar un bien más uni-

[573] CG32, p. 79s6.

veral, y allí donde se encuentran quienes, abandonados, se hallan en una mayor necesidad. Pero nos preguntamos a veces ¿dónde se encuentra hoy la mayor necesidad?. ¿Dónde se encuentra la esperanza de un bien más universal?.

Las estructuras sociales – de día en día se adquiere de ellas más viva conciencia– contribuyen a modelar al mundo y al mismo hombre, hasta sus ideas y sus sentimientos, en lo más íntimo de sus deseos y aspiraciones. La transformación de las estructuras en busca de la liberación, tanto espiritual como material del hombre queda, así, para nosotros estrechamente ligada con la obra de evangelización, aunque esto no dispensa nunca de trabajar directamente con las personas mismas, con quienes son las víctimas de las injusticias de las estructuras y con quienes sobre éstas tienen cualquier responsabilidad e influencia.

En esta perspectiva se concilian la solicitud por el bien más universal y la voluntad de servir a los mayores necesitados en vista del anuncio del Evangelio. Este anuncio será mejor entendido si va acompañado del testimonio de un compromiso efectivo por la promoción de la justicia y por la anticipación del Reino que está por venir.

De otra parte el empeño por la promoción de la justicia y por la solidaridad con los sin voz y los sin poder, exigido por nuestra fe en Jesucristo y por nuestra misión de anunciar el Evangelio, nos llevará a informarnos cuidadosamente de los difíciles problemas de su vida y después de reconocer y asumir las responsabilidades específicamente nuestras en el orden social.

Las comunidades jesuitas tienen que ayudar a cada uno de sus miembros a vencer las resistencias, temores y apatías que impiden comprender verdaderamente los problemas sociales, económicos y políticos que se plantean en la ciudad, en la región o país como también a nivel internacional. La toma de conciencia de esos problemas ayudará a ver cómo anunciar mejor el Evangelio y participar, de manera específica y sin buscar suplantar otras competencias, en los esfuerzos requeridos para una promoción real de la justicia.

En ningún caso podemos dispensarnos de un análisis –lo más riguroso posible– de la situación desde el punto de vista social y político. A este análisis es preciso aplicar las ciencias tanto sagradas como profanas y las diversas disciplinas especulativas o prácticas; y todo esto requiere estudios profundos y especializados. Nada puede dispensarnos tampoco de un discernimiento serio desde el punto de vista pastoral y apostólico. De aquí han de brotar compromisos que la experiencia misma nos enseñará cómo llevar más adelante.

El Superior local y aun frecuentemente el Superior Provincial deberían tomar parte en este discernimiento. Esto permitirá frecuentemente salvaguardar, por encima de inevitables tensiones, la «unio animorum». El Superior ayudará a la Comunidad no a tolerar tan sólo ciertos apostolados más particulares, asumidos en la obediencia, sino incluso a sentirse solidariamente responsable de ellos. Y si alguna comunidad tiene que sufrir a causa de compromisos emprendidos al término de un discernimiento en el que ella ha participado –al menos por mediación del Superior– estará mejor preparada para

ello, sostenida por la palabra del Señor: «Dichosos los que sufren persecución por la justicia» (Mat., 5, 10). No trabajaremos, en efecto, en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio. Pero ese trabajo hará más significativo nuestro anuncio del Evangelio y más fácil su acogida.

Por fin el Decreto IV descubre el juego de la promoción de la justicia; ese juego es el compromiso social y político. Esa es la lucha contra las estructuras; la subversión contra ellas mediante un compromiso social y político, es decir el cambio de las estructuras mediante la toma del poder, con armas o con ideas. Es lo que había hecho Fidel Castro en Cuba cuando entró en La Habana con el rosario al cuello. Es lo que intentaron Camilo Torres con cruz y metralleta y el Che Guevara con metralleta sólo. Es lo que pronto harían los jesuitas liberacionistas de Nicaragua y El Salvador, al colaborar mediante sus ideas con la guerrilla armada. Es lo que hoy, incluso tras la caída del Muro, intentan los jesuitas liberacionistas de México: la «liberación» mediante el compromiso social y político. El método de los Cristianos por el Socialismo, las comunidades de base y la Iglesia Popular, alimentadas doctrinalmente por la teología de la liberación. Esta secuencia termina en una invocación a la solidaridad con los pobres:

Esta opción nos llevará también a revisar nuestras solidaridades y nuestras experiencias apostólicas. En efecto, la promoción de la justicia no constituye tan sólo, para nosotros, un campo apostólico entre otros, el del apostolado social: debe ser una preocupación de toda nuestra vida y constituir una dimensión de todas nuestras tareas apostólicas.

De la misma manera, la solidaridad con los hombres que llevan una vida difícil y son colectivamente oprimidos no puede ser asunto solamente de algunos jesuitas; debe caracterizar la vida de todos, tanto en el plano personal como en el comunitario e incluso institucional. Se harán necesarias conversiones en nuestras formas y estilos de vida, a fin de que la pobreza, que hemos prometido, nos identifique al Cristo pobre que se identificó él mismo con los más desposeídos. Tendremos que revisar parecidamente también nuestras inserciones institucionales y nuestras empresas apostólicas.

Nuestros orígenes frecuentemente, después nuestros estudios y nuestras afinidades nos protegen de la pobreza e incluso de la vida simple y de sus preocupaciones cotidianas. Tenemos acceso a ciertos saberes y poderes que la mayor parte no tiene. Será, pues, preciso que un mayor número de los nuestros participe más cercanamente en la suerte de las familias de ingresos modestos; de aquellos que, en todos los países, constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida. Se hace preciso, gracias a la solidaridad que nos vincula a todos y al intercambio fraternal, que todos seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos. Aprenderemos así a hacer nuestras sus preocupaciones, sus temores y sus esperanzas. Sólo a este precio nuestra solidaridad podía poco a poco hacerse real[574].

El padre Jean-Yves Calvez, coautor del Decreto IV, trató de justificarlo por sus beneficiosos efectos en su libro *Fe y justicia: la dimensión social de la evangeliza-*

[574] CG 32, *Documentos op.* cit. Decr. IV.

ción[575]. El libro del padre Calvez es muy interesante. Naturalmente se erige en juez y parte; coautor del decreto IV trata de defenderlo a toda costa. Pero ha de reconocer la alarma del propio padre Arrupe sobre algunos efectos del decreto; la caída en el marxismo. la politización, las exageraciones. Y reconoce también que la aplicación del decreto IV fue una causa principal de la reprimenda que, en su breve pontificado, preparó Juan Pablo I para enderezar a los jesuitas; y de la intervención de Juan Pablo II en la Compañía para dirigirla y reorientarla a través de un Delegado de plena confianza. Sin embargo el padre Calvez no describe, a la luz de la historia, los efectos reales del decreto IV. Trataré de suplir esta grave omisión en lo que resta de este capítulo.

Aunque algunos delegados habían manifestado su serio recelo por el compromiso político y social del decreto IV, el texto final fue aprobado por gran mayoría en las sesiones del 1 y el 3 de marzo de 1975. El 7 de marzo la Congregación General 32 celebraba su última sesión cuando el padre Arrupe y sus cuatro Asistentes Generales acudieron a una última audiencia con el Papa, que duró varias horas. Pablo VI entregó al padre Arrupe una alocución de despedida para que se la leyera a los congregados, porque él había decidido no asistir a la clausura. Gesto suficientemente significativo. El Papa recordaba, en esa alocución, el golpe de fuerza que tuvo que dar para evitar la desviación en el asunto de los votos. Les exhorta a adaptar la Compañía a nuestro tiempo «pero sin transformarla ni deformarla». Les advierte que va a vigilarles de cerca: «también en el futuro estaremos atentos a vuestras cosas» y les insiste en la fidelidad a la Fórmula del Instituto que habían intentado conculcar.[576]

Al entrar el General con los Asistentes en la sala de sesiones de la Congregación todos miraban a un gran estuche de terciopelo que traían con el regalo del Papa a la Compañía de Jesús; el crucifijo que usó en el siglo XVII el cardenal jesuita San Roberto Belarmino, fidelísimo a la Santa Sede, defensor de la fe... e interrogador de Galileo, aunque tuvo la intuición de no condenarle; de tan ingrata misión se encargaron otros. Con tan intencionado símbolo terminó la Congregación General 32, pero su cronista, el padre Padberg, no dice una palabra sobre el terrible estrambote que añadió el Papa a la colección de sus decretos, imponiendo al General la obligación de publicar el estrambote unido al conjunto de los decretos. Para completar objetivamente la historia vamos a subsanar inmediatamente esa omisión. No sin recordar antes el estrambote particular que se le escapó al padre Arrupe en su homilía final a los delegados en la Curia: «Hemos llegado a la gran humillación de no haber entendido los deseos del Papa».

LA DESCALIFICACIÓN FINAL DE PABLO VI A LA CONGREGACIÓN 32

Dos meses más tarde, una vez examinados y estudiados por el Papa y sus asesores los decretos de la Congregación General 32 el cardenal secretario de Estado,

[575] Santander, Sal Terrae, 1985.
[576] CG32 p. s.[571] CG32 p. s.

Villot, drigía al padre Arrupe esta carta con su anejo, todo ello de inserción obligatoria al publicarse los decretos de la Congregación.

Secretaría de Estado

N. 281428

Vaticano 2 de mayo de 1975

Reverendísimo Padre:

He cumplido con el deber de someter a la consideración del Santo Padre los Decretos de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, que usted le hizo llegar conforme al deseo expresado por el mismo Sumo Pontífice en la carta que le envió el 15 de febrero próximo pasado.

El Santo Padre ha examinado con gran atención esos textos, con los que concluyó su actividad la Congregación General, que El ha seguido con profunda, afectuosa y responsable atención, y me confía el venerado encargo de devolvérselos, acompañados de las siguientes reflexiones:

Al examinar los decretos se advierte que las conocidas vicisitudes de la Congregación no le permitieron alcanzar el resultado global que Su Santidad esperaba de tan importante acontecimiento y para el cual en varias ocasiones y de diversas formas había dado paternas indicaciones, especialmente en el discurso programático del 3 de diciembre de 1974. Por lo demás ha dispuesto Su Santidad que le sean devueltos los Decretos para que puedan ser puestos en práctica según las necesidades de la Compañía. augurando que sus beneméritos miembros puedan servirse de ellos para proseguir en la genuina fidelidad al carisma ignaciano y a la «Formula Instituti».

Como, por otra parte, en los mencionados decretos, junto a afirmaciones que merecen toda consideración hay otras que producen cierta perplejidad y, en su formulación, pueden dar ocasión a interpretaciones menos rectas, el Sumo Pontífice desea que le sean transmitidas a usted y a sus colaboradores algunas recomendaciones particulares relativas a dichos decretos, que encontrará adjuntas a esa carta, los cuales querrá tener en cuenta con aquel espíritu de obediencia que siempre ha sido característico de la Compañía.

Finalmente, respecto al decreto de Pobreza presentado por usted con la filial carta del 14 de marzo pasado, Su Santidad no ha dejado de advertir el complejo trabajo realizado para actualizar la legislación de la Compañía en esta materia, en conformidad con las directrices contenidas en mi carta del 26 de febrero de 1973. Dado lo delicado del tema, y el carácter de las innovaciones introducidas, el decreto podrá ponerse en vigor «ad experimentum» de manera que la próxima Congregación General pueda reexaminar toda la cuestión basándose en la experiencia adquirida en los próximos años. En fin, por lo que se refiere a dispensar del voto de pobreza, pedida por usted en su mencionada carta, debo comunicarle que el Vicario de Cristo se la concede a Vuestra Paternidad en los casos singulares en que ello se haga necesario, con el voto deliberativo de su Consejo.

En general, para cualquier problema relativo a la interpretación del conjunto de los decretos, el punto permanente de referencia –según el vivo deseo del Papa– deberán ser los criterios y advertencias contenidos en el menciona-

do discurso del 3 de diciembre y en los demás documentos de la Santa Sede concernientes a la Congregación General.

El Sumo Pontífice confía en que, a la luz de las mencionadas recomendaciones, los decretos de la Congregación General 32 tendrán su justa interpretación y recta aplicación, y por ello será conveniente que esta carta, con sus anejos, sea publicada juntamente con los decretos mismos, de manera que la tengan presente cuantos han de leerlos y aplicarlos.

El Santo Padre acompaña con particular y ferviente oración al Señor la actividad de la Compañía de Jesús para que permanezca siempre fiel –como El lo dijo al final de su discurso del 7 de marzo pasado– a su fisonomía y a su misión en el seno de la Iglesia y pueda continuar prestando en el nombre de Jesús esos ministerios de apostolado y testificación evangélica que hoy se esperan de ella. Deseos que S.S. confirma con su especial bendición.

Aprovecho esta oportunidad...[577]

ANEJO

Exhortaciones particulares referentes a algunos Decretos

DECRETO «Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la Justicia y DECLARACIÓN «Jesuitas hoy».

Está fuera de duda que la promoción de la justicia enlaza con la evangelización; pero como el Sumo Pontífice dijo el día 26 de octubre de 1974, al clausurar el último Sínodo de Obispos, «en el orden de las cosas temporales no se debe exaltar más de lo justo la promoción del hombre y su progreso social, con daño del significado esencial que la Iglesia da a la evangelización o anuncio de todo el Evangelio». (AAS 66 , 1974, 637).

Esto le toca de modo especial a la Compañía de Jesús, que ha sido constituida para un fin principalmente espiritual y sobrenatural, ante el que debe ceder cualquier otro afán, y que debe ejercerse siempre de modo conveniente a un Instituto religioso, no secular, y sacerdotal. Ni se ha de olvidar que es propio del sacerdote inspirar a los laicos católicos, puesto que son ellos los que tienen el papel principal en la promoción de la justicia; no deben confundirse los papeles de cada uno.

Conviene también recordar, teniendo en cuenta las condiciones especiales de cada región, que esta actividad de promover la justicia ha de ejercerse en conformidad con las normas de la Jerarquía del lugar[578]**.**

(Evidentemente que esta exhortación –una orden en sentido vaticano– descalifica lo esencial del Decreto IV, para el cual la evangelización consiste solamente en el servicio de la fe identificado como promoción de la justicia. Esa promoción es trabajo para los seglares, no para los sacerdotes. Queda excluido por completo el compromiso social y político. Y para este tipo de actividad los jesuitas están sometidos a la jerarquía del lugar. Los jesuitas liberacionistas no cumplieron esta orden; y el padre Arrupe, con varios Superiores de

[577] CG32 p. 271s.
[578] CG32 p. 274.

Iberoamérica y otras partes, tampoco la tuvo en cuenta. Pero la orden estaba dada con toda claridad.)

DECRETO «Fidelidad al Magisterio y al Sumo Pontífice».

La congregación General ha confirmado muy oportunamente la fidelidad proverbial de la Compañía al Magisterio y al Sumo Pontífice. Se recomienda, sin embargo, que las palabras intercaladas «salvo una sana y deseable libertad» no lleven a impugnar las reglas «para sentir con la Iglesia» propias de la Compañía.

(Liberacionistas y clan de izquierdas consideraban que esas reglas dictadas por San Ignacio eran una antigualla. No hicieron el menor caso de esta segunda orden).

DECRETO «Formación de los Nuestros».

Es de alabar el empeño en la sólida formación filosófica y teológica. Se recomienda, sin embargo, que según las normas del Decreto del Concilio «Optatam totius» la formación filosófica se dé de modo que ofrezca una estructura doctrinal válida, conforme al patrimonio acumulado por la Iglesia, y en las disciplinas teológicas, después de una cuidadosa investigación de las fuentes, «a fin de ilustrar plenamente en cuanto sea posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a penetrarlos más íntimamente y a percibir mutuas conexiones, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás» (núm.10).

El principal inspirador y presentador del Decreto IV era un rahneriano cabal. Su teología era la Teología Política de J.B. Metz de la que brotó principalmente la teología de la liberación. Después de la Congregación General 32 se incrementó de hecho la anarquía teológica y se infiltró mucho más el marxismo en la enseñanza de la filosofía y la teología que se impartía en las Facultades, cada vez más vacías, de la Compañía de Jesús.).

DECRETO «La pobreza».

Se recomienda encarecidamente a los Superiores el cuidado de vigilar por la aplicación correcta de la distinción entre Institución apostólica y Comunidad religiosa, para que se eviten modos de proceder contrarios a la genuina pobreza ignaciana, y no se abandone ligeramente el ejercicio de ministerios que por tradición se prestan gratuitamente.

(La pobreza ignaciana, otra antigualla. Ver informe reservado de la sección siguiente).

DECRETO «Congregación provincial».

La extensión de la voz activa y pasiva a los miembros no formados amplía considerablemente las normas de elección previas a la congregación provincial. Puesto que se determina en el decreto que las normas que se contienen en él se revisen en la próxima Congregación General, se recomienda que todo este asunto se reconsidere a tiempo y con diligencia, a fin de que se pueda resolver de modo más equitativo y más conforme con el espíritu de la Compañía.

(Una orden «ad calendas graecas». La Compañía iba al desastre de la intervención personal de Juan Pablo II y no tenía tiempo para ocuparse de estas minucias).

En la sección siguiente vamos a examinar, documentos en mano, los efectos de la Congregación General 32 en el siguiente período, hasta la llegada del Papa polaco, menos amigo de condescendencias y contemplaciones que Pablo VI. Vamos a comprobar esos efectos en la vida interna y la actividad exterior de la Compañía de Jesús. Pero a raíz de la Congregación General una polémica entre jesuitas dejaba muy claro que el Encuentro de Roma había dividido todavía más a la Orden. El 13 de abril de 1975 el padre Oskar Simmel reprodujo un artículo, previamente publicado en la prensa alemana *¿Desobediencia?* en que niega la presunta desobediencia de la Congregación General 32 al Papa[579]. Pero con mucho más fundamento el jesuita Mario Fois, en otra publicación oficial de la Orden[580], rebate a su hermano de religión y se inclina a la opinión de que la Congregación «realizó un acto de fuerza y resistencia al Papa» es decir, de flagrante desobediencia en la cuestión de los grados, que motivó la firme intervención del Papa. Creo que la peor desobediencia cometida por el padre Arrupe y el clan de izquierdas fue llevar adelante, pese a la orden expresa del Papa sobre el Decreto IV, los movimientos de liberación cristiano-marxista en Iberoamérica y el tercer mundo, y permitir o más que permitir, la relajación interna de la Compañía, contra las precisas y duras indicaciones del Papa, hasta merecer la intervención de la Santa Sede para cortar el despeñamiento a que llevó una conducta tan increíble.

Pero el testimonio que más me impresiona sobre la auténtica entraña de la Congregación General 32 se debe a un testigo en el sentido etimológico y heroico del término; un mártir y un héroe de la Compañía de Jesús en estos tiempos de confusión y turbulencia. Hablo del padre Ladislao (Laszlo) Ladany, misionero jesuita en China, expulsado por los comunistas después de sufrir terribles penalidades, que luego editó en Hong Kong un boletín de observación sobre China comunista y varios estudios que le convirtieron en el primer experto mundial sobre asuntos chinos. Era también un jesuita ignaciano de cuerpo entero, con quien estuve en contacto a través de amigos comunes. Pues bien, este hombre de Dios que conocía perfectamente al marxismo-leninismo y al verdadero sentido de la liberación cristiana escribía el 11 de junio de 1976 una carta impresionante para comentar el Decreto IV de la Congregación General 32:

He empleado mis pocos minutos libres en estudiar el contexto marxista de «Nuestra misión, hoy» (Decreto IV) de la última Congregación General. La división entre explotados y explotadores se encuentra en el Manifiesto Comunista. Se trata realmente de una super-simplificación de la realidad. «Cambiar las estructuras» está también allí, aunque no literalmente. Me gustaría saber de dónde viene el término «estructuras».

Sería interesante enviar el Decreto al profesor Wolfe y preguntarle si no «huele» marxismo en él.

El profesor y testigo jesuita norteamericano que me envió copia de esta carta apostilla al margen:

Desde el principio el padre Ladany sospechaba correctamente que la 32 Congregación General fue una tremenda sesión de lavado de cerebro por parte de los marxistas de dentro y de fuera de la Compañía[581]**.** En labios de dos grandes testigos, me parece la última palabra.

[579] *Jesuitas. Anuario de la Compañía de Jesús 1975-1976.*
[580] «Notizie dei Gesuiti d'Italia» marzo 1976, p. 68.
[581] FRSJ 17.

SECCIÓN 7: LA DEGRADACIÓN INTERNA DE LA COMPAÑÍA Y LA REBELIÓN DE LOS JESUITAS EN CENTROAMÉRICA 1975-1982

EL DOCUMENTO DE LA DEGRADACIÓN

La crítica más profunda que puede hacerse a la Congregación General XXXII es el análisis de sus efectos en la realidad. El padre Calvez hizo como que lo intentaba en su citado libro sobre el Decreto IV pero su comprobación histórica de la época posterior a la Congregación general es muy insuficiente y, lo que es más extraño en tan inteligente jesuita, muy superficial. Vamos en esta sección a estudiar los efectos auténticos de la Congregación General 32 desde el punto de vista histórico y en dos vertientes; la degradación interna en España y la tremenda desviación de los jesuitas liberacionistas en Centroamérica. En uno y otro aspecto voy a recurrir a testimonios de jesuitas eminentes, a quienes conozco personalmente, y que con esos testimonios demuestran la fidelidad a su vocación original; demuestran, además, que cuando hablamos de «degradación» y de «desviación de la Compañía de Jesús» no nos referimos a todos los jesuitas sino al clan de izquierdas, los que se dejaron arrastrar por él y los liberacionistas convictos y confesos. Y a la cabeza de *todos*, por acción o por omisión, al padre Pedro Arrupe, que como demostró la intervención de Juan Pablo II en 1981, guiaba a la Orden hacia la catástrofe que al fin sobrevino.

El documento de la degradación se debe a un grupo de jesuitas ignacianos españoles que designaron a uno de ellos como portavoz que lo hiciera llegar al Papa. Ese Papa es ya Juan Pablo II, después del viaje a España en noviembre de 1982 y por tanto después de la intervención de 1981 en la Orden, pero el documento se refiere a los años que transcurren entre la Congregación General 32 hasta el envío del documento a la Santa Sede en 1982. El documento cubre, pues, los años que ahora nos interesa analizar[582].

PUNTOS QUE EXPONGO A LA CONSIDERACIÓN DEL SANTO PADRE

Nota previa.– **Los datos que aporto se refieren, si no se indica o por el contexto no se deduce lo contrario, a la Compañía de Jesús en España. Muchos jesuitas estamos molestos porque la Compañía, en vez de ser un instrumento para el bien y servicio de la Sede Apostólica, se ha convertido, durante estos últimos años, en una «oposición» a la mima Santa Sede. He aquí los puntos que me resultan particularmente conflictivos.**

I.– INSTITUTO

1.– La poca atención prestada a la carta de S.S. Pablo VI escrita con anterioridad a la Congregación última (32) y al discurso programático dirigido a la

[582] VCJ y FRSS D-18.

misma Congregación al comenzar ésta sus tareas. Sabemos que hubo muchos postulados pidiendo que la Congregación General tratase los puntos propuestos por el Santo Padre en su carta. Pero estos deseos de muchos jesuitas fueron desoídos. A lo que parece se trataba de llegar a resultados muy distintos.

2.– La cuestión de los grados.

a) Contra el deseo expresado por Pablo VI y contra la voluntad de muchos jesuitas se trató esta cuestión. Ya durante el período preparatorio de la Congregación la opinión fue manipulada y posiblemente también en la misma Congregación.

b) Ya que la Congregación General no pudo abolir «de iure» los grados, después de la Congregación se comenzó una abolición «de facto» de los mismos.

– Sin dificultad se concedió la profesión a cuantos les tocaba hacer los últimos votos (simples) incluso a personas que no tenían especial devoción a la Santa Sede.

– A personas que llevaban años incorporadas definitivamente a la Compañía se les ofreció hacer la profesión de cuatro votos. Estas profesiones fueron concedidas sin publicidad, lo cual indica que los Superiores no procedían con conciencia de obrar bien.

– Todavía actualmente se ha pedido en alguna Congregación provincial que también los Hermanos Coadjutores sean admitidos a la profesión de cuatro votos, porque así estarán tan unidos a la Santa Sede como los profesos (como si uniera a la Santa Sede lo que va contra su voluntad).

3.– Se ha debilitado la adhesión a la Sede Apostólica que tanto procuró San Ignacio:

a) Se nos repitió en la última Congregación General que no debíamos caer en la «papolatría». Mientras tanto los mismos que trataban de librarse de la idolatría estaban cayendo en «Arrupelatría». Efectivamente, el padre Arrupe era presentado por muchos jesuitas como una bandera contra la Iglesia. Este «ir contra» se justificaba:

– Presentando al padre Arrupe como santo, sin esperar el juicio definitivo y «post mortem» de la Iglesia.

– Presentándole como «profeta» y «carismático» sin atender que es el magisterio de la Iglesia el que juzga y pone en orden los diversos carismas.

b) Esta reticencia de la Compañía hacia la Santa Sede se ha palpado últimamente en dos hechos:

-La visita del Santo Padre a España. A nivel oficial la Compañía no movilizó sus fuerzas. Los Provinciales, tan sensibles a otros problemas políticos y sociales (la violencia, el paro...) y tan prontos a mentalizar a los jesuitas sobre la justicia, pasaron en silencio la visita sin dirigir ni unas líneas de exhortación a sus súbditos.

–La promulgación del Año Santo. A nivel oficial tampoco se ha escuchado ningún eco de los deseos del Santo Padre sobre el Año Santo.

4.– La promoción de la justicia

Los decretos de la última Congregación General en algunos puntos «producen perplejidad y en su formulación pueden dar lugar a interpretaciones menos rectas» escribía al padre Arrupe el cardenal Villot, Secretario de Estado. Para evitar esta perplejidad y estas interpretaciones menos rectas, la

misma Secretaría de Estado envió un Anejo indicando cómo habría que interpretar algunos puntos especialmente conflictivos. Pues bien:

a) Es cierto que no se ha abolido la letra de las Fórmulas del Instituto aprobadas por Paulo III y Julio III en lo referente al fin de la Compañía, pero en la práctica se ha insistido tanto en la «promoción de la justicia» y se han silenciado tanto las recomendaciones de Pablo VI transmitidas por el cardenal Villot, que produce la impresión de una Compañía nueva con fines diversos a la anterior.

b) En boletines internos de «Noticias» de algunas Provincias se presentó la Congregación General 32 como «solemnemente aprobada por Pablo VI». Afirmación evidentemente inexacta pues constan las reticencias de dicho Pontífice.

c) Un equipo «inamovible» de directores de Ejercicios, año tras año, han mentalizado a nuestras comunidades en esa línea de promoción de la justicia, aprovechándose de los Ejercicios anuales. Han sido siempre los mismos mentores, de tal modo que ningún director cuya adhesión a la nueva línea no hubiera sido aprobada, ha sido admitido a dirigir Ejercicios a jesuitas, por más que pudiera hacerlo con fruto espiritual.

5.– La formación de dos Compañías distintas ha fraguado y se ha consumado durante estos años. Tal división supone:

a) Separación de los estudiantes jesuitas jóvenes de los jesuitas formados. Se ha intentado claramente evitar el contacto de jóvenes con mayores para que aquellos pudieran recibir únicamente la influencia de determinada mentalidad. El resultado han sido unos jesuitas que piensan de distinto modo, hablan distinto lenguaje y viven de modo distinto.

b) Esta separación ha llegado también a ser local, no sólo por habitar en distintas casas sino también porque dentro de una misma casa se ha procurado que los jóvenes formen comunidad aparte, totalmente aislada de la comunidad de jesuitas formados, de manera que no puedan ni siquiera verlos ni tratarlos.

c) Los superiores han dado distinto trato a unos y a otros según fueran de una u otra Compañía. Mientras con unos hablan de «diálogo» con otros hablan de «obediencia». A unos les «respetan» y a otros «se imponen». A algunos se les ha tolerado por tiempo y tiempo en la Compañía aunque dijeran o enseñaran disparates o fueran desobedientes y a otros que eran respetuosos, trabajadores y fervorosos, se les ha propuesto (incluso por el propio P. Arrupe) que salgan de la Compañía.

6.– La fórmula de las Congregaciones Provinciales.

En la última Congregación General se aprobó una fórmula que no satisface a muchos.

a) Parece ir contra lo que San Ignacio pretendió evitar sobre elecciones y bandos.

b) Se intenta suplantar a la Compañía Profesa por un parlamento de clases diversas.

c) El mismo cardenal Villot pide que se revise esa fórmula.

d) Tiene apariencia de democracia pero no lo es, porque no hay programa, ni control, ni debate cara al público. En definitiva, se presta a que, con apariencia de democracia, se obtengan los resultados que pretenda el equipo dirigente.

e) Los resultados obtenidos en las últimas Congregaciones provinciales confirman todo lo dicho:

– Han sido elegidas para asistir a la Congregación General (33) algunas personas que están en abierta contradicción con la Santa Sede o por lo que enseñan o por sus implicaciones sociopolíticas. Basten como ejemplos: el P. Jerez, depuesto de su cargo de Provincial (de Centroamérica) por el P.Dezza (delegado del Papa en la Compañía tras la intervención de 1981); y el P. Ellacuría, significado por sus implicaciones sociopolíticas en Centroamérica; P. González Faus, desacreditado públicamente por el cardenal Ratzinger. Esto supone que hay muchos jesuitas que les apoyan.

– En cambio han quedado fuera de la Congregación General personas competentes y sensatas (ningún profesor de la Universidad Gregoriana ha sido elegido). Y es porque de antemano muchos jesuitas auténticos quedaron excluidos de las Congregaciones provinciales.

– Se ha pretendido en las Congregaciones provinciales de España y en algunas de América (aunque el resultado no ha sido unánime) que se votara un «homenaje al P. Arrupe». Tal homenaje no era en el fondo sino un modo de confirmar su línea y reprobar la intervención de Su Santidad.

– En cambio algunos postulados presentados que apoyaban la adhesión al Sumo Pontífice o el reconocimiento de nuestras equivocaciones o la renovación de la vida espiritual han sido rechazados.

Lo que más llama la atención de todo esto es que el P. delegado (Dezza) que conocía todos los antecedentes y que estaba en contra de este sistema, haya convocado las Congregaciones provinciales con una fórmula que necesariamente debía producir estos resultados.

7.– Los pasos principales en este «proceso de transformación» de la Compañía pueden haber sido éstos:

a) El *Survey* ordenado por el P. Arrupe nada más ser nombrado General. Consumió mucho dinero, tiempo y energías. Pero sobre todo creó confusión y divisiones. Y luego ¿para qué sirvió?. Quizás únicamente para mentalizar un cambio.

b) La Congregación General 32 que fue precedida por una campaña de mentalización y luego fue realizada por caminos no queridos expresamente por Pablo VI.

c) La próxima Congregación General (33) que ya estaba preparada en tiempos del P. Arrupe y en la que según parece, se intenta confirmar para siempre la línea de la Congregación anterior y que providencialmente fue cortada por S.S. Juan Pablo II.

II. GOBIERNO

IIA. PERMISIVIDAD

1.– En la enseñanza:

a) Se han permitido escritos y enseñanzas contra el Magisterio de la Iglesia e incluso contra sus doctrinas y dogmas. Y los superiores no han llamado la atención a los que las defendían o no les han obligado a retractarse.

b) Se ha permitido la recogida de firmas que ha salido a la prensa nacional contra algunas medidas tomadas por la Santa Sede como la destitución de Hans Küng. Tampoco han intervenido los Superiores para defender a la Santa Sede.

c) A profesores competentes (algunos de la Comisión Pontificia Internacional de Teología) se les ha arrinconado sistemáticamente y se les han quitado las clases, mientras que a otros «suspecti» (sospechosos) se les ha promovido y mantenido aunque hayan enseñado cosas contrarias al magisterio de la Iglesia o incluso aunque no tuvieran fe.

2.– En la vida y disciplina religiosa:

Sabemos (y algunos Provinciales lo han reconocido en su informe ante las Congregaciones Provinciales) que algunos jesuitas no celebran Misa, o no rezan el breviario, o no hacen oración personal, o no hacen Ejercicios Espirituales cada año, o asisten a espectáculos no recomendables o leen publicaciones peligrosas. Sin embargo los superiores no hacen nada que se vea para corregir este estado de relajación.

3.– La cuenta de conciencia.

A pesar de ser esencial en la Compañía, en la práctica está casi suprimida.

-unas veces porque los propios superiores evitan tomarla.

-otras veces porque, al suprimirse el régimen paternal, los súbditos no se fían de los superiores y no están dispuestos a darla.

IIB. CORTE CON UNA TRADICIÓN

1.– Una tradición espiritual.

a) La Compañía dispone de autores de doctrina espiritual sólida y recomendada. En ellos se han formado muchos jesuitas beneméritos. La formación de jóvenes actuales ha roto con esos autores y se alimenta de otros como Hans Küng o González Faus.

b) Aspectos esenciales de esta espiritualidad, como el culto al Corazón de Cristo, recomendado por Congregaciones y Padres Generales, se han orillado en la formación de nuestros jóvenes y en las líneas de nuestra acción apostólica.

2.– La tradición de nuestros Santos y hombres ilustres.

Da la impresión de que son unos desconocidos y que no se proponen como modelo para ser jesuitas hoy a esas encarnaciones de nuestro Instituto.

3.– Una tradición de estudio.

Era norma nuestra la formación sólida en los estudios, sobre todo en filosofía y teología. Hoy no parece que pueda decirse lo mismo.

4.– Una tradición de apostolado.

a) Los Ejercicios deberían ser lo fuerte de la Compañía. Pero es tremenda la escasez de quienes quieran o puedan dedicarse a este ministerio. Los más jóvenes dedicados a él andan alrededor de los cincuenta años y generalmente los superan. Detrás de ellos no se ve quiénes se dediquen a esta tarea.

b) Las congregaciones marianas y el Apostolado de la Oración han sido siempre las dos armas de formación cristiana que la Compañía ha empleado para la formación de los seglares. Pero se les ha debilitado, intentando cambiar su esencia o líneas de espiritualidad.

c) En vez de mantener unos objetivos constantes en las tareas apostólicas, *éstas se han variado constantemente incluso a nivel universal, a veces cada* año (refugiados, minusválidos...)

IIC. GOBIERNO CON PUBLICIDAD

Es una modalidad del gobierno actual de la Compañía. Se gobierna haciendo campañas de prensa de lo que se hace o se va a hacer. Para esto existe una Oficina de prensa en la Curia Generalicia y otra oficina de prensa en la curia del Provincial de España.

Lo que a mi juicio se logra con estas oficinas es:

a) Sacar al gran público los asuntos puramente familiares cuya publicidad es innecesaria y no contribuye a arreglar nada.

b) Manipular a la misma Compañía porque así se crea una opinión pública conforme a lo que los superiores quieren. De este modo se manipularon:

-La intervención pontificia en el nombramiento del P. Dezza. Junto a algunas informaciones moderadas, se presentó al Padre Arrupe como víctima, al Papa como autoritario, a la Compañía como secularmente enfrentada con el Romano Pontífice, al P. Delegado como «involucionista».

-La reunión de provinciales con el P. Delegado en Roma. Cada día se recibían en la oficina de prensa de España diversos telex de Roma que indicaban que con la intervención pontificia no había sucedido nada y que todo quedaba igual.

-La próxima Congregación General (33) porque ya se ha publicado en la prensa nacional que seguirá las directrices trazadas por el P. Arrupe y las líneas del decreto «de promoción de la justicia». (Desgraciadamente estas afirmaciones de propaganda resultaron ciertas, N. del A.).

IID. MENTALIZACIÓN DE SUPERIORES

Hay algo que los súbditos no nos explicamos aún; personas cuyo modo de pensar conocíamos antes de ser nombrados superiores cambian en su modo de pensar. Estas personas son llamadas a Roma, donde hacen un cursillo y de él regresan con una mentalidad totalmente diversa y adoptando conductas ambiguas y tolerantes. ¿Qué les dicen en Roma?. ¿Qué métodos usan para mentalizarles?. No estaría mal conocerlo e investigarlo[583].

Aquí termina, un poco abruptamente, el informe de 1975-1982. Me da la impresión de que el documento es más extenso pero no he conseguido más que el texto transcrito. Aun así la revelación, hecha por persona que conoce a fondo la Orden, es interesantísima. Por confrontación con otros datos y testimonios todo lo que refiere el informe es cierto, y estaba de acuerdo con la opinión de tres Papas, Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II. La denuncia sobre los métodos de mentalización y manipulación utilizados para dominar y condicionar a los jesuitas que no se rinden al clan de izquierdas es sobrecogedora; parece, como dijo Pablo VI en 1968 a los obispos españoles, obra de una mano «preternatural». No sé, pero en 1972, cuando se celebraba la conferencia del Escorial y se preparaba ya en sentido liberacionista la congregación General 32, Pablo VI , en la alocución *Resistite fortes in fide* el Papa vuelve a emplear misteriosamente esa misma palabra: **Creemos que algo preternatural**

[583] FRSJ D 18.

vino al mundo para perturbar, para sofocar los frutos del Concilio. Y según la versión oficial del discurso, **el Santo Padre afirma tener la sensación de que por alguna grieta ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios**[584].

El humo del infierno, la influencia preternatural, ya por segunda vez. Yo creo saber a qué se refería principalmente Pablo VI, el Papa progresista, el intelectual maritainiano, cuando se le escapaban en público estas confesiones íntimas. Al pie de la Cátedra de Pedro, desde mi pequeño observatorio de análisis histórico, yo tampoco encuentro otra explicación profunda. Y creo saber muy bien en lo que el Papa pensaba cuando hablaba así.

LA REBELIÓN DE LOS JESUITAS EN CENTROAMÉRICA: EL SALVADOR

El estudio de la teología de la liberación en amplitud y profundidad será el tema central, Dios mediante, de mi próximo libro, *La Hoz y la Cruz*. Desde que en 1985-1987 publiqué mis primeros trabajos sobre la teología de la liberación he vuelto varias veces por América y he reunido allí y en otras partes (sobre todo en Roma) una nueva e inmensa documentación que me permitirá, en ese próximo libro, ofrecer una visión del problema mucho más fundada y documentada. Sin embargo en este libro y en este capítulo, donde trato de esbozar la crisis de la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XX, debo seleccionar algunos testimonios sobre la rebelión de los jesuitas en Centroamérica, en el contexto de los resultados de la Congregación General 32 y para explicar la intervención de Juan Pablo II al frenar el despeñamiento interior y exterior de la Compañía en 1981.

En varias naciones de Iberoamérica los jesuitas no pudieron contribuir al desarrollo de la teología de la liberación como lo hicieron en otras partes. Y por diversos motivos. En Chile lo intentaron con todas sus fuerzas; ya vimos cómo prepararon la subversión liberacionista desde 1968, cómo crearon los cuadros de Cristianos por el Socialismo en 1972 y con qué entusiasmo colaboraron con el régimen marxista de Salvador Allende, respaldado por Fidel Castro que ya en 1970 había proclamado su gran alianza de cristianos y marxistas para el triunfo de la Revolución. Pero ese brote liberacionista de los jesuitas chilenos quedó descabezado y sofocado por el general Pinochet cuando asaltó el Palacio de la Moneda en 1973 y provocó el suicidio de Allende. Los obispos chilenos se habían mostrado muy débiles ante el empuje liberacionista; Juan Pablo II consiguió luego, por medio de la Nunciatura, una renovación positiva del Episcopado chileno y el asalto liberacionista quedó frustrado. En otras naciones de Iberoamérica, marcadas también por Fidel Castro como ejecutor de la estrategia soviética, la clarividencia y la energía de los Obispos, combinada a veces con la decisión de los gobernantes y la eficaz actuación de los jesuitas ignacianos ahogó también los brotes liberacionistas. Es el caso de Argentina, pese a que allí trabajaba el historiador y propagandista de la liberación Enrique Dussel y toda una línea

[584] *Insegnamenti di Paolo VI*, Roma, Tip. Políglota Vaticana, vol., p. 707s.

de liberacionismo protestante. En Brasil cobró el liberacionismo un auge tremendo; pero aunque intervinieron algunos jesuitas en ese asalto marxista a la Iglesia no actuaron como protagonistas. Los líderes del liberacionismo brasileño fueron el sector (importante) de obispos rojos que por fortuna ya están en declive (cardenal Arns, monseñores Cámara y Casaldáliga) y el inefable franciscano Leonardo Boff, que sigue dando bastante guerra incluso desde que se ha situado fuera de la Iglesia católica. La teología de la liberación fue detenida en Colombia por la acertada estrategia del cardenal Alfonso López Trujillo, los obispos y muchos sacerdotes; y en Venezuela por la oposición de los obispos y la enérgica repulsa del Presidente Rafael Caldera durante su primer mandato, apoyado por la gran mayoría de los empresarios de la nación. En Perú, la patria del padre Gustavo Gutiérrez, los jesuitas reaccionaron de pleno acuerdo con el Papa, que escogió a varios de ellos como Obispos en diócesis especialmente peligrosas, e incluso les ha entregado la sede primada de Lima. Los obispos jesuitas peruanos, con alguna excepción más divertida que dañina, no sólo se han opuesto a la teología de la liberación y demás movimientos marxistas sino que a veces la han descalificado con publicaciones de gran efecto.

Sin embargo el objetivo máximo de la estrategia soviética desde los años sesenta al final de los ochenta era México, como plataforma de ataque directo al «bajo vientre» de los Estados Unidos, la franja Sur de la Unión donde vive una creciente población católica de origen iberoamericano y sobre todo mexicano. Fijaremos esa estrategia, y la colaboración objetiva de los jesuitas liberacionistas a ella, en uno de lo capítulos que restan de este libro. Pero esa línea estratégica que se hizo sentir muy pronto en México, y que ha rebrotado peligrosamente en México después de la caída del Muro, trató a su vez de introducirse y afianzarse en México a través de varias cabezas de puente que se quisieron instalar desde Cuba en el istmo centroamericano. Y aquí es donde más se hizo notar, a raíz del Concilio, la presencia subversiva y liberacionista de los jesuitas. Por orden cronológico –que es también el orden histórico– apuntaremos ahora los rasgos esenciales de esa acción subversiva en El Salvador, en Guatemala y en Nicaragua. Insisto; dejo para el segundo libro el análisis completo y exhaustivo; ahora sólo apunto los testimonios esenciales para demostrar las tesis de este capítulo sobre la crisis de la Compañía de Jesús.

A fines de 1988 nada menos que monseñor Freddy Delgado, que era secretario de la Conferencia episcopal salvadoreña en los años a que se refiere en su testimonio, publicó un alegato definitivo sin el que no se puede comprender nada sobre la estrategia del liberacionismo y la implicación de los jesuitas en Centroamérica: *La Iglesia Popular nació en El Salvador*. Me lo envió poco antes de su inesperada muerte, con una cariñosa dedicatoria en que aludía a nuestra lucha común y a veces muy dura, contra el liberacionismo desde muchos años antes. Conocí a monseñor Freddy Delgado durante una reunión internacional de líderes religiosos y políticos de América en Sao Paulo, donde se examinó la estrategia del marxismo en todo el Continente; con asistencia de media docena de obispos de Brasil, dos Chamorros de Nicaragua, el embajador norteamericano Sánchez, de origen hispano, varios obispos y pastores protestantes de clara línea antimarxista, varios expresidentes de Repúblicas iberoamericanas.... Monseñor Delgado era un prelado joven y preparadísimo, muy documentado y equilibrado, hermano de un sacerdote liberacionista muy vinculado al equipo jesuítico del arzobispo Romero (se llama

Jesús Delgado) y su estudio histórico de 1988, que es un testimonio directo, provocó una gran polémica en El Salvador, porque la nación estaba ya en vísperas de la desesperada ofensiva rojo-liberacionista que estalló al año siguiente.

La principal estrategia del partido comunista (y de la Internacional Socialista, N. del A.) **para hacer de El Salvador una república socialista de obreros y campesinos ha sido la instrumentación de la Iglesia Católica en la revolución, según el esquema aprobado por el primer Congreso del Partido Comunista de Cuba**[585].Tras el fracaso de Fidel Castro y Salvador Allende en Chile –sigue diciendo monseñor Delgado– la estrategia cristiano marxista tomó fuerza en El Salvador, donde ya desde 1968 los jesuitas de izquierda organizaron un grupo de sacerdotes activistas. En ese año empieza la dedicación política del padre Ignacio Ellacuría en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) en San Salvador. Por tanto Ellacuría es un precursor y además un promotor del liberacionismo antes de que Gustavo Gutiérrez inventase la teología de la liberación en 1971; antes del Encuentro del Escorial en 1972. Ellacuría y su equipo de jesuitas cristiano-marxistas habían entrado en contacto, como ya sabemos, con el equipo cristiano marxista de Nueva Orleans, creado por el jesuita padre Twomey que difundía sus ideas mediante su publicación *Blueprint*. Ellacuría, a quien conocí en 1950, «había logrado –según reveló su compañero y correligionario Jon Sobrino en Televisión Española poco después del asesinato de su amigo– una síntesis perfecta de marxismo y cristianismo». Importantísimo testimonio que echa por tierra muchos distingos de los jesuitas rojos, empeñados en disimular el carácter marxista de su «compromiso sociopolítico» como decía, hablando precisamente del padre Ellacuría, el informe reservado enviado al Papa en 1982.

Más que precursor, pues, Ignacio Ellacuría es un adelantado de la liberación centroamericana. Pertenecía a la generación de Alfonso Alvarez Bolado y, como él, había estudiado teología con el padre Rahner en Innsbruck, donde ya se le consideraba un rebelde. El padre Arrupe veía por sus ojos. Formó en El Salvador un equipo de vascos antifranquistas que alcanzaron una decisiva influencia política en el país. En 1970 –sigo a monseñor Delgado– aparece en San Salvador la «Nacional de Sacerdotes» un grupo de 17 clérigos dedicados al «análisis de la realidad nacional» que equivalía, con menos tapujos a la «alianza estratégica de cristianos y marxistas» preconizada por Fidel Castro. El arzobispo de San Salvador Luis Chávez y González encargó a su obispo auxiliar Arturo Rivera Damas (luego sucesor de monseñor Romero y recientemente fallecido) la vigilancia del grupo subversivo que acabó marginando a los dos prelados. Por ello el arzobispo decretó la expulsión del líder del grupo, el sacerdote francés Bernardo Boulang, una vez acabado su contrato. Los jesuitas protestaron por este «atentado contra la pastoral popular y liberadora» es decir, marxista-leninista, que había incorporado las técnicas educativas del marxista cristiano brasileño Paulo Freire, las mismas que se inocularon durante una etapa del Colegio del Pilar en el corazón de Madrid. El portavoz de la protesta contra la decisión del arzobispo fue el padre Ellacuría, que precisamente se disponía a suceder a Boulang como estratega de la subversión en El Salvador. Pero el arzobispo confirmó la expulsión.

[585] Reproduje el informe de mons. Freddy Delgado en mi libro *Misterios de la Historia*, Barcelona, Planeta, 1990.

Abandonaron los jesuitas sus residencias clásicas y concentraron su actividad en la universidad José Simeón Cañas, donde se dividieron en tres unidades ideológicamente opuestas; UCA-1, 2 y 3, como un remedo de las «Compañías A y B» que denunciaron los ignacianos españoles y el padre Bartolomeo Sorge. Un superior, el padre Moreno, jefe de relaciones públicas del arzobispado, se encargó de la formación de los jóvenes de la Orden cuando se aceptó su exigencia de traer todos los libros sobre marxismo «que necesitaba para hacer su tesis doctoral». La Nunciatura le coló por valija diplomática cuatrocientos libros sobre marxismo; de la tesis nunca más se supo. Esa apostólica importación de literatura roja provocó las protestas de otro jesuita, el padre Rutilio Grande, que volvió a protestar cuando los jesuitas de izquierda instrumentaron en sentido marxista a una cooperativa agraria. Pidió entonces el padre Rutilio su traslado a la parroquia de Aguilares en 1973, donde sus hermanos adversarios le sometieron al estrecho «marcaje» de varios activistas del marxismo.

El equipo jesuita-marxista de ideólogos exaltó –sigue monseñor Delgado– la «interconexión de la conversión política al marxismo y la conversión religiosa, hasta identificarlas», mientras desde la UCA llegaban a todos los centros de activismo marxista-clerical de la nación orientaciones cada vez más radicales, a partir de un «centro de reflexión teológica», es decir de irradiación marxista. Dice monseñor Delgado: **Esta estructura se concretó con la llegada como rector de la UCA del padre Ellacuría y el equipo de jesuitas en una acción social y reflexión teológica pro-marxista leninista. Las pruebas son abrumadoras, En 1977 las Ligas populares 28 de febrero, integradas en el Frente Nacional de Liberación Farabundo Martí se organizaron en la UCA. También en la UCA se tramó la formación de un gobierno socialista radical con ocasión del golpe de 1979. Un jesuita que luego abandonó, Luis de Sebastián, afirmó que ese golpe de Estado fue fraguado en la UCA y en el arzobispado. La UCA jugó un papel importante en la formación de los cuadros de los diferentes grupos marxistas leninistas que hoy conforman el FMLN. Y Juan Ignacio Otero, líder de la guerrilla, reveló que se compraban armas en el extranjero utilizando cuentas bancarias de jesuitas radicalizados.** A tales extremos había caído por entonces en un sector de la Compañía de Jesús el voto de pobreza impuesto por San Ignacio.

En febrero de 1977 fue nombrado arzobispo de San Salvador monseñor Oscar Arnulfo Romero González, a quien el grupo de jesuitas guiados por el padre Ellacuría, según cuenta el jesuita Erdozain, practicó por entonces un psicoanálisis profundo que descubrió la inseguridad del prelado. (Los jesuitas, desde el comienzo de la era Arrupe, se han hecho maestros consumados en estas técnicas que disimulaban con nombres menos agresivos). A las pocas semanas, el 12 de marzo, cae asesinado el padre Rutilio Grande, en su parroquia de Aguilares y los liberacionistas consiguieron convertirle en mito de su causa, pese a las fundadas sospechas de que había sido eliminado por la extrema izquierda ante la posición crítica que el asesinado había asumido, como ya vimos, contra ellos. Dirigidos por Ignacio Ellacuría los jesuitas liberacionistas invadieron el arzobispado, condicionaron al débil arzobispo y favorecieron una nueva invasión: la de las monjas de la Iglesia Popular, que coparon las oficinas de la curia poco después.

La Iglesia Popular, que surgiría en casi toda Iberoamérica de las comunidades marxistas de base, nació en El Salvador, como dice moseñor Delgado, con una direc-

ta y fuerte impronta clerical. La Iglesia Popular salvadoreña acorraló e instrumentó al pobre monseñor Romero, a quien los Papas Pablo VI y Juan Pablo II llamaron a Roma para quitarle la venda de los ojos. Al regresar de su segunda visita *ad limina* monseñor Romero denunció por primera vez los desmanes de los grupos de acción marxista. Esto no lo inventa un historiador antimarxista para contrarrestar la abrumadora propaganda con que los liberacionistas, con el equipo Ellacuría a la cabeza, han rodeado la figura patética del vacilante monseñor Romero –que procedía de la derecha tradicional– hasta convetirle en un mártir de la Iglesia Popular. Esto lo afirma quien estaba allí, el secretario de la Conferencia episcopal, monseñor Freddy Delgado. Al día siguiente de aquella denuncia los curas y monjas de la Iglesia Popular abandonaron sus despachos en la curia arzobispal como protesta. En febrero de 1980 monseñor Romero sabía que iba a morir. Escribió una carta con este presentimiento al secretario de la Conferencia Episcopal de Centroamérica. Luego cayó en nuevas contradicciones e indecisiones. Ignacio Ellacuría se jactó después de que él mismo se encargaba de escribir las homilías del pobre arzobispo. El 24 de marzo de ese año, mientras celebraba Misa, fue abatido por un tirador asesino y certero que le partió el corazón con una bala de fusil envenenada. Los jesuitas de la UCA se lanzaron frenéticamente, con eco de todos conocido, a la fabricación del mito del obispo mártir. La izquierda clerical vetó la presencia de varios obispos en los funerales que ofició, entre otros, el ministro sandinista de Nicaragua y antiguo amigo del dictador Somoza, padre Miguel d'Escoto, de la congregación de Maryknoll. No hace mucho los liberacionistas han patrocinado la exhibición mundial de una película menos que mediocre, y más que falseada, sobre el arzobispo asesinado, titulada con su nombre, que ha resultado un completo fracaso. En la Gran Vía de Madrid apenas duró una semana y luego no pasó a los cines de reestreno.

Mientras tanto Ignacio Ellacuría había efectuado importantes incursiones por la retaguardia europea del liberacionismo, alimentado en España por una imponente red de centros y editoriales jesuitas, claretianas, paulinas y clericales, que han producido desde los años sesenta una verdadera inundación de libros cristiano-marxistas ante la pasividad de los obispos y superiores religiosos; o con su activa cooperación en este último caso. En 1978 Ellacuría participó en el III Encuentro nacional de comunidades cristianas populares. No actuaba solamente como estratega del liberacionismo en Centroamérica sino como uno de los líderes mundiales del movimiento cristiano marxista. Caminaba hacia la muerte, que le preparaban sus enemigos políticos deseosos de eliminarle como activista político, no por su condición de religioso.

UN JESUITA GUERRILLERO DE GUATEMALA CONFIESA ANTE EL SENADO DE LOS ESTADOS UNIDOS

Un escritor de imaginación envidiable, que se confiesa jesuita, Roberto Martialay, publicó en 1983 un curioso libro, *Comunidad en sangre*[586], con las bio-

[586] Bilbao, ed. Mensajero (antes del Corazón de Jesús).

grafías de diecisiete jesuitas que encontraron muerte violenta en el Tercer Mundo entre 1973 y 1983. En vista de que considera modestamente sus relatos como una continuación de los Hechos de los Apóstoles deduzco que identifica como mártires a los diecisiete jesuitas cuya muerte trágica se describe. Algún martirio se me antoja modernizado en exceso, como el de un jesuita dedicado a actividades cinematográficas que fue asesinado a la salida de un cine. Pero no voy a discutirlo. Me interesa más otro mártir, el padre guatemalteco Luis Eduardo Pellecer, que fue secuestrado por hombres armados a la salida de la iglesia de la Merced el 9 de junio de 1981, dado por «desaparecido en acción» e incluso por muerto –se celebraron misas liberacionistas por su alma– aunque reapareció misteriosamente ante la TV de Guatemala en septiembre del mismo año, y afirmó que había fingido un secuestro para evadirse del «Ejército guerrillero de los pobres» en que militaba y acusó a varios jesuitas de actividades guerrilleras en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. La protesta del Provincial de Centroamérica, el marxista César Jerez, fue estentórea. Pellecer se presentó después en la televisión salvadoreña y desapareció de nuevo. Los jesuitas liberacionistas de Guatemala decretaron que la personalidad del preso había sido manipulada y el padre Martialay le incluyó, pese a todo, en su extraño martirologio.

No hace falta, sin embargo, ser un genio en psicología para saber que no hay lavado de cerebro que dure dos años. Pues bien, el 19 de octubre de 1983, cuando acababa de salir, ya es mala suerte, el libro de Martialay, la subcomisión de Seguridad y terrorismo del Senado de los Estados Unidos, una institución que se asegura cuidadosamente del estado mental de sus testigos, recibió en testimonio del padre Pellecer y lo publicó como verídico en sus actas[587]. Era un conjunto de sesiones sobre marxismo y cristianismo en América Latina. Había depuesto antes un especialista, el padre Enrique Rueda, quien propuso un documentado análisis sobre la teología de la liberación. Luego ofreció su testimonio un desertor del servicio sandinista de Seguridad, el señor Bolaños Hunter, que explicó el papel de la Iglesia Popular en Nicaragua como cabeza de puente para toda Iberoamérica. Siguió luego Geraldine Macías, ex-monja de Maryknoll, y su marido Edgard, exministro de Trabajo en el régimen sandinista. Entonces le llegó el turno al padre Pellecer, que se presentó como «guatemalteco, exjesuita, sacerdote, ex-militante de una organización comunista subversiva en Guatemala». El testimonio es revelador.

Mientras yo trabajaba como un sacerdote jesuita bajo las órdenes de mis superiores, utilizábamos la ideología marxista-leninista y trabajábamos con los pobres tras optar por el camino de la revolución violenta. Esto no es una situación casual sino una decisión de conciencia, y proceso consciente de decisiones, para embarcarse en ese tipo de actividad.

En especial me gustaría describir el trabajo práctico, el trabajo subversivo, los métodos operativos. Un aspecto práctico de mi trabajo consistía particularmente en organizar a los pobres en los barrios, especialmente los barrios urbanos, en organizaciones político-militares.

Esta gente eran trabajadores o parados. El mandato, o mis instrucciones, eran tratarles como trabajadores, todos como trabajadores, y asistirles

[587] Wednesday October 19, 1983. U.S. Senate. Subcommitee of Securisty and Terrorism. Washington D:C: p. 165 s.

en el proceso de politización en la zona en que vivían. Desde ese tipo inicial de organización de barrio. algunos e incluso muchos de esos trabajadores que habían sido politizados se convertían en miembros de un grupo o movimiento revolucionario.

También estuve comprometido en el trabajo de propaganda, a los niveles nacional e internacional. El tipo de información que yo debía difundir en el campo internacional era sobre presuntos asesinatos o matanzas por el Gobierno, sin que fuese necesaria la verdad real.

El trabajo que yo hacia en el campo de la propaganda consistía básicamente en dos puntos importantes. El primer punto era que el sistema capitalista no funciona, no sirve a nadie, mata a la gente. El segundo tema consiste en que no hay más que una alternativa al sistema capitalista que es el sistema socialista.

Después de este sistema de los dos puntos, es muy importante subrayar el impacto de la terminología religiosa en presentar estos dos temas. Se decía que la figura religiosa servía o para mantener un sistema o para criticarle, cambiarle o destruirle.

De acuerdo con esto, la teología de la liberación se usa para deslegitimar al sistema capitalista y para legitimar al sistema socialista. El impacto de esta teología de la liberación es tan fuerte, tan poderoso, que es capaz de movilizar al pueblo por el mensaje y de cambiar sus mentes en favor del comunismo, no utilizando, no necesariamente usando las palabras o expresiones del comunismo sino usando la Escritura bíblica para manipular la mentalidad hacia un sistema socialista, y un ejemplo lo tenemos en esta Iglesia revolucionaria de Nicaragua.

Esta es la más importante razón para mi separación del grupo subversivo al que pertenecía. Porque descubrí que mi trabajo en el campo de las ideas, esas ideas eran más peligrosas que las armas. También descubrí que el sistema socialista sólo puede desembocar en una cosa, generalizar para todo el mundo la pobreza, o extender la pobreza a todo el mundo.

Al observar la reacción de los jesuitas liberacionistas y de la Compañía de Jesús oficial ante el caso Pellecer descubrí la capacidad y la potencia de propaganda que había conseguido la Orden ex-ignaciana. Uno de los objetivos de esa propaganda en los años ochenta ha consistido en destruir el testimonio de Pellecer. Pero el testigo insistía el 26 de julio de 1985 en el influyente *Diario Las Américas* (p.8). El padre Orlando Sacasa, S.J. rector del Liceo Javier en Guatemala, testificó ya el 8 de diciembre de 1982 la veracidad y autenticidad del primer testimonio Pellecer en 1981[588]. Se publicó un interesante testimonio adicional de Pellecer en *La Prensa Gráfica*, el 23 de octubre de 1981. He hablado con varios jesuitas ignacianos de Nicaragua y Estados Unidos que aceptan, como aceptó el Senado de Estados Unidos, el testimonio del ex-activista guatemalteco. En estos excesos desembocaba el famoso Decreto IV de la Congregación General 32. Bajo la responsabilidad directa y consciente del provincial marxista de Centroamérica nombrado por el padre Arrupe, el nefasto padre César Jerez.

[588] Dossier Pellecer en FRSJ, D. 36

Precisamente gracias a César Jerez la acción liberacionista en Centroamérica estaba perfectamente coordinada. Su centro principal era, desde 1979, Nicaragua, donde gracias al apoyo de Fidel Castro la estrategia soviética logró por fin establecer en el continente iberoamericano una cabeza de puente con fuertes visos de permanencia. Gracias también, y sobre todo, a la ayuda política, intelectual y pseudorreligiosa de los teólogos de la liberación, que convirtieron a Nicaragua en la confirmación de sus «denuncias proféticas» y el anticipo del Reino, palabra que ellos utilizaban no para indicar el Reino de los Cielos, ni el Reino de Cristo, sino el reino de la utopía marxista con pretextos cristianos y desde luego en este mundo, cada vez excluían más al otro mundo de sus consideraciones y sus prédicas.

Pablo VI había intentado poner un dique a la teología de la liberación con su estupenda encíclica *Evangelii nuntiandi* de 1975, a la que los liberacionistas no hicieron el menor caso. Y como les había salido bastante bien la manipulación marxista de la Conferencia de Medellín en 1968, intentaron repetir la hazaña en la III Conferencia General del Episcopado iberoamericano, celebrada bajo la presidencia del Papa Juan Pablo II en la hermosa ciudad mexicana de Puebla de los Angeles en enero de 1979. Esta vez los obispos no cayeron en las trampas de Medellín. Pusieron en su sitio a los teólogos y vetaron a los activistas políticos, que hubieron de contentarse con el fracaso de su conferencia paralela. El Papa y los obispos de Iberoamérica deslindaron con toda claridad a la religión de la política y descalificaron de cuajo las implicaciones marxistas en la teología. Desde aquel momento los teólogos de la liberación eran ya un conjunto de rebeldes, aun antes de las famosas Instrucciones de la Santa Sede en 1984 y 1986, preparadas por el cardenal Ratzinger.

Como era de esperar los teólogos de la liberación, tras estrellarse contra el muro de Puebla, siguieron en sus trece y contribuyeron de manera decisiva, en ese mismo año, a la creación de la cabeza de puente cristiano-marxista de Nicaragua. Poseo tal documentación sobre la década 1979-1989 en Nicaragua que casi me aterra empezar a ordenarla para el seguido libro. Aquí voy a presentar los rasgos esenciales para iluminar desde esa cabeza de puente la crisis de la Compañía de Jesús, que es el objeto de este capítulo.

Nicaragua concentraba en su historia reciente, aún más que otras naciones de Centroamérica, las injusticias más atroces. Había sido presa, como sus naciones hermanas, del imperialismo económico norteamericano más brutal, mediante el dominio de la Frutera, la United Fruit Co. cuya ejecutoria ha quedado como símbolo de la opresión inhumana. Con 139.000 kilómetros cuadrados y unos tres millones de habitantes, que en elevada proporción son de raza india, Nicaragua vio cómo en 1933 un líder popular, Sandino, expulsaba nada menos que a los *marines* norteamericanos, aunque al año siguiente fue asesinado por una marioneta de los intereses norteamericanos, Anastasio Somoza *Tacho*, quien impuso, con pleno respaldo de los Estados Unidos, una dictadura militar, familiar y bananera que duró cuarenta y cinco años. Somoza I fue presidente de la República en dos períodos (y mandó en el intermedio) hasta su muerte en 1956, abatido por el rebelde Rigoberto López. Le sucedió su hijo Luis, muerto en 1967; pero el hombre fuerte desde la

muerte del primer Somoza fue Anastasio Somoza Debayle, Tachito, presidente desde 1967 a 1971 y de 1974 a 1979, jefe de la omnipresente Guardia nacional desde la muerte de su padre hasta que le expulsó la llamada revolución sandinista; y muerto en Paraguay en 1980.

La oposición contra el régimen somocista data de 1959, cuando jóvenes conservadores demócratas, animados por el ejemplo de Cuba, tratan de hacerse con el poder. Al año siguiente la familia Chamorro, de la alta burguesía, se pone al frente de la oposición y en 1962, junto a los conservadores y los socialcristianos surge un grupo opositor de izquierda, inspirado en el marxismo-leninismo: el Frente Sandinista de Liberación Nacional creado en Honduras por Carlos Fonseca Amador. El Frente sandinista se acredita cada vez más ante la opinión y se hace famoso por sus golpes de mano desde 1976. El liberal Pedro Joaquín Chamorro, candidato de los Estados Unidos para presidir un régimen democrático en Nicaragua, cae asesinado el 10 de enero de 1978. Toda la oposición se une al grito de «mejor que Somoza cualquier cosa» que no resultó profético; lo que vino después de Somoza sería mucho peor. Empieza a advertirse la presencia de un sector del clero –poco numeroso– en la lucha contra la dictadura pero el golpe decisivo va a darlo el 2 de junio la Conferencia Episcopal, dirigida por un prelado popular y de apariencia sencilla, pero enérgico y con ideas muy claras aunque, por el momento, de escasa experiencia política, el arzobispo de Managua Miguel Obando y Bravo que declara la legitimidad de la rebelión contra un régimen inhumano. Fue el golpe de gracia. El 16 de julio *Tachito* huye de Nicaragua después de poner a buen recaudo en el extranjero su inmensa fortuna personal y familiar; dejaba en la ruina a la nación, con 30.000 muertos por violencia en los últimos cincuenta años y 250.000 emigrados políticos. Entre una explosión de alegría popular tomó el poder una Junta provisional de gobierno con toda la oposición y sólo dos sandinistas: Daniel Ortega y Moisés Hassan. Formaban parte de la junta la viuda de Chamorro, doña Violeta, cuya familia controlaba el poderoso diario *La Prensa* y otros líderes democráticos. Pero a fines de 1979 ya estaba claro que la primera fuerza política del país, la única que realmente sabía lo que quería, era el Frente Sandinista, apoyado por el sector liberacionista de la Iglesia Católica, sector que tomó el nombre de Iglesia Popular. Dos sacerdotes, uno de ellos el espectacular y pomposo ministro de Cultura, es decir, de propaganda, y horrendo poeta Ernesto Cardenal, formaban en la lista del primer gobierno.

El testimonio del cardenal López Trujillo es concluyente:

Los liberacionistas hicieron de Nicaragua un centro de experimentación política que han apoyado con empeño y entusiasmo. Varios congresos han tenido lugar allí y se ha convertido en lugar de frecuentes «peregrinaciones» para latinoamericanos y europeos entusiasmados con esa unión de cristianos y marxistas. El sandinismo triunfante se tornó en punta de lanza de la idea de la Iglesia Popular y fueron asociados a tal experimento político sacerdotes nombrados ministros, con sorpresa y malestar de la jerarquía, para lo cual invocaban apoyos y respaldos a todo nivel, empezando por la presunta anuencia de sus superiores religiosos. Las repetidas quejas de la jerarquía han sido desoídas y han dado origen a protestas promovidas para impedir el abandono de cargos no solamente políticos.

Sintomático fue el congreso de teología nicaragüense en el cual se presentaron ponencias en las que caían los matices y el recurso a la aparente mesura para revelarse de cuerpo entero. Es revelador el encuentro de teología celebrado en Managua del 8 al 14 de septiembre de 1980, y que fue recogido en «Apuntes para una teología nicaragüense». Vale la pena leer las ponencias de Jon Sobrino, Juan H. Picó, José I. González Faus, Miguel Concha, Pablo Richard y frei Betto.Es decir, la plana mayor del liberacionismo jesuítico casi al completo: los padres Jon Sobrino, Hernández Picó y González Faus (Ellacuría no acudió a este congreso pero hacía frecuentes visitas a Nicaragua, sobre todo cuando venteaba peligro personal en El Salvador) junto a Pablo Richard, uno de los pioneros del liberacionismo y frei Betto[589], el lego dominico íntimo y confidente de Fidel Castro, que actuaba como embajador volante de Castro para la «alianza estratégica de cristianos y marxistas». Nicaragua se convertía, pues, en la Meca del liberacionismo mundial, con viajes pagados y estancias a cuerpo de rey. ¿Quién pagaba?. Los fondos de ayuda de la Iglesia alemana al Tercer Mundo, es decir a la subversión del Tercer Mundo; y naturalmente quienes pagaban a Cuba para el gran proyecto de las cabezas de puente continentales.

López Trujillo confirma el origen marxista de la Iglesia Popular. **Se hablaba ya bastante de la Iglesia Popular. La denominación venía de «Cristianos por el Socialismo». La radical intromisión en el seno de la Iglesia de las categorías del análisis marxista y la interpretación falseada del contenido tan profundamente teológico del «Pueblo de Dios» constituyen su novedad**[590].

Pero a la revolución comunista disfrazada de sandinismo la Iglesia que le interesaba era la Iglesia Popular, no la que llamaban con cierto desprecio «Iglesia institucional». Pronto se hicieron notar las ráfagas de la persecución contra la única Iglesia de Cristo; porque la Iglesia Popular era el equivalente a las Iglesias patrióticas integradas en los regímenes comunistas de Europa y Asia. El 7 de octubre de 1980 la dirección nacional del FSLN emitió un comunicado oficial sobre la religión que empieza con mucha modestia: **Está naciendo un proyecto histórico que por su originalidad y madurez marca ya desde este momento un hito en la historia del mundo**. La especificidad de la revolución sandinista **ha sido la participación activa y militante de los cristianos en los diversos campos de lucha armada y civil** gracias **a una teología liberadora y política que rompe la barrera del teoricismo para convertirse en vivencia creativa que intuye al Dios de la Historia desde la perspectiva de Moisés en el Cautiverio**. Todo el folleto de donde se toman tan edificantes observaciones, escrito evidentemente por los curas trabucaires del sandinismo, es una especie de «comic» entreverado de textos y dibujos para mostrar la incidencia de los cristianos en la Revolución. La incorporación de los cristianos al FSLN se esmalta con un texto de San Pablo a los Colosenses: «Ustedes se despojarán del hombre viejo y de su manera de vivir para revestirse del hombre nuevo». Se exalta a los mártires de la Revolución, sobre todo al sacerdote guerrillero Gaspar García Laviana. Se alaba –de momento– a los obispos, en especial a monseñor Obando por su

[589] A. López Trujillo en «Sillar» 17 (1983) 33s.
[590] A. López Trujillo *De Medellín a Puebla*, p. 100s.

acción antisomocista. Se subraya la presencia de tres sacerdotes en la Asamblea Sandinista. Se abomina de la colonización y la evangelización española en América como alianza de la cruz y la espada. (Es lo que estaban intentando los sandinistas). Todo el folleto es una prueba flagrante de la instrumentación de la Iglesia por la Revolución; es la revolución quien fija inapelablemente los límites de la conjunción con la propia Iglesia Popular[591].

Este folleto se dirigía contra la primera protesta del Episcopado, regido por monseñor Obando, que desde noviembre de 1979 se oponía con firmeza a la Iglesia Popular y a la presencia de sacerdotes en el gobierno y las actividades revolucionarias. Pero los clérigos rojos desobedecieron y muy expresamente los jesuitas revolucionarios (que no eran todos los de Nicaragua sino los más activos y dominantes) a quienes la Santa Sede había exigido que actuasen siempre al dictado de los obispos en sus actividades apostólicas peligrosas, en las exhortaciones impresas junto al Decreto IV de la Congregación General 32. Por el contrario los jesuitas, con el respaldo absoluto de Provincial César Jerez y del General Pedro Arrupe se volcaron en el apoyo a la Revolución sandinista, a la que dedicaron su red de centros pastorales e intelectuales que formaron una especie de Estado mayor liberacionista en Nicaragua. Estos centros eran el Antonio Valdivieso, el Centro de Educación y promoción Agraria, la Universidad Centroamericana (otra UCA) y el Instituto Histórico Centroamericano. Los sandinistas dominaban la Conferencia de Religiosos nicaragüenses. El control de los medios de comunicación por los sandinistas era prácticamente total con excepción de *La Prensa* hasta que este gran diario democrático fue neutralizado también. Un selecto grupo de teólogos de la liberación permanecía en Nicaragua como retén de apoyo, además de los viajes continuos que realizaban allí Gustavo Gutiérrez, Giulio Girardi, Enrique Dussel, Pablo Richard, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría. Pero a fines de 1979 los campos estaban bien claros; todos los obispos de Nicaragua seguían a monseñor Obando, de los 350 sacerdotes del país sólo eran sandinistas 15 y del conjunto del clero, cifrado en 912 personas, ochocientos se alineaban con la jerarquía[592].

Los jesuitas convirtieron a su Centro Valdivieso en el principal foco de la propaganda sandinista, con la colaboración de frei Betto y otros energúmenos de la liberación. Los sandinistas imitaron a los ridículos rituales del Directorio en Francia, cambiaron la fiesta de la Inmaculada por el Día del Niño e invocaban a la Virgen María como Madre del Guerrillero. Navidad fue rebautizada como «la fiesta del Hombre Nuevo». Alfredo Robelo y Violeta Chamorro dimitieron de sus puestos en la Junta de Gobierno el 23 de abril de 1980, cuando el régimen sandinista se había convertido ya en una dictadura comunista-clerical. Comenzó la persecución abierta contra la Iglesia con la destrucción de templos que para 1982 eran ya 55. Desde 1981 menudeaban los ataques a monseñor Obando, a quien se impedía ejercer su ministerio episcopal. Ya había en

[591] *Los cristianos ante la Revolución popular sandinista*, Managua, 7 de octubre de 1980, escrito contra la pastoral de los obispos en noviembre de 1979, editado por Universitarios Cristianos Revolucionarios, Estudiantes Cristianos por la Revolución y Comunidades Cristianas Juveniles de Base.

[592] Humberto Belli (consultor de la Santa Sede en 1982) *Una Iglesia en Peligro* Bogotá; CONFE, s,d.

el gobierno tres sacerdotes: el canciller Miguel d'Escoto, antiguo jefe de propaganda de la congregación misionera de Maryknoll; el padre Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, cuyos versos abominables eran ensalzados por toda la prensa «progresista» del mundo, con encomios que no pueden leerse hoy sin vergüenza ajena; y por fin un jesuita, el padre Fernando Cardenal, líder de la juventud sandinista, al que se nombró ministro de Educación. Fuentes de la Compañía de Jesús que le conocían bien me han asegurado que era hombre de tan cortas entendederas que los superiores estuvieron a punto de negarle el sacerdocio por falta de aprovechamiento en los estudios. Pese a ello el padre Fernando Cardenal llegó a ser, contra la expresa voluntad de la Santa Sede, el primer jesuita que, sin dejar de serlo, figuraba como ministro en un gobierno. El ministro del Interior, el implacable Tomás Borge, era teólogo de la liberación pero me dicen sus amigos que no sacerdote, como le sucedía a Enrique Dussel. La Conferencia episcopal requirió a los tres sacerdotes para que abandonasen su puesto en el gobierno pero desobedecieron. Entonces fueron suspendidos *a divinis* mientras mantuviesen el cargo, pero la noticia no fue comunicada al público. Las iglesias se emborronaban con invocaciones marxistas, las «turbas» sandinistas (así se denominaban ellas mismas orgullosamente) apedreaban a los obispos especialmente enérgicos. Y los jesuitas de la liberación en el centro de todo el experimento revolucionario, a plena conciencia de que estaban prestando su importante apoyo intelectual, político y propagandístico, a una cabeza de puente cubano-soviética para la conquista de toda Centroamérica, con objetivo siguiente en México y objetivo final en el asalto a los Estados Unidos.

Creo que bastan estos testimonios definitivos para comprender los efectos reales del Decreto IV y de la Congregación General XXXII. Dos años después del Encuentro de Puebla el papa Juan Pablo II poseía, desde fuentes todavía más amplias y seguras, esta misma información y se dispuso a actuar. Programó para 1983 su heroico viaje a Centroamérica, cuya etapa de máximo peligro fue precisamente Nicaragua. Allí comprobó sobre el terreno el deterioro gravísimo de la Iglesia, el incremento de la Iglesia Popular y la participación de los sacerdotes, las monjas y los católicos en la revolución comunista. Decidió entonces emprender la contraofensiva y neutralizar el alma de todas esas aberraciones, que era la teología de la liberación; la primera condena formal fue la Instrucción de 1984. Pero antes de visitar a Centroamérica tenía que examinar al principal centro logístico del liberacionismo, que era España, con la que comulgaba históricamente de forma asombrosa; y en efecto, viajó a España el año 1982. Lo más urgente, sin embargo, era frenar en seco la degradación de la Compañía de Jesús, que estaba en el fondo del problema de la falsa liberación. Por lo cual intervino personalmente en el gobierno de la Orden cuando confirmó, con seguridad absoluta, los datos que he procurado exponer en esta sección, tanto sobre el desmoronamiento interior de la Compañía como sobre su desviación revolucionaria en Centroamérica, con flagrante desobediencia a las órdenes expresas de la Santa Sede desde los tiempos de Pablo VI. La espectacular y contundente intervención del Papa en la Orden ex-ignaciana tuvo lugar, como vamos a ver, el 6 de octubre de 1981.

SECCION 8: EL AIRADO FINAL DE LA ERA ARRUPE Y LA INTERVENCIÓN PERSONAL DE JUAN PABLO II

LA FRUSTRADA ADMONICIÓN DE JUAN PABLO I

Después de su desesperada reconducción de la Congregación General 32 entre 1973 y 1975 no encuentro noticia alguna sobre nuevos roces entre Pablo VI y la Compañía de Jesús. Un biógrafo tan minucioso como Yves Chiron no dice una palabra sobre nuevas relaciones, aunque refiere la preocupación del Papa por algunos problemas graves, pero evidentemente menores, que la crisis de los jesuitas; por ejemplo la rebeldía del arzobispo Lefebvre y del teólogo suizo Hans Küng. Pablo VI y el cardenal Villot seguían, claro está, informados; pero al comprobar su fracaso frente a la Congregación 32 tal vez Pablo VI, que pasó los tres últimos años de su vida (entre la Congregación 32 y su muerte) en la angustia y la depresión, no acertó a plantear una nueva confrontación con el padre Arrupe y su desobediente curia generalicia. Tal vez, bien informado sobre el cada vez más alarmante declive de efectivos humanos en la Orden, pensaba en la posibilidad, nada desdeñable, de su desaparición relativamente próxima, un problema del que hablaremos en el epílogo estadístico de este libro. Y por fortuna para él murió el 6 de agosto de 1978, seguramente sin saber que el jefe del clan jesuita de izquierdas, padre Vincent O'Keefe, le había preparado una emboscada final. Pablo VI había hablado por última vez con el padre Arrupe el 18 de mayo anterior, no supo nada entonces sobre el proyecto del padre O'Keefe; las personas que rodeaban al Papa en sus últimos meses le ocultaban cualquier asunto que pudiera disgustarle o perturbarle.

Poco antes de la elección del cardenal patriarca de Venecia, Albino Luciani, como Papa Juan Pablo I el padre O'Keefe, a quien hemos descrito varias veces como jefe del clan de izquierdas en la dirección de la Compañía, concedió unas declaraciones al semanario holandés *De Tijd* en las que invitaba al pontífice que resultara elegido a introducir algunas reformas importantes en la Iglesia, entre ellas **el control de natalidad, el sacerdocio de las mujeres, el matrimonio de los eclesiásticos...**[593] **Juan Pablo I, que conocía las desavenencias entre su predecesor y los jesuitas, consideró como tarea urgente dirigir una admonición enérgica a la Congregación de Procuradores, entonces reunida en Roma. Sabido es que dedicó casi el primer mes de su pontificado a informarse seriamente sobre los asuntos más graves y pasado ese mes anunció públicamente que iba a abordarlos de inmediato, y con toda energía**[594]**. Redactó personalmente su discurso a los jesuitas, en que les recordaba el amor y el sufrimiento de Pablo VI por la Compañía de Jesús y descalificaba con suma dureza las imprudentes propuestas del padre O'Keefe. «No permitáis –iba a decirles– que las enseñanzas y**

[593] Benny Lai, I segret... op. cit. p. 166.

[594] Cfr. R. de la Cierva, *El diario secreto de Juan Pablo I*, Barcelona, Planeta, 1991.

publicaciones de los jesuitas sean fuente de confusión y desorientación...Eso supone, naturalmente, que en las instituciones y facultades donde se forman los jóvenes jesuitas la doctrina que se enseñe sea igualmente sólida y segura»[595]. Fijó la audiencia con los Procuradores para el día 30 de septiembre. Pero falleció misteriosamente la víspera; y aunque hoy parece descartada la hipótesis de un asesinato, lo cierto es que por orden de los Cardenales no se le practicó la autopsia y corrieron en Roma, la ciudad del rumor, toda clase de ellos sobre esa muerte y sobre los no menos misteriosos documentos que hubieron de arrancarse de las manos del Papa cuando hallaron su cadáver. Varios de esos rumores coinciden en que uno de esos documentos era precisamente el previsto discurso de Juan Pablo I a los jesuitas, redactado en términos mucho más graves y perentorios de lo que después se ha dicho.

Ante la oleada de rumores el padre Arrupe pidió al cardenal Villot, durante la Sede Vacante, copia del discurso que iba a pronunciar ante los Procuradores jesuitas el Papa que acababa de fallecer. Creía saber que el discurso se había redactado con el asesoramiento del padre Dezza, el antiguo Asistente General de 1965 que renunció a la reelección en 1974 al verse marginado por el clan de izquierdas y sin capacidad para evitar el naufragio de la Orden. Dezza era confesor del Papa Luciani como lo había sido del Papa Montini. Los cardenales, a cuya asamblea estaba encomendado en Sede Vacante el gobierno de la Iglesia, respondieron al padre Arrupe que ese documento sólo podría recibirlo de manos del próximo Papa, pero aprovecharon la ocasión para comunicarle su disgusto por la situación de la Compañía para lo cual el padre General debería poner orden urgentemente en su tropa desmandada. De esta forma se enteró el cardenal Karol Wojtyla de los extremos a que había llegado la crisis de los jesuitas, sobre la cual, por lo demás, poseía desde tiempo antes informaciones muy precisas y alarmantes. En su diócesis de Cracovia, por supuesto, no había más teología de la liberación que la predicada por él; los marxistas estaban fuera de la Iglesia, no infiltrados en ella. Una vez elegido Papa, Juan Pablo II hizo suya la admonición de su breve predecesor y se la comunicó a los jesuitas, con renovado vigor, el 8 de diciembre de ese mismo año[596]. Por el momento a fines de 1978 la Compañía de Jesús tenía ya sobre sí la descalificación de tres Papas seguidos y la del Colegio cardenalicio en pleno. No era una situación muy halagadora para quienes conocían perfectamente la energía y la decisión del Juan Pablo II en problemas de doctrina católica y su aborrecimiento experimental contra el marxismo, al que definiría después como pecado contra el Espíritu Santo, nada menos.

EL PADRE ARRUPE Y EL ANÁLISIS MARXISTA

Desde la heroica lucha del último General de la primera etapa, el padre Lorenzo Ricci, con todas las fuerzas del mundo desencadenadas contra la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XVIII, ningún General tuvo que

[595] A. Woodrow, *Los jesuitas*, op. cit. p. 147s.
[596] Lay y Woodrow, en la obras que acabo de citar.

encarar una tormenta como la que se abatió sobre la Compañía de Jesús durante el generalato del padre Arrupe desde el mismo día de su elección en 1965. Lo peor es que el padre Arrupe era en buena parte responsable de esa tormenta, y del desmantelamiento de la Orden frente a ella; la Santa Sede estaba contra la Compañía durante el pontificado de Clemente XIV que la suprimió, pero en la tormenta del siglo XX la Santa Sede, los tres Papas del padre Arrupe, eran mucho más fieles que él al espíritu de San Ignacio y veían mucho más claro que él y su clan de izquierdas sobre el significado auténtico del marxismo para la Iglesia y para la Compañía. El padre Arrupe, es verdad, recapacitaba a veces y reaccionaba positivamente en sentido ignaciano; pero luego cedía a la presión del clan de izquierdas con quien sintonizaba en el fondo y volvía a hundirse. Eligió muy mal a sus colaboradores y a muchos Superiores; entre mil ejemplos poner a un marxista declarado al frente de la explosiva provincia de Centroamérica y a un dirigente del clan de izquierdas como responsable durante muchos años de los jesuitas españoles fueron errores mortales que sólo a él se deben imputar. Para decirlo con la jerga clerical del momento, no sabía leer los signos de los tiempos, o peor, los leía del revés.

El 18 de enero de 1979 el padre Arrupe pronunciaba ante un selecto auditorio de la Orden una conferencia sorprendente que equivalía a una confesión penitencial sobre la degradación a que había llegado la Compañía de Jesús bajo su mandato. Parece como si, al fin, cuando palpaba por todas partes los desastrosos frutos de su política, el General vencido, desbordado y acorralado por sus propias creaciones, incide en una autocrítica implacable. La conferencia se concentró en un análisis tipológico sobre la situación real de los jesuitas concretos a quienes el padre Arrupe dividió en las clases siguientes:

Primero, el contradictor nato. Es verdad que la «contestación» puede ser un deber profético y evangélico...pero la satisfacción personal, la agresividad sistemática, el desaliño en el vestir, el pelo y la barba descuidados, una cierta grosería en el comportamiento y el lenguaje son normas poco recomendables para comunicar aquello en que se cree.

Segundo, el profesional. Es el jesuita dedicado tan de lleno a su trabajo personal que carece de tiempo para la vida comunitaria y para la relación con su superior.

Tercero, el irresponsable. Ignora el orden, la exactitud, el valor del dinero, el control de los resultados. Se detecta en él una alergia injustificable a todo control.

Cuarto, el activista político. Tras haber fomentado el activismo político en su Orden hasta extremos increíbles, el padre Arrupe, ahora visiblemente arrepentido. dice: **Cuando la lucha por la justicia hace salir a este jesuita de su campaña de irradiación cristiana, de asistencia y de participación y le hace intervenir en asuntos políticos, e incluso entrar en un partido, a veces abandonando totalmente su misión sacerdotal, no puede decirse que es y que actúa en ese sector como enviado de la Compañía, ni que su activismo político o sindical ofrezca una auténtica mediación evangélica**. Entonces, podríamos preguntarnos, ¿por qué el Decreto IV recomienda en algunos tipos de apostolado el «compromiso sociopolítico»?. ¿Por qué apoyaba Arrupe a los jesuitas politizados Gonzalo Arroyo, Fernando Cardenal, Ignacio Ellacuría y César Jerez? ¿Por qué toleró a los jesuitas comunistas españoles, un auténtico escándalo para toda la Iglesia?.

Quinto. el tradicionalista de estilo tendencioso es, sin embargo quien recibe los ataques más duros; el progresista Arrupe vuelve por sus fueros en medio de su lamentable autocrítica. **Ensalza ostensiblemente los símbolos o las realidades externas que pertenecen a épocas pasadas. Mezcla de amargura y nostalgia. Incide en la hipocresía; sabe que nunca tendrá una cuenta en el banco pero acepta con gusto que algunas familias complacientes tengan atenciones con él; sufre al ver que nuestras iglesias estén vacías o que el número de los que acuden a él en busca de dirección espiritual es cada vez menor; pero no se pregunta si eso no podría deberse, en parte, a su estrechez de espíritu o a su rechazo de toda formación ininterrumpida**[597]. En labios del propio General, un cuadro demoledor –¿no había más jesuitas que ésos?, un reconocimiento palmario de su fracaso y de la dramática situación en que se hallaba la Orden en 1979, el año de Puebla y Nicaragua.

En ese mismo año 1979 se produce en Alemania el incidente Rahner-Metz-Ratzinger, que enconará mucho el ambiente en las altas cumbres teológicas y alcanzará en el futuro repercusiones insospechadas; porque los teólogos son tan sensibles a este tipo de enfrentamientos personales e ideológicos como el resto de los intelectuales. Quedó vacante una cátedra importante –la de Dogmática– en la Facultad de Teología de Munich y el teólogo jesuita Karl Rahner se empeñó en que fuese concedida a su discípulo predilecto y portavoz de la teología política Johannn Baptist Metz, que de hecho iba el primero en la terna para la selección. Pero el arzobispo de Munich, que era también eminente teólogo, monseñor Joseph Ratzinger, prescindió de Metz y cubrió la cátedra con otro candidato. Entonces Rahner reaccionó con gran enojo contra su antiguo amigo y discípulo Ratzinger, quien en su respuesta acusó a Rahner de tergiversar los datos del caso. Desde entonces los jesuitas progresistas tienen a Ratzinger como su bestia negra y algunos como Manuel Alcalá, tan activo como superficial en los medios de comunicación españoles, llegó a criticar públicamente en 1983 con muy mal estilo la ejecutoria pastoral y teológica del futuro cardenal Ratzinger, a quien se atrevió a presentar absurdamente como «un fracasado»[598].

En diciembre de 1980 y en una de las publicaciones oficiales de la Compañía de Jesús, *Promotio iustitiae*, un grupo de jesuitas brasileños había proclamado que encontraban al marxismo muy positivo y esperaban que alguien lo sintetizase con el catolicismo como Santo Tomas había hecho con Aristóteles[599]. Con la misma fecha, 8 de diciembre de 1980, el padre Arrupe publicaba el segundo de sus documentos de autocrítica, su importante carta a los Provinciales de América sobre el análisis marxista, que dirigía además para conocimiento a todos los Superiores mayores y que fue la última comunicación importante de su vida[600]. La pregunta era: **¿Puede un cristiano, un jesuita, hacer suyo el análisis marxista distinguiéndolo de la filosofía o ideología marxista y también de la praxis o al menos en su totalidad?. En la misma década que vio la caída del Muro la pregunta ya resulta absurda y con resquicios intolerables, pero vamos a la respuesta.**

La primera respuesta es típicamente ambigua, en el más puro estilo arrupiano. **Me parece que en vista del análisis que hacemos de la sociedad, podemos acep-**

[597] Woodrow., op. cit. p. 98s.
[598] Experiencia personal del autor.
[599] J: Hitchcock, *The Pope...* op. cit. p. 131.
[600] Acta Praepositi Generalis, 1980, Pro Societate, p. 331s.

tar un cierto número de puntos de vista metodológicos que surgen más o menos del análisis marxista, a condición de que no les demos un carácter exclusivo. Por ejemplo la atención a los factores económicos, a las estructuras de propiedad, a los intereses económicos que pueden mover a unos grupos o a otros; la sensibilidad de la explotación de que son víctimas clases sociales enteras; la atención al lugar que ocupa la lucha de clases en la Historia (al menos de numerosas sociedades) la atención a las ideologías que pueden servir de disfraz a ciertos intereses y aun injusticias.

Esta concesión preliminar es mortal. El padre Arrupe acepta en ella puntos esenciales de la doctrina marxista y especialmente el materialismo histórico. Casi podríamos abandonar aquí el estudio de su carta; casi todo el resto consistirá en zafarse, inútilmente, de esta concesión inicial, digna de Fe y Secularidad.

Dice a los jesuitas que el análisis marxista sólo puede aceptarse después de muchas comprobaciones, y que no se debe identificar sin más con el mensaje evangélico. Acabáramos. Sigue la concesión y la ambigüedad.

Luego se pregunta si se puede aceptar el análisis marxista sin asumir el marxismo. La respuesta, aquí, es correcta: el análisis marxista que acepta la entraña del marxismo es incompatible con el cristianismo. Lo malo es que el padre Arrupe en su primera respuesta aceptaba tesis esenciales del marxismo, sin advertir que se trata de un sistema trabado donde no pueden deslindarse aspectos aceptables e inaceptables. El análisis marxista es el marxismo; el marxismo es una totalidad, una cosmovisión, no un conjunto de tesis dispersas, de las que se toma la que conviene. La experiencia demuestra además que se es, o no se es marxista; no he conocido nunca un marxista a medias.

Después rechaza el padre Arrupe la intuición central del marxismo cuando esta doctrina niega a Dios y a la religión. Está muy bien y no podría ser menos; pero si se acepta la lucha de clases como motor de la Historia, y el padre Arrupe lo ha hecho ya al principio, no puede prescindir del «fundamento de toda crítica» que para Marx era la crítica absoluta de la religión, la negación de Dios. Luego quita hierro a su aceptación inicial de la lucha de clases y la relativiza. Una de cal y otra de arena. Lo que nunca se le ocurre es descalificar al marxismo por su carácter anticientífico y anacrónico frente a la Ciencia Nueva del siglo XX; ésa es para mí la más clara «refutación» del marxismo, una refutación que según el profesor MacLellan, primer biógrafo de Marx y exjesuita, no se ha llegado a producir nunca. Le refutaron para siempre, sin proponérselo, Planck, Einstein y Heisenberg. Eso no pueden comprenderlo Alfonso Guerra, Santiago Carrillo y Eduardo Haro Tecglen; pero el padre Arrupe poseía una seria formación científica y no se le podía escapar Después expone otro vaivén. Por una parte la lucha de clases no es absoluta; por otra quiere identificar el análisis marxista con el marxismo, lo cual es correcto, pero a la vez intenta separar el análisis marxista del marxismo, como hacía por entonces, en pleno sofisma flagrante, el líder socialista español Felipe González. La tesis principal de Arrupe es la tesis principal de González, y tan absurda como ella.

Otro vaivén. Arrupe se acoge al final al documento de la conferencia de Puebla, mucho más lúcido que él en su rechazo al análisis marxista que se implica inexorablemente con el marxismo puro y duro. Y acaba por aceptar «algunos ele-

[illegible] o algunos enfoques metodológicos del marxismo» donde vuelve a olvidar que el marxismo es un todo indivisible. La conferencia de Puebla lo había expresado perfectamente. Luego, para compensar, Arrupe rechaza también «los análisis sociales que se practican en el mundo liberal», el único mundo en que el hombre moderno ha conseguido la libertad que jamás ha disfrutado bajo regímenes que practican el análisis marxista; Nicaragua y Cuba eran entonces dos tiranías marxistas, sin sombra de libertad pero el padre Arrupe no las cita. Admite dialogar con los marxistas e incluso cooperar con ellos en acciones concretas; eso acababan de hacer los liberales cristianos de Nicaragua y a los pocos meses los marxistas les marginaron. Después ataca al anticomunismo con mucha mas energía que al comunismo. Este era el último gran comunicado del padre Arrupe, un documento inspirado en el Decreto IV de la Congregación General 32, una tesis que, en la práctica y parcialmente en la teoría, favorecía claramente al marxismo. Este era Arrupe de cuerpo entero. Un triste colofón de su doctrina, una ratificación lamentable de su ambigüedad y su desorientación.

EL PADRE ARRUPE FUERA DE COMBATE

El 13 de mayo de 1981 el Papa Juan Pablo II, que había mantenido algunas recientes y tensas conversaciones con el padre Arrupe, sufrió el atentado turco-búlgaro, inspirado por la KGB, en plena plaza de San Pedro. La ocasión de tratar a fondo tan gravísimo suceso se dará en nuestro segundo libro; pero adelantemos que las cortinas de humo lanzadas luego por la CIA para descalificar a la pista búlgara no fueron más que táctica de distensión utilizada por los Estados Unidos cuando estaban ya a punto, como sucedería al año siguiente, de vencer secreta, pero decisivamente, a la URSS en el terreno de la guerra electrónica e informática, de lo que no se daría cuenta casi nadie en el mundo, pero sí el Estado mayor soviético y los más altos dirigentes de la URSS. El Muro cayó en 1989 pero sus cimientos ya se cuarteaban, sin que nadie lo advirtiese, en 1982, como en ese segundo libro explicaremos documentalmente. Juan Pablo II, a quien había querido eliminar la estrategia soviética cuando advirtió que gracias a él la resistencia católica de Polonia empezaba ya a actuar como ariete contra el sangriento sueño comunista, atribuyó el milagro de su salvación del atentado a la Virgen de Fátima en cuya fiesta se había producido. El Papa resultó herido de gravedad para toda la vida por el sufrimiento pero también confirmado para proseguir su camino mesiánico hacia el Tercer Milenio.

El siguiente 6 de agosto el padre Pedro Arrupe y Gondra, en uno de sus grandes viajes para conocer de cerca la situación cada vez más lamentable de la Compañía de Jesús, estaba en Bangkok después de una visita a los jesuitas de Filipinas, donde el aguerrido cardenal de Manila frenaba por las bravas los intentos de importar a las islas hispánicas y católicas la teología marxista de la liberación. Tuvo allí el padre Arrupe, según algunos testigos presenciales, la premoni-

ción de que su fin estaba próximo. Tomó el avión para Roma sin sacudirse la preocupación que ya le obsesionaba. Nada más llegar al aeropuerto de Fiumicino sufrió un ataque de trombosis cerebral con hemiplejía y pérdida de la capacidad de palabra. El creciente peso de su carga insufrible, las aberraciones y disparates de los jesuitas progresistas en lo doctrinal y de los jesuitas liberacionistas en el campo socio-político, la irreductible resistencia de los ignacianos, el desgarramiento de la Orden en Compañía A y Compañía B, el descenso vertiginoso de vocaciones, el permanente disgusto de tres Papas seguidos con la dirección de la Compañía y personalmente con él, la conciencia de su cada vez más indisimulable responsabilidad en toda la crisis de la Orden, que se identificaba con su período generalicio, agotaron su salud, la minaron y la hundieron. Se le trasladó con todo cuidado a la enfermería de la Curia, tan cerca y tan lejos del Vaticano, donde pasaba el día postrado en un butacón, desde el que a veces, con gran esfuerzo –me lo dice quien le visitó por entonces asiduamente, aunque estaba perseguido y marginado por el clan de izquierdas– conseguía reconocer a sus visitantes, y musitarles algunas palabras antes de sumirse de nuevo en profundo silencio, que alguna vez sus visitantes interpretaban como una continua oración. Conservaba su penetrante inteligencia, aunque casi sin posibilidad de comunicación coherente; su alta voluntad de servicio a Dios y a la Iglesia, pese a las visibles desviaciones de su mandato. Lo había intentado todo, pero en la dirección equivocada. Le había desbordado la realidad convulsa y cambiante de nuestro tiempo. Es una de las figuras más patéticas en la historia contemporánea de la Iglesia católica. Tres días después de su ataque fatal, haciendo acopio, dicen sus partidarios, de sus últimas fuerzas, designó Vicario General de la Compañía de Jesús, como marcándole para la sucesión, al Asistente General elegido en primer lugar en las Congregaciones Generales manipuladas 31 y 32, el padre Vincent O'Keefe, jefe indiscutido de lo que vengo llamando el clan de izquierdas, porque creo sinceramente que lo es. Altas fuentes internas, que convivían con el padre Arrupe en aquellas horas terribles, me han sugerido que tal nombramiento fue forzado por el citado grupo de poder ante la incapacidad del padre Arrupe para manifestar claramente su voluntad. La Santa Sede, informada perfectamente de forma directa, día por día, después del ataque de Fiumicino, consideró muy sospechosa la designación del padre O'Keefe y la ignoró. Era la crisis total.

EL CARDENAL CASAROLI ENTREGA UNA CARTA

El Papa Juan Pablo II, quien pese a sus fundamentales discrepancias con el padre Arrupe reconocía lo elevado de su intención y lo genuino de su espíritu, no quiso que la Compañía de Jesús, privada de su General en plena tormenta, se entregase al arbitrio de los arrupianos. Y dos meses después de la retirada de Arrupe, al comprobar que su enfermedad era irreversible, Juan Pablo II decidió intervenir. Sin la menor consideración para el padre O'Keefe, el 6 de octubre de 1981 el hermano portero de la Casa Generalicia recibió el aviso de que el carde-

nal Secretario de Estado, Casaroli, se presentaría a las doce de la mañana para entregar personalmente, sin intermediarios, una carta del Papa al doliente General. A la hora en punto entró el cardenal Casaroli en el caserón de Borgo Santo Spirito, una estrecha calle paralela a la Vía de la Conciliación y a un tiro de piedra de la Plaza de San Pedro por el lado izquierdo de la Conciliación según se mira a la basílica. El Vicario General, cuyo nombramiento no reconoció el Papa, acompañó al secretario de Estado a la habitación del enfermo pero el cardenal le pidió por favor que se marchara y les dejase solos. A los pocos minutos el cardenal regresó al Vaticano y cuando el padre O'Keefe entró en el aposento del padre Arrupe vio una carta abierta sobre una mesita mientras el padre Arrupe lloraba. La carta era personal del Papa y en ella, sin la menor mención al presunto Vicario General se designaba como Delegado y representante personal de la Santa Sede al frente de la Compañía de Jesús al padre Paolo Dezza, de 79 años, confesor del Papa y de los anteriores, prototipo del jesuita ignaciano y conciliar, a quien ayudaría como delegado adjunto el padre Giuseppe Pittau, también italiano, de 53 años, que había sido, como el padre Arrupe, provincial de Japón, donde conoció con pruebas el más que discutible gobierno del padre Arrupe en aquella provincia. La Compañía de Jesús caía así bajo la personal tutela del Papa y entraba en estado de excepción. El padre Dezza, que aceptó por obediencia tan ingrata y espinosa misión, explicó después que el Papa había llamado varias veces la atención al padre General sobre serios abusos que no se habían corregido[601].

El clan de izquierdas, desmantelado provisionalmente por el golpe pontificio, y los jesuitas progresistas y liberacionistas quedaron estupefactos y abochornados pero se dispusieron en seguida a descalificar la maniobra y obstaculizar el camino a los dos delegados del Papa. La revista oficial de los jesuitas en Norteamérica, *National Jesuit News* criticó la decisión intervencionista de la Santa Sede como ajena a la realidad. Un grupo de jesuitas alemanes guiados por Karl Rahner dudaba sobre la constitucionalidad de la medida papal y pidió al Papa la inmediata restauración del régimen ordinario, con una turbia e irrespetuosa alusión al dedo de Dios que según ellos no se veía en la decisión del Papa; era la expresión del Papa Paulo III al aprobar el Instituto de la Compañía en el siglo XVI porque veía en ella el dedo de Dios[602]. Pero pese a éstas y otras muchas manifestaciones indignadas y desabridas la Compañía de Jesús encajó el golpe porque los abusos de que se quejaba el Papa eran de tal calibre que incluso los contrarios a la intervención reconocían en su fuero interno que la Compañía B se había ganado a pulso alguna medida contundente y en este sentido se pronunció, con ejemplo admirable de obediencia, el propio padre O'Keefe, Vicario General depuesto a mano airada. Empezaba una etapa de incertidumbre hasta que antes de lo que pensaba el Papa la resistencia pasiva de los progresistas y liberacionistas empezó a rehacer su frente y se pudo comprobar, día tras día, que la espectacular intervención había actuado como un terrible frenazo, pero no había servido prácticamente para nada.

[601] *National Catholic Reporter* (USA) 30 sept. 1983 p. 1s.
[602] Cfr. Hitchcock, op. cit. p. 176s.

SECCIÓN 9: EL GOBIERNO DE EXCEPCIÓN LA CONGREGACIÓN GENERAL 33. EL GENERALATO VACILANTE DEL PADRE KOLVENBACH

LA MISIÓN IMPOSIBLE DE LOS DELEGADOS DEL PAPA

El padre Paolo Dezza y su adjunto el padre Pittau, delegados del Papa para reconducir y encauzar los excesos intolerables de la Compañía de Jesús eran personas muy inteligentes y preparadas, fidelísimas a la Santa Sede y decididas a cumplir la misión que les había encomendado Juan Pablo II. Tras hacerse cargo de la Curia tomaron algunas medidas de urgencia; destituyeron fulminantemente a algunos Superiores irrecuperables, como al provincial de Centroamérica César Jerez. Pero el clan de izquierdas lo había dejado todo atado y bien atado. La red de Provinciales y superiores estaba en manos de la «Compañía B». Para asegurar la renovación ignaciana. Según los deseos del Papa, los delegados del Papa hubieran tenido que utilizar a fondo la cirugía, cambiar por lo menos a una minoría significativa de superiores por otros tan prudentes como ignacianos; cambiar también el signo del sistema electoral, que estaba en manos de progresistas y liberacionistas. No se atrevieron. Quizá por bien de paz; quizá porque pensaban realizar la restauración –ése era su objetivo– lentamente, sin levantar protestas airadas como la de Rahner y los jesuitas de Norteamérica. Es inconcebible cómo hicieron la vista gorda en casos flagrantes como el de Nicaragua, con el padre Fernando Cardenal en el gobierno comunista y no cortaron por lo sano las desviaciones doctrinales en las Facultades de Filosofía y Teología, las aberraciones de las revistas de la Orden y los nuevos alardes de indisciplina. Esta actitud relativamente pasiva desanimó a los ignacianos, que habían cobrado algunas esperanzas tras el golpe de Juan Pablo II y reanimó al clan de izquierdas que se dispuso a recuperar el poder en cuanto terminase un estado de excepción que no se podría prolongar indefinidamente. Nada sucedió, por ejemplo, cuando a fines del año 1982, durante una ordenación de diáconos jesuitas en la facultad teológica de Berkeley un grupo de actores dirigidos por un activista rebelde, el padre Michael Moynihan, desfiló por la catedral con pancartas en que se proclamaban los derechos de los homosexuales –género muy abundante en toda la bahía de San Francisco, que luce en muchos balcones la desafiante bandera del arco iris– la liberación total de la mujer y el apoyo incondicional a los movimientos de liberación en Iberoamérica[603].

Se supo después que el padre Arrupe había solicitado del Papa en 1980 la convocatoria de una nueva Congregación General para presentarle su dimisión, aunque el Papa le había pedido que esperase un poco[604]. El padre Dezza convocó a los Provinciales en Roma para una reunión que se celebró en Villa Cavalletti a

[603] Cfr. Hitchcock, op. cit. p. 184s.
[604] Cfr. Padberg, op. cit. p. 105.

fines de febrero de 1982. El Papa se dirigió a esta asamblea informal el 27 de febrero y justificó ante ellos la necesidad de su intervención en la Compañía. Les pidió que mantuvieran las diferentes formas del apostolado tradicional que seguían siendo válidas y recalcó que para el cumplimiento de las orientaciones del Concilio según el espíritu del Concilio al procurar la promoción de la justicia no se debían adoptar funciones ajenas y reservadas a los seglares, como la del político o la del sindicalista; excelente orientación que sin embargo el Papa y sus delegados no impusieron, como podían hacerlo, de forma concreta y personal a los políticos jesuitas de Centroamérica y a los jesuitas españoles que estaban afiliados al sindicato comunista Comisiones Obreras; uno de ellos figuraba entre los líderes de ese sindicato y otro perteneció al Comité Central del Partido Comunista. Insistió el Papa en la necesidad de una formación sólida en los jóvenes jesuitas y en la subordinación tradicional de la Compañía al Papa y a los organismos centrales de la Iglesia romana. Al final apuntó la posibilidad de convocar pronto una Congregación General que restableciera el régimen ordinario de la Orden y manifestó su deseo de que la convocatoria se efectuase antes de terminar el año[605]. Pero los jesuitas se mostraban cada vez más incorregibles. La revista *America* manipuló abiertamente el discurso del Papa y lo interpretó como una aprobación global de la etapa Arrupe, cuando había sido todo lo contrario; y declaraba que el nombramiento del padre Dezza había sido una equivocación debida a las presiones de los obispos conservadores de Iberoamérica[606]. Entonces el padre Dezza dirigió una carta a toda la Compañía explicando el verdadero sentido del encuentro con los Provinciales en Roma y el alcance de la alocución papal; exigía en esa carta el final de los experimentos litúrgicos arbitrarios, la recuperación del estudio académico serio sin afán de novedad por la novedad, la plena ortodoxia doctrinal, el destierro de las desviaciones y un programa más estricto en la formación de los jóvenes. Los adictos al clan de izquierdas, que mantenían en sus manos todos los hilos del poder, oyeron tan sensatas palabras como quien oye llover. Aun así el padre Dezza, seguramente deseoso de quitarse de encima el muerto, obtuvo permiso del Papa y convocó el 8 de diciembre de 1982 a la Congregación General 33 para que empezara sus trabajos el 1 de septiembre de 1983. «La tarea de la Congregación General será, ante todo, la elección de un nuevo padre General tras aceptar la dimisión del actual y luego revisar y tratar los asuntos que deben revisarse según la voluntad de la Santa Sede (carta del cardenal Villot el 2 de mayo de 1975). Finalmente, si lo cree oportuno, debatirá los postulados que se le envíen»[607]. El padre Delegado pidió que las Congregaciones provinciales se celebrasen antes del 10 de abril de 1983. Y una vez concluidas las Congregaciones provinciales designó una comisión preparatoria de la Congregación General 33, que trazó una serie de esquemas para facilitar el trabajo de la Congregación e hizo una clasificación y selección de las peticiones y sugerencias (postulata) enviados a Roma por las Provincias y los particulares.

[605] Cf. Woodrow., o. c. p. 151s.
[606] «América» 3 de abril de 1982.
[607] Padberg op. cit. p. 106.

Al redactar mis libros anteriores (1985-1987) sobre la Iglesia y la crisis de los jesuitas yo conocía bien poca cosa sobre lo sucedido en la Congregación General XXXIII. Ahora gracias al reciente estudio del padre Padberg, que ya hemos citado, podemos hacernos una idea, aunque no completa, porque el autor escribe con toda la documentación, es cierto, pero desde una perspectiva muy favorable a los dos Generales que se relevaron en esa Congregación y por tanto al clan de izquierdas que dominó en las dos etapas. Pese a ello el estudio de Padberg es imprescindible.

Como el sistema electoral permitía la participación en las Congregaciones provinciales de jesuitas jóvenes sin últimos votos y de hermanos coadjutores y concedía una decisiva influencia a los Provinciales orientados unánimemente hacia el clan arrupiano (al que no había sustituido el delegado del Papa), el resultado fue un conjunto de elegidos para la Congregación General de clara mayoría progresista con inclusiones liberacionistas casi escandalosas. La provincia de Centroamérica envió al nuevo Provincial Valentín Menéndez, de línea liberacionista, y al anterior, recientemente destituido por el delegado papal, el activista político marxista César Jerez. La mayor sorpresa, sin embargo, la reservó la provincia de Centroamérica al enviar a su tercer delegado, nada menos que Ignacio Ellacuría.

El padre Arrupe figuraba como miembro de la Congregación pero no participó en sus deliberaciones por su cada vez más precario estado de salud. Repetían varios miembros conspicuos del clan de izquierdas como el Asistente general Jean-Yves Calvez. España eligió, junto a otros representantes más moderados, al padre Ignacio Iglesias y al activista incansable del marxismo cristiano José Ignacio González Faus. También repetían el norteamericano O'Keefe y el chileno Ochagavia, además del italiano Roberto Tucci. No faltaba la representación ignaciana, muy minoritaria, con los dos delegados del Papa que participaban de oficio en la asamblea.

La crónica del padre Padberg es muy esquemática y el autor lo explica por la conmoción que ha sentido, como todos los jesuitas, ante el estado de excepción decretado por el Papa en 1981; por eso nos ofrece un esquema frío más que la ardorosa exposición que había dedicado a las Congregaciones anteriores. Ese mismo ambiente emana de las Actas y deliberaciones de la Congregación 33. Escarmentados por la decisión del Papa los jesuitas extremaron sus gestos de obediencia y devoción al Papa, dedicaron resoluciones (inconcretas) a su comunión con la Iglesia y con la Santa Sede, huyeron de todo planeamiento conflictivo y espectacular, se permitieron una suavísima autocrítica por sus errores y desviaciones, que no concretaron en exceso y votaron en favor de la espiritualidad tradicional (más bien etérea) como en el caso expreso de los Ejercicios. Pero de la atenta lectura de las actas, resumidas por Padberg, se puede entrever que en el fondo reconfirmaron todas las decisiones y orientaciones de las Congregaciones 31 y 32, mientras reducían sus errores de aplicación a excepciones ocasionales.

Juan Pablo II dirigió a los doscientos veinte miembros de la Congregación, a la que prácticamente no pudieron asistir, salvo por representantes indirectos, los jesuitas que vivían tras el telón de acero, donde por lo visto la teología de la liberación marxista tenía logrados ya todos sus objetivos, porque nunca había existido en aque-

llas tierras liberadas, una alocución en la que les insistió en el cumplimiento de las misiones que él y sus predecesores les habían encomendado: la lucha contra el ateísmo. la colaboración en la renovación profunda de la Iglesia, la integración plena en el esfuerzo evangelizador de la propia Iglesia[608]. Era el 2 de septiembre de 1983 y al contrario que sus dos predecesoras la Congregación 33 duró mucho menos, algo más de cincuenta días. Al día siguiente la Congregación aceptó, entre desmedidos elogios y ovaciones, la dimisión del padre Arrupe, en cuyo nombre leyó una homilía de la que seguramente no se había enterado el enfermo el padre Ignacio Iglesias, un orador muy significativo. Después un representante peruano renovó la consagración de la Compañía al Corazón de Jesús, como engañosa muestra de respeto a la tradición espiritual de la Orden. El padre Dezza, que sólo deseaba dejar cuanto antes su cargo, comunicó un informe de circunstancias sobre la situación de la Compañía y anunció un intervalo de cuatro días para las deliberaciones sobre la elección del nuevo General, que era el objeto primario de la convocatoria. Para sorpresa de muchos observadores externos y de la opinión pública, que prácticamente no le conocía, fue elegido al primer escrutinio, lo que indica un alto porcentaje de votos, el orientalista holandés Peter-Hans Kolvenbach, que había pasado largos años en Beirut y había sido rector del Pontificio Instituto Oriental en Roma. Era, por tanto, un intelectual relevante, inclinado al ecumenismo y acreditado por su capacidad negociadora entre las diversas facciones que convivían con tan trágicas dificultades en su país de misión. Bastantes ignacianos le aceptaron, al menos como mal menor, y porque la Compañía no podía ir peor de lo que estaba; pero bien pronto pudo saberse que Kolvenbach era el candidato de los arrupianos y el clan de izquierdas. Yo lo comprendí a leer el 4 de septiembre el editorial del diario oficioso de los socialistas españoles en el poder, *El País*, casi seguramente escrito por el jesuita socialista José María Martín Patino, que bajo el título *El sucesor de Arrupe* cifraba los efectivos conservadores de la Orden en sólo un diez por ciento, lo que era una solemne falsedad; reconocía que bajo el mandato del padre Dezza «la orientación de Arrupe ha sido recortada, pero no ha habido una involución» y frente a la Congregación General apuntaba, con ese ridículo prurito admonitorio del periódico, «sería grave que se impusiese una tendencia a la resignación, a entornar o cerrar ventanas hacia las realidades contemporáneas que se abrieron en el Concilio Vaticano II». Sería grave ¿para quién?. ¿Qué se abrió en el Vaticano II, las realidades o las ventanas?. ¿Redactaría Patino el editorial, por su estilo pedestre, con la colaboración de Haro Tecglen o Pradera?. El editorial rebosa de críticas y reticencias a «Wojtyla» sobre todo por su divergencia con el «apostolado» político de los jesuitas en América. El mismo diario registra las opiniones favorables a Kolvenbach por parte de la plana mayor del *progresismo* y el liberacionismo español (Gómez Caffarena, Alvarez Bolado, Díez Alegría) junto a un artículo detonante y antipapal del escritor cristiano-marxista Miret Magdalena, que ya empezaba a ser el teólogo oficioso del PSOE[609].

A partir del 21 de septiembre fueron elegidos los Asistentes generales, Michael Amaladoss, de la India; Simon Decloux, de Bélgica; John J. O'Callaghan, de Chicago y Juan Ochagavia de Chile. El nuevo General designó a dos consejeros suyos, de carácter moderado, los padres Pittau y Urbano Valero. Para las Asistencias

[608] Padberg op. cit. p. 128.
[609] «El País», 15.IX.1983.

regionales de Asia e Italia nombró al padre Pittau; para la de Francia al ya designado Asistente general Delcloux; para la de España al mismo padre Valero. Era un conjunto de consejeros arrupianos con alguna incrustación moderada pero ninguna escandalosa. Se empezaba a comprobar que el nuevo General escogía una especie de vía media, sin renegar de la era Arrupe pero sin perder de vista las orientaciones de la Santa Sede. Era, como se iba a comprobar, una síntesis tan delicada que resultó a fin de cuentas inviable, sobre todo por la indecisión del padre Kolvenbach, muy propia de intelectuales como él.

La Congregación 33 estaba obligada a revisar, por imposición del Papa, algunos puntos fundamentales. Revisó el sistema electoral de las Congregaciones Provinciales y después de muchas dudas dejó las cosas como estaban. Revisó la composición de las futuras Congregaciones generales y salvo retoques mínimos lo dejó también igual. Revisó el alcance del voto de pobreza y si bien recomendó «una asimilación más profunda de la pobreza evangélica» confirmó el discutible decreto de la Congregación 32. Introdujo el problema –gravísimo– de la relación de la Compañía con la Jerarquía y la Santa Sede, pronunció hermosas palabras pero le encargó la norma correspondiente al padre General. Por orden del Papa trató el problema de la espiritualidad ignaciana de la Orden, reconoció vagamente «algunas deficiencias» y se salió por la tangente tras admitir la «importancia de la oración personal». Dedicó un montón de flores a los Hermanos Coadjutores, marcó camino hacia la «fraternal igualdad de todos los miembros de la Compañía» pero no se atrevió a plantear siquiera el problema de la extensión –lagarto, lagarto– del cuarto voto. También por insistencia del Papa se habló de la formación de los jesuitas jóvenes y tampoco se decidió nada concreto. El debate que se esperaba con mayor impaciencia era el dedicado al Decreto IV de la Congregación 32; la 33 decidió que el impacto del famoso y revolucionario Decreto había resultado muy positivo aunque «se habían puesto de manifiesto algunas tendencias unilaterales» en la aplicación del Decreto; enorme eufemismo para ocultar la decisiva colaboración de la Orden en la gestación de los Cristianos por el Socialismo, la teología de la liberación y las Iglesias Populares rebeldes. Eso sí, se recortó un poco el exclusivismo revolucionario del Decreto IV, se decidió que la opción por los pobres no fuera excluyente y desapareció toda mención al «compromiso político» pero se mantuvo el compromiso social. En las conclusiones se subrayaba «el papel central de la fe» pero identificada con la promoción de la justicia. En el fondo nada había cambiado y los jesuitas revolucionarios de Europa y América no se apartaron un ápice de sus peligrosas realizaciones y proyectos.

El 17 de octubre fue clausurada la Congregación General 33. No asistió el Papa. Mucho después el nuevo General envió un comentario a toda la Compañía para evaluar el contenido de la Congregación General y en esa carta habló de teología de la liberación como un método admirable para demostrar el interés apostólico de la Iglesia, cuando el Papa ya había descalificado enérgicamente a esa doctrina y esa práctica en la primera Instrucción preparada por el cardenal Ratzinger. La vía media que intentaba Kolvenbach resultaba imposible[610]. Eso sí, el General reconocía la pérdida de diez mil jesuitas durante el generalato de

[610] Cfr. Padberg, op. cit. p. 130.

Arrupe, pero no ofrecía de ella el más mínimo diagnóstico. En este libro se lo voy a proponer de fuente muy autorizada.

LA CONFUSA DIRECCIÓN DEL NUEVO PADRE GENERAL

Hace ya doce años que el padre Peter-Hans Kolvenbach fue elegido General de la Compañía de Jesús. Su ejecutoria completa no es aún Historia mientras viva, quiera Dios que por muchos años. Pero esos doce primeros años de su generalato ya son Historia; muchas veces he recordado que mi maestro Tucídides escribió el mejor relato histórico que se conoce –después de preparar minuciosamente sus documentos y sus testimonios– sobre un período y unos episodios en que él mismo había participado activamente, la guerra del Peloponeso. No vale el refugio de que no existe aún suficiente perspectiva para descalificar a la Historia rigurosamente contemporánea. Una de las posibilidades de la Historia consiste en crear su propia perspectiva, aunque después pueda ser corregida y modificada.

Tengo pocos, pero intensos y amables recuerdos del padre Pedro Arrupe, con quien tuve el honor de hablar a su regreso de Japón después de la segunda guerra mundial. Y creo haber escrito sobre él en este libro con afecto, respeto e implacable objetividad. No conozco al padre Kolvenbach pero él debe conocerme algo (aunque al revés) porque ha hablado de mí. De forma mendaz e intolerable, al menos en tres ocasiones. Una en Pamplona, durante una visita a España, donde se retrató con un grupo de jesuitas descamisados. Les dijo, entre otras cosas seguramente más importantes, que yo era un gran enemigo de la Compañía de Jesús. Realmente dijo algo todavía más grave y más estúpido; uno de los descamisados me llamó ese mismo día por teléfono para contármelo. Luego un monaguillo del padre Kolvenbach, superior en un puesto de Madrid que le venía anchísimo, repitió la estupidez cuando un grupo de antiguos alumnos de Areneros le comunicó que me habían invitado a dar una conferencia en mi antiguo e inolvidable colegio. No sé si por culpa del monaguillo no existe mi nombre en la lista de antiguos alumnos de la casa.

Tengo, además, constancia escrita de la mala opinión que merezco del padre Kolvenbach. Un ilustre sacerdote, teólogo y abogado de Madrid, que ama profundamente a la Compañía de Jesús, escribió el 8 de diciembre de 1993 al padre Kolvenbach, con todo respeto, una tremenda requisitoria sobre la degradación de la Compañía de la cual él era, desde 1983, responsable. Glosando el himno de San Ignacio el sacerdote-teólogo-abogado le recordó al padre Kolvenbach su tolerancia con el jesuita comunista José María de Llanos, la subversión de los jesuitas en América, las complacencias de algunos jesuitas con la Masonería, los resabios de luteranismo en la Orden que nació para combatir la rebeldía de Lutero, la herejía, rayana en la blasfemia, de un padre José Ramón Busto que en su libro *Cristología para empezar*, publicado en una editorial jesuita, afirma que Jesús, «hijo de María, nació de ella de forma extraña» y que «algunos textos tardíos dicen que fue un

nacimiento fruto de la prostitución». El mismo «monstruo» como justamente le llama el sacerdote en su carta al General, negó frontalmente la resurrección de Cristo... y otros casos, con la siguiente apostilla:

«Y este pasaje infernal y muchos más los estamos viendo a diario y por todas partes, sin acudir a libros bien documentados como *Jesuitas, Iglesia y Marxismo* u *Oscura rebelión en la Iglesia* de Ricardo de la Cierva, Ed. Plaza y Janés, Barcelona».

La carta, amén de la condición y la autoridad del firmante, impresionó vivamente al padre Kolvenbach que respondió el 15 de diciembre del mismo año sin rebatir una sola de las denuncias que se le hacían, y añadiendo: **Supongo no esperará de mí un debate sobre las desviaciones que a la «luz» de algunas publicaciones de autores muy parciales, como el Sr. Ricardo de la Cierva, cree V. poder reconocer en la vida actual de nuestra «mínima Compañía»... Como usted recuerda, el mismo San Ignacio esperaba, para la Compañía, incomprensiones y «persecuciones».**

Y se quedaba tan fresco el General. Es decir, que además de «parcial» y «enemigo» soy «perseguidor». Como por lo visto lo fueron los tres últimos Papas, de cuya enseñanza documentada he tomado en mis libros las principales acusaciones no contra la Compañía sino contra la degradación de los jesuitas. Pero hay dos cosas en la respuesta del General que me confortan. Primero su absoluta falta de sentido del humor, como buen holandés; ni Erasmo el hipercrítico poseía tan envidiable cualidad, aunque sí tenía sentido del sarcasmo. Por eso creo que no advierte la ironía de su expresión ignaciana «mínima Compañía». Es verdad. El mismo reconoció en carta a toda la Orden, como sabemos, la pérdida de diez mil miembros durante la era Arrupe en dieciséis años. En los doce que él lleva al frente de la Compañía ha perdido, partiendo de una base menor en diez mil miembros, otros cuatro mil. La mínima Compañía, sin humildades, con estadísticas.

El segundo punto que me reconforta es ver que el padre Kolvenbach ha leído mis libros. Eso está muy bien, sobre todo cuando me consta que personalmente los ha prohibido a sus súbditos, en nombre de la libertad, seguramente, como en el caso de las cartas de Rahner. Pero dada la situación de la obediencia en su Orden, debe saber que nadie le ha hecho el menor caso. Desde que aparecieron mis libros entre 1985 y 1987 he hablado dentro y fuera de España con más de doscientos jesuitas. Todos habían leído mis libros. Y un número todavía mayor me ha escrito para solidarizarse conmigo y darme las gracias por el servicio que he prestado a la Iglesia y a la propia Compañía de Jesús. Cuando comprobé la agresión del padre General contra mí sentí la tentación de clasificar todas esas cartas y publicarlas. He aludido ya a algunas. Voy a reproducir aquí, íntegramente, la más impresionante de todas.

Todos mis maestros jesuitas, desde 1938, con quienes he hablado, que son muchos, están de pleno acuerdo conmigo; porque escribo desde la perspectiva y la convicción que ellos me enseñaron.

Esa actitud del padre General me ha dolido en lo más vivo pero no me apartará un milímetro del camino. Me quedan muchas cosas de las que debo informarle, a él y al resto de mis lectores. He de explicar, documentadamente, cómo ha continuado, pese a efugios verbales, la era Arrupe. Cómo ha permitido desviaciones

doctrinales como la que acabo de citar, o como la de ese gran teólogo jesuita que cité en el Pórtico. porque negaba en pleno siglo XX la divinidad de Cristo. Cómo se ha empeñado en la exaltación y en la calificación de mártires –con el fantástico martirologio de la Compañía de Jesús ante los ojos– a los jesuitas que fueron trágicamente asesinados en el Salvador y no precisamente por odio a la fe sino por el «compromiso socio-político» que recomendaba la Congregación General 32. Cómo ha proseguido, bajo su mandato, la división y la auto-demolición de la Compañía. Cómo, tras las actitudes revolucionarias de una parte de la Compañía en Centroamérica, está ahora permitiendo el padre General las actuaciones de una parte –dominante– de los jesuitas en México.

Algunos de estos puntos serán esbozados ya en el presente libro. Los demás, junto a la actuación o la inhibición del padre General, en mi próximo libro de 1996, Dios mediante, *La Hoz y la Cruz*, porque éste ya se me desborda. Entretanto le ruego que deje de injuriarme, llamarme enemigo de la Compañía es una injuria a mis más profundas raíces, llamarme «parcial» es una descalificación profesional como historiador, sobre todo cuando no se rebate uno solo de mis documentos y mis testimonios, cuando tengo a cientos de jesuitas a mi favor, entre otros los que tanto han contribuido a mi formación. En este libro habrá podido ver el padre General algunas pruebas, algunos documentos más. Hasta el próximo libro, pues, **admodum Reverende Pater**. Y ejerza usted, por favor, un poco más la tolerancia y la comprensión cristiana o por lo menos la discreción humana más elemental.

SECCIÓN 10: PERSISTE EL OBJETIVO MÉXICO

LA RESISTENCIA DE LOS JESUITAS DE IZQUIERDA EN MÉXICO

Los padres Menéndez, Jerez y Ellacuría volvieron a Centroamérica después de la Congregación General XXXIII reconfortados y dispuestos a reanudar la lucha por la liberación, es decir, por la extensión de la revolución cubana, la revolución sandinista y el combate contra el capitalismo («las estructuras del pecado y de la muerte») a todo el istmo vital que enlaza las Américas. La Congregación y el nuevo General no les habían condenado; el Decreto IV de la Congregación XXXII mantenía su vigencia. Pero estábamos en 1983 y en la primavera de ese año el Papa Juan Pablo II había recorrido una por una las estaciones de su Via Crucis en Centroamérica, donde había tomado contacto y conciencia, en su propia carne, sobre la realidad de la teología de la liberación. De acuerdo con el cardenal Ratzinger denunció y descalificó a la teología de la liberación marxista –no había otra– en las dos instrucciones de 1984 y 1986. La Iglesia Popular quedaba fuera de la única Iglesia de Cristo. Los teólogos de la liberación, con Ignacio Ellacuría y Leonardo Boff a su cabeza, hicieron un esfuerzo colosal para desviar el golpe del

Papa pero no lo consiguieron pese al apoyo cerrado de toda la prensa progresista, marxista y liberal del mundo, que trató de convertirles en héroes de la libertad y de la Iglesia de los pobres. Pero no había más que una única Iglesia de Cristo.

Describiré esta agonía del liberacionismo, con la amplitud y profundidad que se merece, en mi segundo libro. Ahora sólo me interesa trazar el esquema básico para que podamos comprender la importancia del objetivo México.

Ellacuría, Boff, Fidel Castro, sus múltiples apoyos en el mundo de la comunicación, el padre Kolvenbach y la Confederación Latino Americana de Religiosos CLAR, que en sus diversas funciones integraban o apoyaban al frente liberacionista, no podían imaginar que, además del Papa, la confrontación estratégica de bloques y el tiempo jugaban contra ellos. No tenían ni idea de que desde la destrucción absoluta de las baterías modernísimas de misiles soviéticos en el valle libanés de la Bekaa, en 1982, por los aviones de Israel dotados de la nueva tecnología informática y electrónica norteamericana, el Estado Mayor soviético sabía que gracias a la ventaja conseguida por Reagan en su Iniciativa de Defensa Estratégica la URSS se había convertido en una potencia militar subordinada a los Estados Unidos. Casi siempre tengo la suerte de llegar a tiempo al lugar preciso y por entonces recibí, junto a Max Mazin y Enrique Múgica, una lección magistral en el Instituto de Estudios Estratégicos de Israel, con planos e interesantísima documentación militar, impartida por el director del Centro, general Aharon Yariv, que me fue utilísima para valorar los acontecimientos inmediatos. (Nunca supe por qué mi antiguo amigo el padre Alvarez Bolado, tal vez ya un poco de vuelta de sus fervores liberacionistas, era por entonces asiduo visitante del Centro Superior de Estudios sobre la Defensa nacional en España; pero me temo que en Tel-Aviv sabían algo más de la situación estratégica real en los ochenta). Los soviéticos, seguramente, no informaron de este vuelco estratégico a Fidel Castro y sus cabezas de puente en América Central. Tal vez el barbudo líder galaico-cubano vislumbró que algo iba mal y decidió realizar, con el apoyo de los comunistas de Nicaragua, un esfuerzo supremo para dominar El Salvador, cuya capital estuvo, a principios de noviembre de 1989, a punto de caer en manos del ejército guerrillero del Frente Farabundo Martí, cuyos cuadros de mando se habían formado en la UCA de los jesuitas liberacionistas. El Ejército fiel a un gobierno que acababa de ganar limpiamente unas elecciones democráticas pese a los obstáculos, nada democráticos, de la guerrilla, derrotó a sus enemigos e hizo fracasar una ofensiva que rozó el triunfo. Poco después, el 16 de noviembre, un comando de origen militar penetró en la UCA y asesinó al padre Ellacuría y otros jesuitas, junto a dos pobres mujeres de la limpieza. Con esta tragedia comenzó el declive del movimiento subversivo porque, además, una semana antes del asesinato, el 9 de noviembre de 1989, caía el Muro de Berlín y al año siguiente se desintegraba la Unión Soviética.

Inmediatamente Fidel Castro, privado –aunque no del todo– del apoyo ruso, quedó aislado bajo la protección increíble de los *liberals* norteamericanos y otros intereses internacionales; pero su capacidad de expansión revolucionaria en Centroamérica y todo el continente se había quedado sin raíces.

Explicaré este importante proceso histórico, con todo detalle, en mi segundo libro. Detectaré allí también los intentos de reconstruir el marxismo y el comunismo, que todavía dominan un inmenso país con más de mil millones de habitantes.

El régimen comunista de Nicaragua se acogió a la nueva idea de la «Casa común de la izquierda» e ingresó, de la mano del líder socialista español Felipe González, en la Internacional Socialista. Los jesuitas centroamericanos y el Instituto español Fe y Secularidad ya estaban en excelentes relaciones de cooperación con el socialismo español y sus instituciones sospechosas, como el Instituto de Estudios Políticos para América Latina y Africa, IEPALA, donde se señaló varias veces la presencia de esos jesuitas. Pero la caída del Muro y de la URSS era un golpe de muerte para los comunistas de Nicaragua, aun disfrazados de socialistas y sus días estaban contados, aunque, como Castro y el núcleo duro del comunismo ruso y el comunismo europeo, decidieron resistir como fuera. Y lo han conseguido mucho más de lo imaginable, aunque la amenaza que representan se dibuja más sobre el futuro y por el momento se ha difuminado en el presente.

Por eso resulta tan sorprendente que los jesuitas de izquierda y promotores de la teología de la liberación, con sus raíces marxistas en evidencia y sus conexiones estratégicas maltrechas, si no cortadas del todo, no solamente han resistido, sino que han cobrado nuevo vigor y prepotencia en México. Acabo de comprobarlo personalmente en mi segundo viaje a esta gran nación en crisis; y merece la pena profundizar en el asunto.

ENTRAMOS EN EL CENTRO JAVIER

El martes 20 de junio de 1995, este mismo año en que termino este libro, salimos «de librerías» por la Ciudad de México. Completamos la bibliografía sobre historia y actualidad mexicana, tuvimos la suerte de descubrir un ejemplar de la agotadísima *Historia de México* del profesor Alvear, varias muestras excelentes –como los dos volúmenes de la *Tragicomedia mexicana* de José Agustín–, que demostraban el rápido arraigo de la editorial Planeta en México; compramos también los libros que aún no conocíamos de Luis Pazos y Enrique Krauze y nos perdimos luego un par de horas en una de las librerías más grandes del mundo, la Parroquial de Clavería, con sus ingentes fondos en pleno traslado, pero con toda su variedad de publicaciones religiosas y profanas bien accesibles. Variedad, porque se trata de una librería universal, donde tuve la satisfacción de encontrar algunos libros míos no muy lejos de la colección completa de la editorial jesuítica española «Sal Terrae» que aún no se ha enterado de la caída del Muro y junto a sus clásicos –González Faus y compañía, por supuesto Compañía B– parece estar ahora intentando el relevo de la desinformación religiosa con nombres nuevos y, a lo que se ve, escasamente críticos. Se hacía ya tarde y, con el bolsón casi lleno de libros, decidimos darnos una vuelta por el centro de propaganda popular de los jesuitas, el Centro de Comunicación Javier.

No conozco bien la Ciudad de México pero creo recordar que bajábamos por el Paseo de Insurgentes y pasado el monumento a la Revolución torcimos a la derecha por una calle que nos llevó a la de Serapio Rendón en la colonia de San

Rafael, donde está enclavado el Centro Cultural o Centro de Comunicación Javier, en el número 57. No eran las seis de la tarde y estaba cerrado pero había luz dentro y llamamos desde una galería ancha y cutre, con pancartas contra algo, supongo que el Gobierno, y un gran anuncio sobre una obra teatral programada por el Centro: *Cuando Dios era omnipotente*. Dedujimos, seguramente con demasiada rapidez, que para los jesuitas de ahora, que rigen el Centro, ya no lo es. El edificio era un caserón enorme y desconchado, con mucho fondo, para albergar las salas de reunión –nos dijeron– y los talleres de producción de cintas y material videográfico que vimos después en la exposición. Nos abrió por dentro de la galería una chiquita menor de veinte años que se excusó con lógica muy hispánica: «La hora del cierre es a las seis y por eso hoy hemos cerrado a las cinco». Se fue a llamar a la encargada, otra chiquita que no habría cumplido los quince. No he visto más amabilidad en mi vida. Nos enseñaron todo con sumo interés aunque saltaba a la vista que no tenían la menor idea de lo que vendían lo cual me causó una sorda indignación; encargar a unas pobres niñas la venta de tanta bazofia, porque a los dos minutos de recorrer estanterías y anaqueles vimos que allí sólo había bazofia roja. Comentábamos con asombro la demanda recién interpuesta por los jesuitas de México contra el periodista de fama mundial Jacobo Zabludowsky, a quien vemos muchas veces por Galavisión en España, son seguramente las mejores noticias que se pueden ver en España. Zabludowsky les había acusado en la revista «Summa» al identificar como jesuita al célebre «subcomandante Marcos», líder guerrillero del llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional que encabezaba la rebelión contra el Gobierno en la selva de Chiapas. Los jesuitas negaban toda relación con la revuelta pero el Tribunal rechazó su querella y no llamó a declarar a Zabludowsky. Al observar las estanterías del Centro Javier, obra «apostólica» de los jesuitas mexicanos, oscilábamos entre la sorpresa y la rabia al recordar aquella demanda. Porque el Centro Javier, pobre apóstol de las Misiones, debería llamarse ahora «Centro Chiapas». Allí figuraba en lugar preferente la hagiografía del subcomendante «Yo, Marcos» publicada por «Ediciones del Milenio» por una ferviente admiradora del rebelde, doña Marta Durán de Huerta. Compré un video del propio Centro Javier *Se busca a Samuel Ruiz*, una exaltación acrítica del belicoso obispo de San Cristóbal de las Casas, para el que los jesuitas del Centro reclamaban el premio Nobel de la Paz; no está mal, al fin y al cabo el señor Nobel fue, como se sabe, el inventor de la dinamita. Allí había montones de vídeos sobre Chiapas, el tal Marcos, el llamamiento y la Conferencia Nacional del Ejército zapatista de Liberación Nacional, a la que fue invitado, entre otros, el Obispo de Cuernavaca, monseñor Reynoso, que al día siguiente nos explicaba su tajante rechazo: «No voy porque no son ustedes ni ejército, ni zapatistas, ni de liberación». Los jesuitas pensaban, por lo que se ve, de otra manera. Su identificación absoluta con la rebelión de Chiapas, a la que presta su apoyo entusiasta el líder marxista del Partido Revolucionario PRD, Cuauhtémoc Cárdenas, era evidente y en la misma librería del Centro Javier encontré la definitiva prueba documental en la revista oficial de los jesuitas de México; transcribiré esa prueba al estudiar, en el próximo capítulo, los papeles secretos de la Congregación General XXXIV de la Compañía de Jesús. Si aún no lo ha hecho, Jacobo Zabludowsky debe darse una vuelta por la calle

ción, comprar más o menos los libros y videos que nosotros compramos y llevarlos al Tribunal para interponer a su vez una querella con todas las pruebas en la mano.

Tuvimos que añadir un gran paquete a la bolsa que acabó de llenarse en cinco minutos. En los anaqueles estaban los libros más detonantes en favor de la teología de la liberación, por ejemplo los del llamado (porque no se llama así) Leonardo Boff, que hace ya años abandonó la Iglesia católica y fue calificado como Judas por el cardenal Martínez Somalo en persona, que es hombre, como se sabe, tolerante y moderado. Allí compramos también la colección completa «Iglesia y pueblo» editada por el Centro de Reflexión Teológica de los jesuitas en México (el mismo nombre que el Centro de la UCA en San Salvador) en coedición con el anterior Vicariato apostólico de los jesuitas en la Tarahumara, y con imprimatur del Vicario. En el librito *Jesucristo*, escrito para esa colección en 1990 por el padre José Antonio Pagola se dice que «la fe cristiana no consiste en observar unas leyes y prescripciones morales procedentes de la tradición judía, verbigracia los diez mandamientos» (p. 3). Hala, pues, a robar, a matar, a fornicar y a desear la mujer de tu prójimo, esto sí que es teología de la liberación en serio. Concede generosamente que algunos milagros de Jesús parecen ciertos (p. 8). Entre los textos recomendados para comprender la resurrección de Jesús se cita al inevitable Leonado Boff. El padre Víctor Codina, en *El mundo de los sacramentos* (1991) define al pecado prácticamente sólo como «pecado de las estructuras de injusticia» entre las que destaca el capitalismo (p. 44). Explica la Eucaristía solamente como símbolo, como muchos protestantes; no habla de la presencia real de Cristo en el sacramento. Y por supuesto propone una Eucaristía especial para América Latina. ¿Para qué seguir?. La colección se amplió a Brasil; nueva comprobación de que los teólogos de la liberación, recién evadidos de los escombros del Muro, vuelven animosamente al combate con las estructuras. Es decir, aunque se atrevan menos a nombrarla, vuelven a su resabio marxista. Coloqué estas y otras interesantes piezas al lado de otras que nos habíamos traído de la Parroquial, los nuevos Cuadernos de Fe y Secularidad coeditados por «Sal Terrae» por ejemplo el de Rafael Díaz-Salazar *Refundacion de la izquierda y cristianismo* (1990) dedicado a la aproximación de la Iglesia al nuevo comunismo italiano disfrazado y concluí que entre los numerosos marxistas de todo el mundo que se niegan a aceptar la caída del Muro están los renovados luchadores de Fe y Secularidad, coeditora de esta colección, que tal vez pretendan confluir con el PRD mexicano, otro comunismo disfrazado, para combatir junto a él, codo con codo, hacia la destrucción de las «estructuras» que como acabamos de ver no son el único sistema que, con todos sus defectos, ha dado una libertad auténtica a la humanidad, sino el más grave pecado colectivo de Iberoamérica. Incorporé al paquete los programas de los equilibrados cursos que organiza periódicamente el Centro de Comunicación de los jesuitas mexicanos. Realmente nos dio para mucho la tarde de librerías en la Ciudad de México. Tanto que el resto de esta sección habré de reducirlo a un conjunto de viñetas captadas sobre el terreno hasta que, una vez asimilado el inmenso material escrito y testimonial que de allí nos trajimos, pueda incorporarlo el año próximo a mi segundo libro, *La Hoz y la Cruz*.

La Unión Soviética ha mostrado un interés supremo por convertir a México en su plaza de armas para todo el continente americano. El propio Lenin, como vimos, entre las Revoluciones de Febrero y de Octubre de 1917, envió a México a su primer emisario para concertarse con los dirigentes de la Revolución mexicana. Establecida en Cuba la plaza de armas de la estrategia soviética a partir de la caída de la isla en manos del comunismo el 1 de enero de 1959, sabemos que la URSS estableció desde ella varias cabezas de puente continentales, unas fallidas, como Colombia, Bolivia, Chile y Guatemala, otra con pleno éxito, Nicaragua, otra que estuvo apunto de lograr gracias al movimiento subversivo del FMLN en los años ochenta, la de El Salvador. Toda esta proyección revolucionaria tenía como objetivo supremo la conquista de México. Lo afirmó y demostró el presidente de los Estados Unidos Ronald Reagan en su discurso del 28 de abril de 1983 en una sesión conjunta de las dos Cámaras del Congreso: **La meta de los movimientos de los guerrilleros profesionales en América Central es tan simple como siniestra: desestabilizar toda la región, desde Panamá hasta México**[611].

En marzo de 1986 concretó todavía más la amenaza. **Los soviéticos y los cubanos utilizando Nicaragua como base, se han convertido en la potencia dominante en este corredor vital entre la América del Norte y la América del Sur. Afincados allí, estarán en situación de amenazar al canal de Panamá, ejercer interdicción en nuestras vías marítimas vitales del Caribe y últimamente actuar contra México. Si ocurriera esto, los pueblos latinos desesperados huirían por millones hacia el Norte, a las ciudades de la región meridional de Estados Unidos o a donde quedara alguna esperanza de libertad... Para los revolucionarios el camino de la victoria pasa a través de México**[612]. Frenados en seco por el Ejército salvadoreño y la caída del Muro en 1989 los revolucionarios marxistas, aliados con los teólogos de la liberación, demostraron el 1 de enero de 1994 –fecha del estallido de la rebelión en Chiapas– su capacidad de supervivencia como peligro para el Estado mexicano, aprovechándose de la profunda crisis por la que atravesaban en aquellos momentos el Estado y la nación.

Pero las documentadas revelaciones de un especialista en guerra secreta, John Barron, han demostrado recientemente que la KGB, mientras preparaba de lejos el asalto cristiano-marxista contra México una vez consolidadas sus cabezas de puente centroamericanas, había intentado ya un golpe de mano directo en los años sesenta y setenta según el método del Ché Guevara en Bolivia y de sandinistas, liberacionistas y FMLN en Nicaragua y El Salvador: crear en el inmenso territorio mexicano una red de guerrillas que provocara una guerra civil para desembocar en una subversión del Estado. La intentona sería, en el caso de México, marxista-leninista pura, sin colaboración de la Iglesia Popular al menos en una primera fase[613]. Esa fue, como veremos, una causa principal de su fracaso.

[611] USIS, Boletín Informativo, 83 (1983) 8.
[612] ABC de Madrid, 26 marzo 1986 p. 9.
[613] John Barron *The plot to destroy Mexico* en «KGB» op. cit. p. 230s.

El objetivo México tenía una primera finalidad –hacer de México un nuevo Vietnam– para convertirle, tras la victoria, en la gran plataforma para el asalto al «bajo vientre de los Estados Unidos». No se trata de un episodio de historia-ficción sino de un proyecto que llegó a iniciarse en la realidad y que está, en la citada fuente, documentado de forma muy creíble.

El centro de planificación y dirección fue la embajada soviética en la Ciudad de México. en Calzada de Tacubaya 204, con una central de operaciones que coordinaba, además, los movimientos subversivos en todo el hemisferio. Trabajaban en México para el centro de la KGB cincuenta y siete «diplomáticos», es decir agentes, número que triplicaba a sus homólogos de Francia, Inglaterra, Alemania Federal y Japón. En 1959 la KGB había conseguido asestar un golpe mortal a la economía mexicana mediante una huelga salvaje de ferrocarriles dirigida por el sindicalista Demetrio Vallejo, que fue capturado durante uno de sus contactos con los agentes soviéticos y encarcelado. Pero en 1961 llegó a la Embajada, para hacerse cargo del centro subversivo –la Referentura– uno de los mejores expertos de la KGB, Oleg Maksimovitch Neporenko, seguramente hijo de ruso y española, con aspecto hispánico y pleno dominio del castellano que muy pronto amplió a las diversas jergas utilizadas por los estudiantes, los obreros y las clases elevadas de la ciudad. Su principal campo de trabajo y reclutamiento eran los centros universitarios, donde se hizo popularísimo y gracias al apoyo de los comunistas locales emboscados en el Instituto de Intercambio cultural ruso-mexicano consiguió los primeros reclutas para la preparación de su red guerrillera, entre los que pronto destacó Fabricio Gómez Souza, un idealista resentido que entró al servicio de la KGB en 1963. Iba a ser el Che Guevara mexicano.

Con la llegada a México de un nuevo Residente, Boris Pavloitch Kolomyakov hacia 1965, Nechporenko empezó a trabajar en equipo con él, recibió nuevos refuerzos de agentes soviéticos y preparó un primer golpe subversivo contra los Juegos Olímpicos que debían celebrarse en México el año 1968, para utilizar los efectos demoledores del asalto en el lanzamiento del contingente guerrillero, cuya primera configuración sería la de guerrilla urbana. Todo el verano anterior a los Juegos Olímpicos estuvo marcado por manifestaciones violentas de la red urbana organizada por la Referentura. Los estudiantes revolucionarios tomaron la Universidad Nacional y el Instituto Politécnico, siempre dirigidos por la Brigada de Choque, el cuerpo selecto de unos treinta a ochenta hombres y mujeres que obedecían ciegamente a los agentes del KGB; algunos mexicanos ya lo eran. Ante la proximidad de los Juegos, cuya inauguración se había fijado para el 12 de octubre, el Ejército se desplegó en la ciudad y tomó por asalto la Universidad Nacional inmediata al Estadio Olímpico. La semana siguiente se recrudeció la violencia y el grupo de choque decidió preparar un asalto al Politécnico que había sido ocupado también por el Ejército. Para ello escondieron en los nuevos apartamentos de la gran urbanización de Tlatelolco, en la inigualable Plaza de las Tres Culturas, un copioso arsenal de armas automáticas y municiones. Al atardecer del 2 de octubre seis mil estudiantes, encuadrados por los revolucionarios, se congregaron en la plaza de las Tres Culturas inmediatamente controlada por el Ejército a las órdenes del general José Hernández Toledo, con instrucciones de impedir cualquier marcha revolucionaria sobre la ciudad. Cuando después de varios oradores tomó la palabra

un fugitivo radical que estaba en situación de busca y captura, Sócrates Campos, la policía de paisano acudió a detenerle y ante el alboroto el general Hernández Toledo ordenó por megáfono a los estudiantes que se retirasen. En medio de la confusión las ventanas de los apartamentos empezaron a vomitar fuego contra el Ejército, el general cayó gravemente herido, los militares respondieron de forma contundente y quedaron tendidos sobre la plaza o junto a ella veintiséis civiles y dos soldados. Muchos entre los ochenta estudiantes que habían actuado en la revuelta como núcleo directivo, entre ellos varios agentes mexicanos de la KGB, fueron detenidos y tras la matanza, que impresionó al mundo entero, se celebraron normalmente los Juegos y la KGB varió de táctica; en vista de que parecía imposible vencer al Ejército en las calles de la capital, aplicarían el método de la guerrilla rural dirigida por Fabricio Gómez.

Gómez no intervino en la revuelta de Tlatelolco. Llevaba cinco años preparándose para otra misión en la Universidad Patricio Lumumba de Moscú, creada por Kruschef en 1960 para la formación de agentes subversivos que actuasen a beneficio de la URSS en sus países del Tercer Mundo e Iberoamérica. Fabricio Gómez se encontró en la Lumumba a otros treinta estudiantes mexicanos a quienes se impuso por su dedicación y su fanatismo. Allí creó con ellos el Movimiento de Acción Revolucionaria que, por orden de la KGB, recibiría financiación y entrenamiento subversivo en Corea del Note. A fines del año 1968 regresó a México con otros cuatro miembros distinguidos del Movimiento para iniciar el reclutamiento de nuevos efectivos. A la vez la KGB destinó a la Referentura de México a uno de sus más experimentados agentes, anteriormente expulsado de Argentina y Brasil. Dmitri Alekseevitch Diakonov, conocido por su aspecto como «El Clown». El recluta más importante conseguido por Fabricio Gómez fue Angel Bravo Cisneros, a quien comunicó la consigna: «Hacer de México un nuevo Vietnam». Unos meses después de cribar bien a sus nuevas adquisiciones, el grupo dirigido por Bravo, quince hombres y dos mujeres, voló a París y luego a Berlín donde les recibió Gómez. Siguieron después viaje a Corea del Norte donde se entregaron a un brutal entrenamiento hasta el mes de agosto de 1970. A fines de septiembre todo el grupo había regresado a México y, dirigidos por Gómez, establecieron discretamente toda una red de escuelas clandestinas para la preparación de activistas en todo el país. Organizaron con pleno éxito un golpe que les valió ochenta y cuatro mil dólares contra el Banco de Comercio de Morelia. Gómez fijó el mes de julio de 1971 para un ataque general con bombas en quince aeropuertos, hoteles y edificios públicos por todo México.

Pero muy poco antes ocurrieron sucesos extraños. Una hermosa funcionaria de la KGB desertó ante las autoridades mexicanas con lo que cundió el pánico en la Referentura ante la posibilidad de que revelase algo de lo que se preparaba; nunca se supo si lo hizo, ni tampoco lo que realmente sabía. En el mes de febrero un viejo policía que vivía cerca de Jalapa detuvo, a punta de pistola, a cuatro jóvenes activistas recién reclutados que dieron a las autoridades, tras conveniente interrogatorio, la pista del Movimiento de Acción Revolucionaria y su sede clandestina de Jalapa, donde la policía tendió una emboscada a Bravo, segundo jefe de la red guerrillera, y le detuvo. Alarmado por la desaparición de su adjunto el propio Gómez viajó al centro de Jalapa donde fue también detenido. El 12 de marzo de

1971 la policía entregó al gobierno el dossier completo del Movimiento, en que se demostraba la responsabilidad de la Referentura de la KGB y sus jefes Kolomya kov, Nechporenko y Diakonov. Tres días después el gobierno anunció la desarticulación de la guerrilla y el 18 de marzo el Secretario de Relaciones Exteriores expulsó de México al trío con algunos colaboradores soviéticos más. Varias naciones iberoamericanas expresaron su solidaridad con México. El proyecto subversivo había fracasado.

Entonces la KGB intensificó el plan indirecto, es decir la conquista subversiva de México a través de las cabezas de puente que deberían organizarse en el istmo centroamericano. Pero nunca se abandonó la idea de crear directamente en México un gran foco subversivo.

El subcomandante Marcos se ha hartado de declarar que la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se venía preparando en Chiapas desde el año 1983, más de diez años antes de su estallido. No entro ahora en qué fuerzas o instituciones estén realmente detrás de Marcos; ese problema lo plantearé en mi segundo libro. La KGB desapareció oficialmente con la Unión Soviética, aunque todo el mundo sabe que siguen los mismos perros con distintos collares. Cuba tiene ya bastante con sus propios problemas para meterse en otras andanzas, pero haberlas, haylas. En todo caso los promotores de la subversión en Chiapas han tenido muy en cuenta el fracaso de las dos experiencias anteriores:

La de Tlatelolco, porque fue un experimento fallido de guerrilla urbana fomentado exclusivamente por comunistas soviéticos y mexicanos;

La de Fabricio Gómez porque fue un intento de guerrilla marxista estrictamente política, apoyada por la KGB y el Movimiento de Acción Revolucionaria, sin intervención de la Iglesia subversiva de Iberoamérica.

Por tanto, sean quienes sean esos promotores de Chiapas, tengan los apoyos interiores y exteriores que tengan, pudieron haber deducido que un posible nuevo intento de subversión de signo marxista en México debería cumplir estas condiciones:

a) Surgir de la creación de un foco revolucionario rural e indígena, dirigido por activistas bien preparados intelectualmente, otra vez el esquema Guevara.

b) Coordinar el movimiento subversivo con una fuerza política nacional, en este caso el PRD de Cuauhtémoc Cárdenas.

c) Recabar la cooperación de la Iglesia Popular, encuadrada por los teólogos de la liberación y, a ser posible, dirigida por un Obispo de clara ejecutoria dedicada a la «promoción de la justicia».

d) Asegurarse una amplia cobertura favorable de medios internacionales de comunicación, que idealizasen el movimiento subversivo ante todo el mundo.

Pues bien, sin prejuzgar lo que realmente está sucediendo en Chiapas, hasta que yo pueda articular la inmensa información, no siempre clara, que ya poseo y sigo recibiendo, deseo dejar como ya demostrados estos hechos:

a) El foco revolucionario de la selva Lacandona en Chiapas se dio a conocer el 1 de enero de 1994. Hay indicios de que se han proyectado otros centros subversivos convergentes en otros puntos de los Estados Unidos Mexicanos.

b) La coordinación del llamado EZLN con el PRD de Cárdenas está probada con declaraciones coincidentes de Cárdenas y de Marcos.

c) Está también probada –archiprobada– la colaboración activa de teólogos de la liberación en el movimiento subversivo, la adhesión expresa de los jesuitas liberacionistas de México (ver sección siguiente) y la justificación del movimiento por parte del obispo de San Cristóbal de Las Casas, en cuya diócesis ha estallado la rebelión, don Samuel Ruiz.

d) El gobierno mexicano se enteró del estallido de la rebelión el 1 de enero de 1994. Los representantes y corresponsales de los grandes medios internacionales de comunicación estaban apostados junto al foco subversivo –«pasaban por allí»– desde las vísperas de estallido, para poder dar la noticia en directo.

A buen entendedor.

LA DESINTEGRACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN MÉXICO

Mi primera denuncia sobre las actividades de la teología de la liberación, la Iglesia Popular y los jesuitas de la «Compañía B» en México se remonta nada menos que a los años sesenta y se publicó, con testimonios y documentos que desde la actual perspectiva han demostrado su validez, en 1986 y 1987[614]. Ya entonces conseguí una excelente información sobre algunos personajes capitales del liberacionismo en México; los obispos Méndez Arceo y Samuel Ruiz, el centro de Cuernavaca con Illich y Lemercier, la división y desviación de los jesuitas mexicanos durante la era Arrupe. Sobre el centro de Cuernavaca y las aventuras excéntricas de don Sergio ya he dicho bastante en este libro. Pero me conforta haber detectado, con casi diez años de adelanto, el peligro que se estaba fraguando en Chiapas bajo el manto episcopal de don Samuel Ruiz. También afirmé en mis primeros escritos sobre teología de la liberación que, pese a esas excepciones detonantes, los principales activos con que cuenta en México la única Iglesia católica que existe, la Iglesia de Cristo, son la más que admirable fe de un pueblo orientado hacia la Virgen de Guadalupe y la indestructible unidad del Episcopado mexicano, permanentemente vinculado a la Santa Sede. Hoy se mantienen, confirmados y acrecentados, esos dos activos; por eso me parece especialmente repulsiva en México la teología marxista de la liberación y la actitud de los jesuitas de la Compañía B, sobre la cual ya he expuesto algunas perlas y voy a explicar otras en el resto de esta sección.

Acabo de decir que el tal subcomandante Marcos (y debo añadir que ese título de subcomandante me parece una soberana ridiculez, si no es que significa, como se cree en México, que se utiliza por respeto al verdadero comandante de la rebelión) asegura, con visos de verosimilitud, que el ejército rebelde de Chiapas. mal llamado zapatista porque no tiene que ver absolutamente nada con el legendario Emiliano Zapata, empezó a formarse en la selva Lacandona en 1983[615]. Por eso

[614] En mis ya citados libros *Jesuitas, Iglesia y marxismo* y al año siguiente ***Oscura rebelión en la Iglesia***, Ed. Plaza y Janés, Barcelona.

[615] Yo, *Marcos*, op. cit. p. 63.

tuve la suerte de captar la intuición de una periodista libre, Mary Ball Martínez, que publicó muy poco después de la creación de la guerrilla de Marcos, todavía en estado latente de preparación, una información que me pareció de capital importancia[615]. **Aporta –escribí, citándola, el año siguiente– datos muy dignos de consideración sobre la frontera México-Guatemala, en el Estado de Chiapas, donde parece actuar una especie de membrana osmótica entre el liberacionismo de América Central y sus intentos de penetración en América del Norte, la cual en rigor comienza allí. El obispo de Chiapas, monseñor Samuel Ruiz García, fomenta intensamente el liberacionismo en su diócesis, con la cooperación de equipos sacerdotales sin respaldo popular; no existen, por ejemplo, seminaristas en aquel seminario. Parece que la diócesis está ayudando a un enjambre de refugiados guatemaltecos de signo marxista acampados cerca de la frontera e implicados en acciones subversivas y de pillaje contra las granjas de la región, una de las más potencialmente prósperas de México. Hay pruebas del contacto del clero liberacionista de Chiapas con entidades oficiales de Nicaragua. Las revelaciones de Mary Ball Martínez se han difundido por Estados Unidos donde han causado ya cierta sensación. Está claro que el objetivo principal de la estrategia cubano-soviético-nicaragüense en Centroamérica es la irrupción en México para incidir desde allí en el bajo vientre de los Estados Unidos. La infiltración en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y en el Estado de Chiapas, denunciada con hechos concretos, está provocando graves sospechas en México y puede ser un principio muy peligroso.**

Escrito en mi citado libro de 1986, página 366. Ahora nos enteramos de que en 1983 el tal Marcos ya andaba en son de guerra secreta por la selva, bajo la protección de don Samuel Ruiz.

Unas páginas más abajo resumí el informe que me habían facilitado amigos y corresponsales míos –al comenzar el año 1986– sobre la Iglesia Popular en México, cuya primera configuración databa de 1979, esgrimiendo la doctrina de los Gutiérrez, Boff, Sobrino, Dussel y otros. Ya, en la fecha del informe, don Sergio Méndez Arceo había pasado a la situación de dimisionario y se dedicaba, sobre todo, a lujosos viajes de «agit-prop» por Cuba, Nicaragua y España. La Iglesia Popular anidaba sobre todo en las órdenes y congregaciones religiosas a través del CAM (Centro Antonio Montesinos) dirigido por jesuitas, que también manejaban (y manejan) el Centro de Reflexión Teológica con sus dos revistas: «Christus» orientada a intelectuales y sacerdotes; y «Crítica», para consumo popular. El Centro Montesinos tiene el control de una treintena de grupos de dirigentes regionales que van desde la Ciudad de México al istmo de Tehuantepec, e incluso en el Sur de Estados Unidos (San Antonio, Texas). La vertiente «simpatizante» dentro de la Compañía de Jesús domina el Secretariado Social Mexicano que funciona en la Universidad Iberoamericana dirigida por los jesuitas. La congregación claretiana tiene uno de los más entusiastas promotores de la Iglesia Popular, el padre Enrique Marroquín, que desobedeciendo a sus superiores y al arzobispo de Puebla, actúa en esta ciudad y colabora con los grupos marxistas de la Universidad

[616] En *American Spectator*, abril de 1984.

Autónoma de Puebla, de abierta militancia izquierdista. El sector liberacionista de los dominicos actúa en el Centro Universitario de Convivencia en las afueras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde además de difundir la teología de la liberación promueven revistas escandalosas. Mi informe señalaba como obispos liberacionistas, aparte del peripatético don Sergio, a don Samuel Ruiz y don Arturo Loma, obispo de Tehuantepec; además del obispo de Tula don Jesús Sahagún y el vicario de la Tarahumara, padre José A. Llaguno S.J.

En el área de los seglares señalaba mi informe el Centro de Comunicación Social CENCOS dirigido por el que fue auditor del Concilio José Alvarez Icaza. uno de los principales jefes del Partido mexicano de los Trabajadores, de izquierda radical, coordinado con las Iglesias Populares de Centroamérica. Otro centro, el de Información y Documentación Pedro Velázquez, estaba vinculado a los grupos residuales de Cristianos por el Socialismo y mantenía contactos universitarios.

Para mi segundo libro sobre la teología de la liberación publicado en 1987 pude ya traerme noticias directas obtenidas en mi primer viaje a México donde pude hablar con algunos jesuitas ignacianos según los cuales los principales agitadores que habían actuado dentro de la Orden ya la habían abandonado. Comenté con ellos el contenido de un libro importante, *La revolución teológica en México*[617] que contiene las actas de la Primera Semana Teológica mexicana. Curiosamente todo el Episcopado y gran parte del clero diocesano de México ha logrado mantenerse inmune a la acción corrosiva del centro instalado por el IDOC en Cuernavaca. Mis informantes temían el influjo en el Norte de México de los obispos liberacionistas situados al sur de los Estados Unidos pero sobre todo la potencial amenaza de don Samuel Ruiz desde Chiapas: el obispo había viajado a Cuba y según me informaron en ese mismo viaje fuentes gubernamentales las tensiones que había creado contra el Gobierno se habían diluido recientemente mediante contactos directos con enviados del Gobierno; sin duda, cortinas de humo. En cuanto a la Semana Teológica algunos ponentes habían caído en posiciones acríticas frente a la teología de la liberación, como don Jesús Herrera que osó citar como autoridad teológica al activista jesuita González Faus. Pero los mejores teólogos de México asumieron una actitud muy seria y crítica frente al liberacionismo y merecieron la felicitación del Nuncio, monseñor Mario Pío Gaspari, que clausuró la Semana con una crítica documentada y demoledora contra la teología marxista y rebelde.

En aquel mismo primer viaje a México pude hacerme con un ejemplar de la interesante tesis de un ex-jesuita, Luis José Guerrero Anaya, presentada en 1986 ante la Universidad Nacional Autónoma de México, que se refiere al período entre las dos Congregaciones Generales 31 y 32. La tesis demuestra la iniciativa y la responsabilidad del padre Arrupe en el desencadenamiento de la crisis de la Compañía en América, a partir de su carta dirigida a los jesuitas del Continente en 1966. El autor de la tesis demuestra con testimonios directos que la carta fue redactada por jesuitas revolucionarios –en primer término César Jerez– «que lograron la firma del General quien después no pudo controlar el proceso». Fracasó en México el célebre *Survey* del padre Arrupe, cuyas conclusiones oscilaban entre la

[617] México, ed. Paulinas, 1976.

perogrullada y la ambigüedad. La tesis apunta que la reunificación de la Provincia mexicana en 1969 y la catastrófica gestión del Provincial Enrique Gutiérrez (1967-1973), carismático e improvisador, aceleraron la crisis y la degradación de la Compañía en México. En un estudio sobre la situación de los jóvenes jesuitas en 1969 los resultados fueron desoladores: eran afectivamente inmaduros, aborrecían el estudio y estaban poseídos por un orgullo generacional incomunicador. La solución fue enviar a los novicios de segundo año y a los estudiantes jóvenes a las aulas universitarias, con efectos desastrosos.

Desde 1971 el padre Arrupe animaba a los jesuitas de América a la «promoción de la justicia» y a la «liberación de los oprimidos respecto de las clases dominantes». Luego se daba cuenta de que estaba pregonando la lucha de clases, trataba de dar marcha atrás y enloquecía a todo el mundo. Un grupo de jesuitas mexicanos, formados teológicamente en Europa, presenciaron la rebelión estudiantil de París en 1968, quedaron vivísimamente impresionados por ella y regresaron a México al año siguiente con tal entusiasmo revolucionario que se ganaron el sobrenombre de «los profetas». El provincial Gutiérrez se puso al frente de la manifestación, cuyo primer efecto demoledor fue el cierre impremeditado del gran Colegio Patria, en el centro de la Ciudad de México, donde se formaban los cuadros directivos más influyentes de la sociedad mexicana. El provincial Gutiérrez cerró por las bravas el centro en 1970 contra justificadísimas protestas de los antiguos y actuales alumnos y de sectores muy sensibles de la sociedad mexicana. En mi recorrido por la Ciudad de México el mismo año en que escribo este libro crucé ante el solar desnudo del espléndido Colegio, situado junto a la iglesia donde residen hoy los jesuitas ignacianos, como custodios de una tradición eliminada. Me contaron que los Superiores de la Compañía B habían pretendido edificar un bloque de apartamentos sobre el inmenso solar vacío. Pero entonces apareció el generoso donante, que arrebató el solar a los jesuitas porque él se lo había cedido para un Colegio, no para hacer negocios inmobiliarios que, por cierto, él los sabe hacer mucho mejor. El ominoso cierne del «Patria» desencadenó una nueva crisis dentro de la provincia mexicana en 1972-1973. La mayoría de los «profetas» se largaron a casa después del estropicio. Otros jesuitas se refugiaron en sus trabajos pastorales e intelectuales y se aislaron. La visita del padre Arrupe en 1972 no arregló nada y molestó a todo el mundo por su irritante ambigüedad. Al año siguiente la sorda protesta de la Provincia forzó la dimisión del provincial. Ese mismo año 1973 los jesuitas Obeso y De la Rosa , del grupo de los «profetas» enviaron al padre Arrupe una carta insultante y se marcharon. En diciembre de 1972 la Provincia mexicana había cerrado su revista de debate interno *Pulgas* (sic) y la sustituyó por las actuales noticias, *Jesuitas de México*, que resulta no menos divertida.

El autor de la tesis, en un rasgo de humor negro, se la dedica al padre Arrupe quien si llegó a leerla, lo que no creo, se hubiera llevado el disgusto de su vida. Porque las conclusiones de la tesis, además de ciertas, eran terribles:

Al dedicarse a las ciencias sociales sin el más mínimo discernimiento del que tanto suelen alardear, los jesuitas «progresistas» de México llegaron a la repulsa del capitalismo y a la búsqueda, a veces intuitiva, del socialismo... Al cabo de estos años, la Compañía no era capaz todavía de dominar este proceso. Se daba en ella el efecto de destape de la caja de Pandora. Los conflictos

eran fuertes y vividos en perplejidad y confusión. La lucha ideológica entre grupos al interior de la propia Provincia llegó a obstaculizar el diagnóstico y la posibilidad de planeación, pues la hegemonía se polarizó entre los que ejercían un apostolado tradicional y los que exploraban caminos nuevos de trabajo[618].

Lo peor es que este cuadro mexicano se puede aplicar a la evolución de otras muchas Provincias de la Compañía de Jesús. La tesis que acabamos de presentar tiene un valor inmenso como testimonio desde dentro. Ante sus conclusiones parece que las cosas no podrían ir peor a los jesuitas de México desde el año 1973, en que se cierra el ámbito de investigación de la tesis. Pues han ido peor.

LOS SUPERIORES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS SE REBELAN CONTRA EL NUNCIO Y LE EXIGEN QUE SE MARCHE

Cuando llegué a México durante mi último viaje había pasado ya casi año y medio pero, como diría Luis María Anson, no se hablaba en México de otra cosa. Me contaron el episodio varias docenas de veces, asombrados. Me aseguraron que durante la semana del incidente, todas las centralitas del Arzobispado quedaron, como diría Luis María Anson, bloqueadas por horas y horas. Se había desencadenado una feroz ofensiva de los jesuitas de México contra el Nuncio, cuya trayectoria había sido, como me informaron innumerables personas y para decirlo con adjetivo patentado por Luis María Anson, impecable. Creo que tengo ya muy claro el suceso porque todas las personas decentes que me lo comentaron en México coincidían en el diagnóstico.

Juan Pablo II ha tenido casi siempre buena mano para elegir a sus **Nuncios**. Digo casi siempre porque uno le ha salido rana y por desdicha es español: pero hay más Nuncios españoles que siguen la regla general: son estupendos. Por ejemplo el Nuncio en Madrid, don Mario Tagliaferri, a quien aborrece don Alfonso Guerra; luego es excelente. Y además lo es por sus méritos, su firmeza y su prudencia, que conozco directamente; va a ser el único Nuncio de la Historia que ha desempeñado dos Nunciaturas de categoría cardenalicia. Madrid y París (además de la de Lima) por lo que cuando le llame el Papa a Roma tendrá que hacerle dos o tres veces cardenal, con lo que podrá decidir la elección del próximo Papa. Pues bien, el Nuncio de Su Santidad en México, monseñor Girolamo Prigione, es de la raza de los Tagliaferri y otros Nuncios de Juan Pablo II que han dado la vuelta, felizmente, a Conferencias episcopales tan reacias, digamos, como las de Chile y las de Brasil, y han confirmado definitivamente a otras muy divididas, pero de mayoría bien orientada. como la de El Salvador. Nada tiene de particular que los líderes de la Compañía B de México topasen con el Nuncio Prigione a fines de enero de 1994. Insisto, no se hablaba de otra cosa.

[618] L.J. Guerrero Anaya, *La Compañía...* op. cit. p. 144 (Tesis ms.).

Entre otros servicios impagables, como confirmar en la fe a sus hermanos y actuar como digno representante del mayor Papa de la historia moderna, el Nuncio Prigione había logrado, en colaboración con Obispos mexicanos de la talla de monseñor Reynoso, nada menos que restablecer plena y jurídicamente las relaciones entre los Estados Unidos mexicanos y la Santa Sede, brutal y absurdamente interrumpidas por los gobernantes sectarios de la Revolución, como ya sabemos. Este ha sido un servicio histórico a la Iglesia de México y a la Iglesia universal y a la nación mexicana. Pues bien, los jesuitas de la Compañía B le han pretendido enseñar lo que debe hacer y le han exigido personal y públicamente que se marche. Como dice un periódico partidario de la Compañía B, «es un hecho que no tiene precedentes en la historia de la Iglesia mexicana». Hasta la sectaria segunda República española mantuvo al frívolo Nuncio ante la Monarquía, Federico Tedeschini. Y lo peor es que los jesuitas de la Compañía B reaccionaron así ante una decisión del Papa, a propuesta del Nuncio, perfectamente legítima y justificada.

Los jesuitas de la Compañía B, además de zascandilear –dejémoslo así por el momento– en torno a la rebelión de Chiapas, han hecho desde que comenzó la crisis arrupiana, algunos movimientos sospechosos en México. Enredaron tanto en Monterrey, importantísima capital de una de las nuevas zonas industriales del Norte, donde el empuje de los empresarios va en camino de conseguir que los pobres se distancien de la pobreza, que las autoridades, presionadas por los empresarios hartos de opción por la pobreza, que no por los pobres, les expulsaron de Monterrey. Entonces se instalaron en la ciudad, no muy lejana, de Torreón, que rebasa ya el millón de habitantes, donde han desplegado un esfuerzo «pastoral» –así le llaman– e incluso universitario impresionante y mucho me temo que no van a tardar en chocar con dificultades semejantes. Pero lo que motivó la intervención del Nuncio fue su actuación en el Vicariato –de población indígena considerable– que regían en la Tarahumara, en la Sierra Madre Occidental. Había sido Vicario el jesuita monseñor Llaguno, el que autorizó los originales folletos «teológicos» que compré, como he dicho, en el Centro Javier. Pero los Nuncios suelen estar muy bien informados; hemos podido demostrar las aventuras sentimentales de la Reina Isabel II de España gracias a los informes semanales del entonces Nuncio en Madrid, monseñor Simeoni. El actual Nuncio en México disponía, sin duda, de información directa y contrastada sobre la actuación de los jesuitas, o algunos de ellos, en el Vicariato de la Tarahumara. Los jesuitas de México deseaban el nombramiento de uno de los suyos para suceder al Vicario, José Llaguno S.J. Pero a propuesta del Nuncio, una vez consultados los obispos de la región y la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos, se dio a conocer el 29 de diciembre de 1993 que el Papa Juan Pablo II transformaba el Vicariato en diócesis normal. Decidía, además, cambiar la sede episcopal de Sisoguichi (mil habitantes) a Guachiochi (cuarenta mil). Y designaba primer obispo de la nueva diócesis a un ejemplar sacerdote diocesano cuyo único defecto, según los enemigos del Nuncio, era el de no ser jesuita ni liberacionista. Por lo visto el Vicariato y la diócesis eran permanente e inalterable propiedad de la Compañía B. De momento nadie protestó, sin embargo, hasta mediados de enero de 1994, dos semanas después del alzamiento marxista-liberacionista en Chiapas.

Abrió la caja de los truenos el 14 de enero de 1994 el auditor rojo del Concilio y dirigente de un partido marxista, José Alvarez Icaza, en *El Financiero* con unas declaraciones explosivas contra el Nuncio. Decreta Icaza que quien debería designar a los obispos era el cardenal primado de México y no el Nuncio, que «en los quince años que lleva en el país ha designado a cincuenta de los actuales obispos y ha mejorado la posición de otros 25». Icaza, evidentemente, desconoce que a los obispos les nombra el Papa, que los Primados no tienen nada que ver con el asunto y que la propuesta suele venir de las Nunciaturas, que cuentan con los asesoramientos espiscopales correspondientes; aviados estamos si sus asesoramientos del Concilio discurrían como ahora. El director del Centro Nacional de Comunicación Social atribuye al Nuncio la campaña contra el obispo Samuel Ruiz. Icaza llama mentiroso y calumniador al Nuncio a quien conmina «Yo le diría que renuncie cuanto antes» y no se refirió al conflicto de la Tarahumara pero dejó abierto el portillo para que los enemigos del Nuncio le recriminasen su actuación en el caso. Así lo hicieron inmediatamente los Superiores de la Compañía B.

Encabezados nada menos que por el Provincial de México, padre José Morales Orozco en carta que filtró, dicen a la prensa el propio Alvarez Icaza, donde sus párrafos principales aparecieron en el mismo periódico el 18 de enero. El padre Morales une muy sospechosamente en su reclamación al Nuncio los dos conflictos, el de Chiapas y el de la Tarahumara. Como el lector tal vez no se lo crea, he aquí los textos del padre Morales:

La carta que dirige el provincial de los jesuitas a Prigione es contundente. En un primer párrafo le hace una reflexión sobre el conflicto de Chiapas, protagonizado por la miseria indígena, y le invita a valorar sus culturas, tradiciones y valores. Los otros dos párrafos merecen ser transcritos:

En el contexto concreto que vivimos, piense que la Iglesia está llamada a poner signos más claros y eficaces de su amor preferencial por los indígenas, que son los más pobres de los pobres. Un signo concreto sería posponer la consagración del obispo de la nueva diócesis de la Tarahumara. La forma como se llevó el proceso del nombramiento del nuevo obispo y la determinación de trasformar el Vicariato en diócesis en contra del parecer de todos los agentes de pastoral, han sido interpretados como una forma de revertir el proceso de pastoral inculturada y comprometida en la defensa de los derechos humanos de los tarahumares, promovida por monseñor José Llaguno S.J. con apoyo de todos los sacerdotes, religiosos y religiosas del Vicariato. En la misma línea apunta la decisión de sacar la sede de la nueva diócesis de la sede indígena. ¿Por que no esperar a que el nuevo obispo tomara estas decisiones en vez de darlo todo «cocinado»?. Posponer la consagración del obispo hasta que la situación de Chiapas se aclare y tranquilice, realizarla en la catedral de Susoguichi –zona indígena– y repensar si conviene o no cambiar la sede, sería un signo de amor preferencial por los indígenas que ellos agradecerán profundamente.

Pido al Señor que abra su corazón para aceptar esta petición y le conceda su luz para discernir lo que sea para mayor bien de nuestros hermanos indígenas, que no siempre coincide con nuestros intereses. Y cualquiera que sea la decisión que se tome, reitero la voluntad de la Compañía de Jesús y de la pro-

vincia mexicana de colaborar con el obispo de la nueva diócesis en la medida de nuestros recursos, mientras él lo juzgue necesario.

La carta del Provincial al Nuncio es intolerable. Utiliza toda la jerga jesuítica liberacionista: el amor preferencial, el discernimiento, los signos. Se permite enseñar al representante del Papa cómo debe llevar los asuntos que le competen.

Y después de expresar tan descaradamente su rebeldía se declara dispuesto a seguir las instrucciones del nuevo obispo cuya consagración sugiere posponer. Por supuesto vincula el conflicto de la Tarahumara con el de Chiapas, por lo cual confirma nuestras sospechas sobre las verdaderas intenciones de los jesuitas en la orientación de sus misiones y enclaves de «apostolado». Por lo pronto ya habían creado un importante y peligroso territorio liberacionista al Norte de México, y trataban de vincularlo, en palabras del Provincial, con las selvas de Chiapas, al Sur. El propio Provincial se encarga de avisarnos sobre ello.

Pero la airada protesta del padre Provincial se publica en la prensa el mismo día que la descarada visita de dos importantes eclesiásticos al Nuncio. Ese hecho que, según el mismo diario, «no tiene precedentes en la historia de la Iglesia mexicana». En efecto, el sacerdote Antonio Roqueñí Ornelas, apoderado de la archidiócesis de México y el jesuita Enrique González Torres, director general de la Fundación para el apoyo a la Comunidad (FAC) y según mis informantes vicario de pastoral de la archidiócesis se plantaron en la Nunciatura y «le pidieron a Prigione que renuncie al cargo y abandone el país».

Los funcionarios –prosigue la noticia– actuaron por su cuenta, pero con todo el apoyo del arzobispo de México, cardenal Ernesto Corripio Ahumada, y como intérpretes del sentimiento de varios obispos mexicanos. Ambos se entrevistaron personalmente con el Nuncio para recordarle que los verdaderos representantes de las iglesias particulares de este país son los obispos y que a ellos les toca afrontar los problemas de sus diócesis.

Como funcionarios le reclamaron su actitud, siempre más allá del papel que tiene como nuncio, y como sacerdotes le hicieron una llamada a la reflexión para que reconozca sus errores y humildemente deje la nunciatura.

La entrevista fue áspera y el resultado está pendiente.

La conminación de los altos cargos del arzobispado, claramente sincronizada con la carta del Provincial, fue realmente insólita. El padre González Torres se había distinguido siempre por un comportamiento mesurado y respetuoso con los obispos y el Nuncio. Ahora, de pronto, se destacaba como rebelde, y mostraba una vez más cómo interpreta la Compañía B la obediencia al Papa, porque el Nuncio en México, como todos los Nuncios, había actuado en su función de representante del Papa. Además tanto él como su compañero de visita habían mentido al insinuar que el cardenal de México les respaldaba, así como otros obispos. Ni un solo obispo confirmó semejante falsedad y el cardenal la desmintió a vuelta de correo[619].

El arzobispo primado de México, cardenal Ernesto Corripio Ahumada negó que haya pedido la dimisión del Nuncio apostólico Jerónimo Prigione y valora la actuación el representante papal en México quien –dijo– «cumple instrucciones» y respaldó la decisión de la Santa Sede y del Episcopado mexi-

[619] «Heraldo» 19.1.1994.

cano de consagrar al obispo de la nueva diócesis de la Sierra Tarahumara el próximo día 25 de enero. A renglón seguido desautorizó a los dos insolentes sacerdotes que se habían atrevido a exigir la dimisión al Nuncio y negó la información facilitada por ellos sobre protestas del episcopado por este asunto. Reveló que el nombramiento del nuevo obispo, don José Luis Dibildoux Martínez, se decidió tras consulta a los obispos de la región. Al dar la noticia, este diario puntualiza que la filtración de la carta del Provincial al Nuncio se debió al señor Alvarez Icaza, que parece ser el director de la campaña. Varios obispos de México expresaron inmediatamente su acatamiento a la Santa Sede y su repulsa a los ataques contra la Nunciatura. En *El Financiero* del 22 de enero el presidente de la Conferencia Episcopal mexicana, monseñor Adolfo Suárez Rivera, arzobispo de Monterrey, calificó de «irresponsable» la exigencia de dimisión presentada al Nuncio y en el mismo sentido se pronunciaron numerosos obispos, que como su presidente recordaron los grandes servicios prestados a la Iglesia y a la nación por monseñor Prigione, por ejemplo haber logrado el restablecimiento de relaciones entre la Iglesia y el Estado; identificó a los acusadores del Nuncio como faltos de visión y sembradores de cizaña. Pese a todas las protestas el 25 de enero se celebró la consagración del nuevo obispo, monseñor Dibildoux, en su nueva sede con diez obispos presentes, encabezados por el presidente de la Conferencia Episcopal y el gobernador del Estado de Chihuahua que recibió a los prelados en el aeropuerto. Varios jesuitas se solidarizaron también con el nuevo obispo y manifestaron en la prensa[620] su extrañeza porque las protestas no se formularon hasta pasado el estallido de la rebelión en Chiapas. La Curia Romana había replicado tajantemente a la carta del Provincial de los jesuitas y al desplante de los altos funcionarios del arzobispado de México con un decreto en regla por el que confirmaba la designación y la inmediata consagración y toma de posesión de monseñor Dibildoux. Se expresaron toda clase de agradecimientos a los jesuitas por su labor misionera, pero la naciente diócesis de la antigua capitanía española de Nueva Vizcaya empezó su vida autónoma bajo un prelado que jamás consentirá allí la erupción de otra Chiapas. El Nuncio asistió tranquilamente a la consagración y declaró allí que quienes habían impugnado las decisiones no suyas, sino de la Santa Sede, «son solamente un par de sacerdotes y no más». Los jesuitas de México perdían así la dirección de una diócesis en cuyo territorio habían trabajado durante los cien últimos años. Algún tiempo después, el 25 de abril, se publicaron unas extensas declaraciones del padre Morales, el Provincial protestón[621] en que afirmaba: «A los jesuitas nos quieren reducir al ámbito de la sacristía, del culto. Pero tenemos el derecho y la obligación de participar en el terreno económico y político. Es nuestra misión ética». Es decir que la supresión de la actividad específicamente política en la Congregación General 33 no le importaba mucho al Provincial, que rechazaba las imputaciones de un sector de la Prensa sobre la implicación de la Compañía en el conflicto de Chiapas. Tenía razón al negar la identidad jesuítica del subcomandante Marcos. Pero distorsionaba la posición de San Ignacio al identificarla con la «promoción de la justicia» y no decía una palabra sobre los intentos de reconducción por parte de los Papas. Envolvía además en efugios verbales las acusaciones

[620] «Heraldo» 25.1.94.
[621] «Proceso» 912 (25.4.94).

más que demostradas sobre la teología de la liberación Reconoció que Marcos «maneja elementos de cultura clerical» y aseguró que el trabajo de los jesuitas continúa normalmente en la Tarahumara. Sin embargo algo había detrás de su protesta de enero anterior sobre las decisiones de la Santa Sede en torno al vicariato jesuítico. Su carta al Nuncio combinada con la campaña de repulsa y sobre todo con el inconcebible ultimatum que personalmente le comunicaron al Nuncio el padre González Torres y su acompañante sugieren algo muy importante que aún no conozco bien.

Sin embargo han ocurrido en el año 1995 dos hechos que revelan la escasa influencia de la Compañía B en los altos asuntos de la Iglesia de México. Me informaron durante mi estancia que la retirada del Nuncio, prevista ya antes de los dos escándalos de Chiapas y la Tarahumara se ha prolongado indefinidamente. Y a mediados de agosto de este mismo año la Santa Sede ha nombrado un obispo auxiliar de confianza al aguerrido monseñor Samuel Ruiz. Esta clase de nombramientos suelen ser equivalentes a un estrecho marcaje del obispo así «auxiliado». Y pronostican, de momento, una neutralización, en espera de la dimisión definitiva.

LA ACUSACIÓN CONTRA LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Voy a cerrar estos apuntes sobre los jesuitas de México con la presentación de un documento estremecedor, firmado el 21 de noviembre de 1994 por un conocido y respetado párroco de la capital, una distinguida profesora de la Universidad Iberoamericana, que rige la Compañía de Jesús en la Ciudad de México, señora de probada fe y pertenencia profunda a la Iglesia católica y tres representantes de la Asociación Nacional de Padres de Familia de México, dos de los cuales son miembros de una conocidísima familia mexicana, a la que pertenece uno de los mejores escritores políticos de la nación, cuyos libros mortalmente irónicos han contribuido en primera línea a desenmascarar la corrupción constituyente del régimen mexicano. El informe acusatorio, que consiste en una serie abrumadora de testimonios personales, y está avalado por un conjunto documental impresionante, consta en su cuerpo principal de 61 páginas y lo he contrastado durante mi último viaje con plenas garantías. No transcribo las firmas para no comprometer a los autores del informe, que por otra parte ha circulado, hasta ahora con discreción, en altas instancias de la Iglesia de México. Sus autores, afectados personalmente o en sus familias por los hechos inconcebibles que describen con pasmosa frialdad –aunque en algunos momentos se les desborda su sentimiento católico, su lealtad a la Iglesia y su amor frustrado a la Compañía de Jesús– han recurrido, ante todo, a todas las instancias de la propia Orden, en la que recae la responsabilidad de las acusaciones «sin resultado alguno, sino, por el contrario, empeorándose cada vez más las situaciones». En vista del silencio de los principales afectados elevaron su informe al Nuncio, monseñor Prigione, para que se lo hiciera llegar al propio Papa si lo consideraba conveniente.

La Compañía de Jesús cerró por las bravas, injustificadamente, su famoso Colegio Patria en la Ciudad de México pero mantiene en la misma ciudad la Universidad Iberoamericana, la «Ibero» con varios centros más en las principales ciudades de la nación, como Guadalajara, León, Puebla, Torreón y Tijuana. Pero el informe, que se hace extensivo al conjunto de esos centros universitarios, se concentra sobre todo en el de Ciudad de México y todavía más en su Centro de Integración Universitaria (CIU) que consta de dos departamentos: Introducción al Problema del Hombre e Introducción al Problema Social. Los cursos impartidos en estos dos departamentos son obligatorios, hasta un elevado número de créditos, para todos los estudiantes de la Iberoamericana. Los profesores («maestros» según la tradicional denominación mexicana, que proviene de las primeras Universidades españolas y se aplica a la persona que desempeña una cátedra) son casi todos seglares, dada la escasez de jesuitas en México; en alguno de los Centros de la Iberoamericana apenas queda ya alguno. La Universidad se anuncia como «de inspiración cristiana» e incluso ofrece formar a sus alumnos «en el humanismo integral cristiano» aunque me temo que Jacques Maritain, a quien se debe, como sabe el lector, esa hermosa expresión, no figura como texto, ni de lejos, en los programas del Centro de Integración, que se identifica como el centro formativo básico de toda la Universidad, la cual no quiere limitarse a la preparación de «profesionistas». Me gustaría ofrecer el informe completo pero sólo puedo presentar algunos puntos significativos de la denuncia.

1.– Al hacerse obligatorios los cursos del Centro de Integración **hicieron falta muchos maestros para poder dar abasto a todo el alumnado, y se contrató a muchos filósofos, sociólogos etc., no creyentes y seguidores de un humanismo ateo.(p.4).** Tras una investigación en todos los centros de la Iberoamericana, **se encontró que en materia de religión el joven estudiante acepta la figura de Cristo pero rechaza a la Iglesia. Lo lógico habría sido que al conocer estos resultados los jesuitas, a quienes Ignacio fundó para defender a la Iglesia, se pusieran a trabajar para ayudar al joven a conocerla y amarla pues a Cristo no se le puede separar de ella. En lugar de esto lo que han hecho ha sido hablar mal de la Iglesia y del Papa ellos mismos en presencia de maestros y alumnos; el padre Luis González Cosio ha cometido este error en diversas ocasiones (p. 5).**

A la vista de esta situación varias madres de familia católicas, psicólogas de profesión (se dan los nombres) pidieron hablar con el entonces Rector de la Iberoamericana, padre Carlos Escandón S.J. **Por ello –le dijeron– les llamaba mucho la atención que en la Maestría de Desarrollo Humano en la «Ibero» se hablara de reencarnación, de que el ser cristiano obstaculiza el que logres tu plenitud humana, que se ridiculizara al servicio y amor al prójimo considerando dichas actitudes como enfermedades psicológicas... También le dijeron que en las materias de integración se estaban haciendo cartas astrales e interpretando según los signos del zodíaco la vida de los muchachos... El Rector les dijo que en la Iberoamericana se quería gente de criterio amplio y que no se trataba de una universidad católica sino solamente de inspiración cristiana, así que cualquier persona que**

quisiera difundir o trabajar en lo específicamente católico podrá irse a otro lugar. (p. 7)

2.– Hace un año un sacerdote llamado Pedro Escobar S.J. invitó a un grupo de señoras a unos «Ejercicios ignacianos» en los que nunca se hizo oración, no se leyó a San Ignacio, ni el Evangelio, pero se trataron asuntos íntimos muy desagradables, especialmente en las misas en las que dicho Padre se la pasó quejándose de lo malos que eran los jesuitas con él. Insistía en que después de comulgar había que experimentar un orgasmo físico. Después se supo que venía del Ecuador por haber causado estragos en aquel país. El padre Provincial actual, José Morales S.J. le permitió estar en México y hoy día trabaja en la universidad Iberoamericana y vive en la comunidad de jesuitas de Santa Fe (p. 8).

3.– El informe ofrece ahora la relación de los coordinadores de los departamentos, que trabajan a las órdenes del jesuita González Cosio. Esos nombres son: Maestra Josefina Ceballos, coordinadora de la materia «Introducción al problema social». Licenciada Patricia Villegas, coordinadora de «Introducción al problema del hombre». Maestro Andrés Ancona, que con el licenciado Antonio Hernández Magro coordinan las materias de «Apertura a la trascendencia». La maestra Ceballos **da la misma veracidad a la consulta de la Biblia que a la de un horóscopo. Dice que todo es relativo, es la responsable del material que se escogió para que lo leyeran los alumnos, fue la que tomó la decisión de no incluir ninguna encíclica papal ni ningún documento de la Iglesia. Lo que sí se ha incluido a lo largo de todo el año son las cartas del subcomandante Marcos.**

A las órdenes de los coordinadores trabajan maestros como Leonardo Méndez Sánchez, a este filósofo incluso el Provincial de la Compañía de Jesús padre José Morales. le ha pedido asesoría y ha tomado muy en cuenta sus opiniones en sus decisiones como Provincial, siendo que Leonardo se ha confesado no creyente en algunos foros, de tendencia marxista en otros, anticlerical en otros. No cree que la religión sea algo más que un paliativo que emplea la gente cobarde... **Militó desde joven en grupos izquierdistas y junto con otros maestros (cinco nombres entre ellos el de Josefina Ceballos) ha recibido gran apoyo de algunos jesuitas que van en la línea de la teología de la liberación (incluido el provincial.)**

4.– El informe acumula datos sobre toda clase de intrigas dentro de la Iberoamericana entre maestros y maestros, ente jesuitas y jesuitas. Las máximas acusaciones que esgrime el grupo dominante del Centro de Integración Universitaria para descalificar a los jesuitas y maestros católicos que están con la Iglesia son «mocho», «piadoso» y «poco científico» aunque cualquier semejanza de la doctrina impartida por tales maestros con la ciencia es pura casualidad. Así legaron la destitución del jesuita Xavier Cacho, que trató de poner orden en aquel avispero a partir de 1992 y le sustituyeron por el padre Luis González Cosio, mucho más acorde con el grupo a quien los informadores denominan «mafia». Otra perla del grupo es una licenciada sobre la que los firmantes se explayan en contar historias escabrosas que parecen de ciencia-ficción. Páginas y páginas que dibujan un cuadro increíble, casi imposible, pero

desgraciadamente cierto. Mezcla detonante de teología de la liberación, adoración al subcomandante Marcos, desprecio de la Iglesia y especialmente del Papa Juan Pablo II, alejamiento absoluto de toda formación evangélica, de toda doctrina de la Iglesia, de toda la tradición cristiana. Tanto que los informantes, que son enteramente contrarios a la teología de la liberación, llegan a añorarla porque al menos así los alumnos oirían alguna vez habar de Dios aunque fuera de forma desviada. Uno de los coordinadores, el maestro Andrés Ancona, **ha llegado en sus clases a distribuir bebidas alcohólicas a espaldas de los jesuitas, supuestamente para que los alumnos «captasen mejor la sensibilidad de los textos del gran poeta Ernesto Cardenal». Este individuo se pasó un semestre hablando de Marylin Monroe, cuando impartía la materia «Valores humanos, valores cristianos». Los alumnos que llevaban esta materia salieron muy enterados de los chismes de cómo la Monroe había sido amante de los Kennedy, drogadicta y otras bellezas y que, al final se había suicidado. Jamás en todo el semestre se abrió la Biblia en clase, nunca se les mencionó ejemplos que de verdad encarnan los valores humanos y cristianos como la madre Teresa de Calcuta o el padre Pro, que además de ser jesuita es mexicano**. Otro maestro, Gabriel Rico Valera, exigía a los alumnos que le llamasen por su título, que dijo ser «subcomandante Gabriel» y «difunde por toda la zona que la Compañía de Jesús tiene que ver, estaba involucrada en el conflicto chiapateco» (p. 37). El maestro Rafael del Regil es de la misma cuerda: **Estudió periodismo, se dice gran admirador del subcomandante Marcos y parece ser que este dato fue suficiente para que el padre Luis González Cosio le encargara de las publicaciones del Centro de Integración Universitaria. El maestro del Regil rápidamente sacó a la luz un libro sobre Chiapas y empezó a recopilar las cartas del subcomandante Marcos; ambos escritos de lectura obligatoria para los alumnos de la Iberoamericana**. La guinda la pone un maestro jesuita, Gerardo Anaya Duarte, **que niega en sus clases la autenticidad de la Virgen de Guadalupe considerándola simplemente un mito**. (p. 44).

Yo conocía desde hace bastante tiempo alguna de estas atrocidades de la Universidad Iberoamericana, pero al verlas todas juntas (no he ofrecido más que un breve resumen de las nuevas flores del mal) comprendo mejor que con otros ejemplos la degradación, la confusión, la desorientación insondable a que han llegado estos jesuitas «B» de México, a quien su obra más importante en la nación se les ha ido de las manos. Hay un momento del informe en que los maestros seglares de uno de los centros de la Iberoamericana, casi privado ya de jesuitas, se decían entre si que sólo habrá que aguardar un poco hasta que todos los jesuitas desaparezcan para que entonces el centro universitario caiga en manos de ellos, los profesores seglares. Aquí ha ido a parar el servicio de la fe y la promoción de la justicia. Que se han convertido en el servicio de la increencia y la promoción de la estupidez.

Nos queda, sin embargo, una última sorpresa mexicana en este libro, una sorpresa que hará las delicias de Jacobo Zabludowski. Y va a saltarrnos en dos tiempos, en México y en Roma, a propósito de la recentísima Congregación General XXXIV de la Compañía de Jesús.

SECCIÓN 11: LOS DOCUMENTOS RESERVADOS Y SECRETOS DE LA CONGREGACIÓN GENERAL XXXIV: LOS DOS MENSAJES A CHIAPAS

CONGREGACIONES PROVINCIALES: PRIMER MENSAJE A CHIAPAS

El trabajo de campo para reunir la documentación sobre la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús, celebrada entre principios de enero y fines de marzo de 1995, ha sido agotador; nos ha llevado por media docena de países donde pronto encontramos los documentos reservados (sólo para uso de los jesuitas) en Roma y un extracto demasiado breve de los documentos secretos en los Estados Unidos. Por fin y cuando ya desesperábamos de conseguirlo nos llegaron providencialmente dos copias a la vez de los documentos secretos, desde países muy alejados entre sí. En medio de todas estas andanzas conseguimos reunir muchos datos y documentos más, de alto interés en algunos casos, de sugestivas descripciones ambientales. En España la mejor información sobre la asamblea la ha publicado Santiago Martín en ABC; mejor que la ofrecida por las revistas oficiosas de los jesuitas en Estados Unidos, que suelen ser muy abiertas y fiables. Santiago Martín ha informado con detalle y acierto, aunque me parece que con una punta de optimismo; al menos eso he deducido a través de numerosas entrevistas con jesuitas de varios países y de varios pelajes en el curso de nuestra difícil aventura informativa. Pero creo que todo el esfuerzo ha valido la pena.

Las Congregaciones Provinciales se habían celebrado en octubre y noviembre de 1994, según el procedimiento electoral reformado en la Congregación 31, y como era de esperar de tan poco democrático sistema la mayoría de los delegados elegidos pertenecerían a la Compañía B. Sin embargo aun entre éstos se notaba, como pude comprobar personalmente en algunas conversaciones y algunos testimonios –sobre todo en los Estados Unidos– la huella de una seria reflexión sobre los errores y disparates que habían conducido a la Compañía a su actual estado de relajación y degradación. Esta nueva actitud, todavía muy insuficiente, resultaba por fin algo esperanzadora. Por ejemplo el libro del jesuita americano Tripole, que ya hemos citado, *La fe más allá de la justicia* había conseguido un eco importante en las revistas oficiosas de la Orden en los Estados Unidos[622], en las que se llegó a pedir abiertamente que la Congregación general 34 estableciese la primacía del servicio a la fe y sin desatender el apostolado social expresara más recelos aún que la 33 ante el compromiso político y restableciese modos de actuar y comportamientos apostólicos más tradicionales. Pero a la vez quienes así pensaban solían insistir en que no se descalificase la promoción de la justicia, e incluso se exaltara ante toda la Iglesia la figura del padre Arrupe y el presunto martirio de los jesuitas

[622] Ver el artículo de David L. Fleming en «National Jesuit News» nov. 1993 p. 20. «¿Por qué no decir promoción de la fe y servicios a la justicia?. Eso era mentarles la bicha a los liberacionistas.

en San Salvador. Los delegados electos y el propio General se iban poniendo de acuerdo, silenciosamente, en promover la beatificación del anterior General, fallecido en 1991, y de las víctimas de 1989. Con todo respeto me temo que la rápida beatificación de monseñor Escrivá de Balaguer les había provocado una santa envidia tremenda. Por otra parte los jesuitas ignacianos con quienes he podido hablar durante el año anterior a la Congregación 34 se mostraban abatidos y escépticos; pensaban que la degradación de la Compañía era ya irreversible y que la Congregación iba a resultar nada entre dos platos; la Compañía B no podría hacer nada peor ya ante el férreo marcaje del Papa y ellos, los residuos de la Compañía A, estaban definitivamente cansados y sin ganas de lucha. Se resignaron a la marginación y naturalmente fueron sistemáticamente marginados como en los últimos treinta años.

Por eso las Congregaciones Provinciales depararon pocas sorpresas. Los diecisiete delegados españoles fueron los siete Provinciales y los elegidos por las Congregaciones provinciales Guillermo Rodríguez Izquierdo, ex-rector del ICAI/ICADE y no sé si de toda la Universidad Comillas, que se organizó con motivo de su nombramiento en Madrid una campaña de relaciones públicas digna de Rafael Ansón; José Ramón Busto, tal vez para que explicase ante la Congregación su original «Cristología para empezar»; el profeta del Decreto IV, Alfonso Alvarez Bolado, que volvía de su eclipse en la Congregación General anterior; el padre Urbano Valero, procurador general en Roma y otros. Las delegaciones norteamericanas iban a Roma con mayoría más que absoluta de la Compañía B lo mismo que la de México, encabezada por el Provincial José Morales. A propósito: nunca pude imaginarme que esta trabajosa sección sobre la Congregación 34 iba a empezar con un mensaje a Chiapas en México y luego terminaría con un mensaje sobre Chiapas desde Roma. Pues así fue: debió entronizarse un gran retrato del subcomandante Marcos, para ser coherentes, en la misa de clausura en el Gesú. El primer mensaje lo dirigió al obispo de San Cristóbal de las Casas don Samuel Ruiz la congregación provincial mexicana reunida en Puente Grande, Jalisco, el 3 de noviembre de 1993, cuando Marcos daba ya los últimos toques para desencadenar su rebelión. En realidad los jesuitas de México trataban de lanzar una carga de profundidad contra el Nuncio, que por entonces trataba de cumplir los deseos del Papa y obtener por las buenas la dimisión de don Samuel. Lo cierto es que a don Samuel este compromiso de los jesuitas y desde el 1 de enero la declaración de guerra abierta por parte de Marcos al gobierno del PRI le vinieron divinamente para mantenerse en su diócesis por fas o por nefas.

Muy querido Don Samuel:

Los jesuitas reunidos en Congregación Provincial, electos por los miembros de la Compañía de Jesús en el país, hemos seguido muy de cerca las noticias que llegan en torno a la posibilidad de que sea separado de la Diócesis que usted preside en circunstancias que nos parecen inoportunas e injustas. En la Eucaristía diaria hemos pedido al Padre de Jesús por Usted y porque se resuelva el problema de acuerdo a la verdad y la justicia y al bien del pueblo al que sirve, especialmente a los indígenas para que el Evangelio y la fe cristiana tengan rostro tselta, tsotsil, chol, tojolaba, zoque, mam y lacandona, y

existe una Iglesia autóctona que haga justicia al proyecto de Jesús y a las opciones que tomó la Iglesia en Santo Domingo.

Todo ese trabajo ha dado como resultado la creación de comunidades más organizadas y participativas, tanto en lo eclesial como en lo civil. Un retiro suyo antes de tiempo podría traer consigo el desmantelamiento del trabajo realizado durante tantos años. Consecuencia dolorosa de ello podría ser la pérdida de credibilidad de la Iglesia entre los campesinos e indígenas de Chiapas y de otras partes del país y Centroamérica.

Usted ha sufrido con frecuencia ataques y calumnias por parte de los grupos de poder, como consecuencia de su firme compromiso con la vida y los derechos de los indígenas y de los refugiados. Estos grupos son en gran parte los causantes de la injusticia y la violencia que pesan sobre la vida de los pobres. Por esas misms razones Usted ha tenido que enfrentarse con el poder político. Pensamos que es probable que todo eso pese en las acusaciones que ahora se le hacen.

Nos ha alegrado el apoyo que ha habido de parte de algunos obispos, así como nos ha entristecido el que otros se hayan hecho eco de acusaciones que consideramos injustificadas: juzgar a un hermano públicamente y dar por hecho un supuesto error sin que haya precedido la advertencia ni un juicio adecuado, es contradictorio con el espíritu del Evangelio.

Por eso queremos expresarle nuestra cercanía con Usted en este momento de prueba y nuestro reconocimento a su trabajo pastoral, realizado en medio de tantas contradicciones. Nos ha edificado también la actitud tan eclesial y evangélica con que ha afrontado este problema, dispuesto a obedecer, pero dispuesto también a defender lo que, como usted mismo ha dicho, no es problema personal ni de su diócesis sino de la línea asumida por la Iglesia de América latina, la opción preferencial por los pobres y la inculturación del Evangelio. Creemos también que está en juego el derecho y el deber que tienen los obispos de ejercer un magisterio ordinario adecuado a la situación que conocen mejor que otras personas que no viven en su situación y de gobernar su diócesis responsablemente, en comunión con Roma y con los demás obispos pero con la autonomía que le reconoce la tradición secular de la Iglesia, confirmada por el Concilio Vaticano II y aprobada por el Derecho Canónico. Si esto llegara a olvidarse y oscurecerse en la Iglesia resultará en serio detrimento de la vida y la misión de la misma.

Nuestra petición a Dios, nuestro Padre, es doble; que a usted y a su diócesis, con la que trabaja en comunión y participación ejemplar, les dé fortaleza y espíritu de discernimiento para que sigan actuando evangélicamente y que ilumine a quienes tengan que tomar decisiones en este asunto para que no resulte frustrada la esperanza de los pobres.

Amigos y hermanos en el Señor

Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús

Congregación provincial. Firman el Provincial, José Morales Orozco, y cincuenta firmas más[623]. Renuncio a comentar esta curiosa carta, en la que los

[623] «Jesuitas de México» 3 (otoño-invierno 1993).

jesuitas mexicanos definen la misión de los obispos y la conveniencia de mantenerlos o no. Esta carta ella se alaba.

Se acercaba ya la apertura de la Congregación 34. Las oficinas de prensa de la Compañía de Jesús en Roma y en todo el mundo trabajaban a destajo para llamar la atención sobre la importancia de la asamblea, pero como hemos visto ni los propios jesuitas de uno u otro signo se interesaban mucho por ella ni la opinión pública esperaba noticias sensacionales. Estábamos en Roma cuando se celebró la rueda de prensa en vísperas de la inauguración y las informaciones de la prensa italiana parecían muy al margen del acontecimiento. En muchos medios se trató de concentrar la atención sobre la reforma de las Constituciones ignacianas, pero el padre General se apresuró a desmentir la noticia que sin embargo no era falsa; las Consituciones iban a quedar intangibles, como una venerada pieza de museo, pero la Congregación iba a acometer reformas sustanciales que, una vez aprobadas, aparecerían como refundición legislativa sobre los decretos de las Congregaciones Generales anteriores. Pero como esos Decretos, sobre todo los de las tres últimas Congregaciones, eran muchas veces ambiguos y se prestaban a desviaciones notorias como el tristemente famoso Decreto IV de la Congregación 32, ni los jesuitas ni los observadores concedían a priori excesiva credibilidad a la Congregación inminente. Lo cierto es que después de estudiar a fondo la documentación, todavía secreta, de esta Congregación sigo preguntándome por qué y para qué se convocó. El 2 de enero de 1995 Santiago Martín, que generosamente trató de animar en ABC unas expectativas casi inexistentes, titulaba a doble página: «Compañía de Jesús, renovarse o morir». El mismo título hubiera servido para la Congregación 31, la 32 y la 33. Ahora ya sonaba a cosa sabida, a rutina. En esos tres casos la renovación fue un equivalente de la muerte lenta. En la Congregación 34 ni eso: nada entre dos platos.

LOS DOCUMENTOS RESERVADOS

Los jesuitas amigos, de una u otra tendencia, con quienes he comentado los documentos de la Congregación General 34, me han recomendado que no haga mucho caso de los documentos impresos que he llamado «reservados» porque no expresan la realidad de lo sucedido, que sí aparece en los documentos, no impresos aún que yo sepa, que he llamado «secretos». Aun así resumiré la información que aparece en los «reservados»[624]. A las ocho de la mañana del 5 de enero de 1995 el cardenal Eduardo Martínez Somalo, prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (cuánto barroquismo, antes se decía simplemente «Congregación de Religiosos») presidía la concelebración de la Misa inaugural de la Congregación 34, a cuyos 223 miembros dirigió una breve homilía en que glosó el Evangelio del día, la vocación del apóstol

[624] «Información S.J., 49 (mayo) junio 1995 34 páginas.

Felipe, citó a Ignacio y Javier, recordó la escasez de vocaciones y muy intencionadamente les pidió que «no olvidasen la historia de la Compañía». (Documentos reservados, en adelante DR p. 74). Acto seguido se produce la gran sorpresa. Los delegados se trasladaron al Vaticano, donde fueron recibidos por el Papa Juan Pablo II que les dedicó un importante discurso, que no aparece en los documentos reservados, que son los oficialmente publicados por la Compañía. Menos mal que Santiago Martín nos saca de apuros al publicar certeramente el discurso papal en ABC, en crónica del corresponsal en Roma Miguel Castellví, del Opus Dei[625]. Entre los elogios de rigor en la etiqueta vaticana el Papa habló a los jesuitas con su claridad acostumbrada. **La Compañía es, totalmente y sin reticencias, de la Iglesia, en la Iglesia y para la Iglesia. Y está llamada ante todo a reafirmar sin equívocos su vía específica a Dios. Fue derecho al cuarto voto y afirmó que «con la visita de los delegados se quería subrayar el singular carisma de adhesión al Sucesor de Pedro que según San Ignacio debe caracterizar a la Compañía de Jesús».**

La Congregación estudiará la misión que corresponde a los jesuitas en la nueva evangelización del Tercer Milenio, revisará las normas internas para actualizar la organización y legislación para rendir un servicio siempre más adecuado y fiel a la Iglesia según un plan cuidadosamente preparado en colaboración con el Vaticano. (Me temo que esta última frase sea una intencionada «morcilla» de Castellví, que es un lince).

Cara al Tercer Milenio la Compañía está llamada a reafirmar sin equívocos y sin dudas su específica vía a Dios según San Ignacio la ha trazado en la Fórmula del Instituto.

Repitió las palabras del «Siervo de Dios» Pablo VI a la Congregación General XXXII. Ya conocemos esas palabras sobre la espiritualidad de San Ignacio, sobre la identidad inequívoca de la Orden, el párrafo con mayor contenido dentro del broncazo que en aquella ocasión dirigió aquel Papa a los jesuitas desmandados, que como sabemos no le hicieron caso. Tras insistir en la orden de Pablo VI para que las innovaciones no se hicieran «en detrimento de la identidad fundamental» de la Compañía Juan Pablo II dirigió a los jesuitas de 1995 su propia reprimenda: **No tengáis miedo a ser siempre más auténticos hijos de San Ignacio, viviendo plenamente la inspiración original y el carisma en este último tramo del siglo, ... Os pido ser testigos de la primacía de Dios y de su voluntad, «ad maiorem Dei gloriam»; la vida religiosa, el apostolado, el compromiso en el mundo de la cultura y de lo social, la preocupación por los pobres deben tener siempre como única finalidad la mayor gloria del Señor. Todo esto lleva a subrayar fuertemente la primacía de la espiritualidad y de la oración; desatenderlo significaría traicionar el don que estáis llamados a ser para la Iglesia y el mundo. Les pidió que fueran dignos de la historia de su Orden, evitando los peligros que suponen los nuevos nacionalismos, las ideologías radicalizadas, el sincretismo religioso y ciertas interpretaciones teológicas del misterio de Cristo...**

Y para demostrar que nada había cambiado y nada iba a cambiar en la Compañía ante admonición tan dura y tan clara los jesuitas no incluyeron este dis-

[625] ABC 6.1.95 p. 46.

curso del Papa en sus documentos informativos oficiales sobre la Congregación General 34.

En cambio reproducen extensamente las alocuciones que el padre General dirigió a la Congregación durante los tres primeros días de retiro espiritual. En la primera alocución, el 5 de enero, el padre General describe lo que es una Congregación general en la mente y los escritos de San Ignacio; un encuentro «más carismático que democrático» pero al descender a citas concretas sólo apela al Decreto IV de la Congregación 32, en cuanto a su objetivo de «cambiar nuestros esquemas de pensamiento». Es un hermoso discurso, con muchas invocaciones al Espíritu, pero que se queda en las nubes y no dice una palabra sobre la severa admonición de Juan Pablo II en colaboración con Pablo VI.

La segunda alocución, en la fiesta de los Magos, es literaria y teóricamente preciosa, y lo digo con plena sinceridad. Se abre con una cita a otra preciosa idea de Pierre Teihard de Chardin, cuando pedía que la «Epifanía» se cambiase por «Diafanía». Y combina en luminosos párrafos el mensaje evangélico de los Magos con la doctrina de los Ejercicios de San Ignacio ante este episodio. Hasta insinúa una seria autocrítica al recordar el cambio de camino que los Magos, por inspiración divina, decidieron: «¿O es que hemos perdido el camino y no sabemos a dónde vamos?». (DR p. 85). Lástima que, por lo que sigue, se trata sólo de una pregunta retórica. El padre General no la responde, y en esa respuesta hubiera estado, realmente, el camino.

El 7 de enero el padre Kolvenbach habló, más brevemente, sobre las Constituciones de San Ignacio a las que el mismo Fundador vio siempre como inacabadas y adaptables a los tiempos. Esto es precisamente lo que va a hacer esta Congregación General; fiel al espíritu de las Constituciones, dejando incólume el texto, revisar la legislación concreta que de ellas se deriva. Volvió a hablar el padre General ante el Pleno del 24 de febrero, antes de que se debatiera la nueva ley de la Compañía, es decir la adaptación de las Constituciones. Antes de sus palabras el ya Cardenal Paolo Dezza saludó a la Congregación. Evocó las seis anteriores Congregaciones Generales en que había participado. Pero, siempre fiel a la Iglesia, aprovecha la ocasión para recordar a los congregados, con palabras de Pablo VI, su inmensa responsabilidad (DR p. 94).

Termina la colección de documentos reservados con la homilía final del padre Kolvenbach el 22 de marzo de 1995 en la iglesia del Gesú. Del fondo del alma se le escapa un grito de pesimismo: «¿Por qué hacerse ilusiones?» (DR p. 99). Y deja prendida en el futuro la duda de si habrá o no habrá auténtica conversión en la Compañía de Jesús. Esta actitud es muy significativa, porque desde los observatorios exteriores, y sintiéndolo muy sinceramente, no vemos precisamente muchos signos de conversión, ni en el comportamiento de muchos jesuitas, que siguen en sus trece, ni en la forma de gobernar del propio General. En este libro no faltan pruebas de ello, que van a rematarse en este mismo capítulo con la inconcebible misiva de la Congregación General al Presidente de México.

El mismo día el padre General, que había exaltado el proceder silencioso de la Compañía y había aconsejado trabajar sin publicidad, presidió, con su ya clásica incoherencia, una rueda de prensa. (DR p. 99). Comunicó el resultado de las elecciones para constituir un nuevo Consejo General: el padre Elías Royón, designado

como primer Asistente para la nueva Asistencia de Europa meridional; los consejeros generales ejercerán también como Asistentes regionales. Junto al padre Royón fueron elegidos el padre Marcel Matunguilu, de Zaire, Asistente de Africa; el alemán Köster Wendelin para Europa Central; el brasileño Joao MacDowell para Hispanoamérica meridional; el exprovincial de Centroamérica Valentín Menéndez para Hispanoamérica septentrional; el indio Julio Fernandes para Asia Meridional; el malayo Paul Tan Cheeing para Asia oriental; el francés Jacques Gellard para Europa occidental; el americano Frank Case para Norteamérica. (ABC 7.3.95 p. 66). Era un equipo ecuménico, sin duda. El padre General comunicó a los periodistas que la Congregación 34 «había puesto al día los textos fundamentales de la Compañía y situó su misión en los umbrales del nuevo milenio» (DR p. 99). Aseguró que «lo esencial ha quedado sin cambiar» pero la labor legislativa ha sido tan intensa y vasta que no ha supuesto «refundar la Compañía» sino «reformularla». La Congregación ha tomado conciencia «de la disminución numérica y el progresivo envejecimiento de las fuerzas disponibles, con sus inevitables consecuencias de cansancio y lastre», expresión poco amable para los veteranos. Luego dice una cosa tremenda: «es el precio que hay que pagar por trabajar en condiciones exigentes y para continuar en apostolados de punta y desempeñarlos con pleno pluralismo y secularismo (sic)». Lo que se ponen de punta no son los apostolados sino los pelos del oyente. Destaca que la Congregación 34 ha confirmado la doctrina de la 32 sobre la justicia. Sin embargo matiza; la Congregación 34 «ha destacado más el carácter espiritual de la promoción de la justicia». (DR p. 101). Vuelve a matizar a la baja: y exalta «el recuerdo vivo de los mártires de El Salvador.» Realmente hubiera podido empezar por ahí, me hubiera ahorrado todo este resumen. Por supuesto que de la admonición inicial del Papa, nada de nada. Sobre el contenido concreto de la Congregación, los documentos oficiales tampoco dicen una palabra. Pero vamos a buscar ese contenido en los documentos secretos. Porque cuatro meses después de estas hermosas palabras del padre General entrábamos, como ya he contado, en el Centro Javier de los jesuitas en la ciudad de México y comprobamos la realidad que se escondía tras esas palabras, palabras y palabras. Con otro sentido realmente trágico, tenía razón el padre General: no había cambiado nada de lo esencial. Y es que lo esencial estaba perdido desde hace treinta años.

LOS DOCUMENTOS SECRETOS DE LA CONGREGACIÓN GENERAL 34

Introducción

Me han llegado los documentos secretos –los auténticos documentos– de la Congregación General 34 en dos versiones, ninguna de las dos española. Voy a seguir, para la exposición, la que me parece mejor redactada de las dos, que consta de 78 folios de letra apretada, cuerpo diez de la impresora que se utilizó. Los documentos –les llamaré decretos, manteniendo la numeración del segundo ejemplar

que me ha llegado– son prácticamente definitivos, aunque todavía requieren algunas correcciones y deberán recibir el formato final. Por algunas expresiones parece que se trata de los documentos que la Congregación entregó al padre General para que les diese una última mano, que en todo caso no parece que vaya a cambiar cosas importantes. Llevan al frente la fecha de 31 de marzo de 1995, ya del todo terminada la Congregación. (La otra versión tiene por fecha «Abril de 1995»). Constan de una introducción, cinco partes (cuyos títulos introduzco en negrita) y una conclusión. Los títulos de cada decreto o apartado los transcribo en cursiva. Entrecomillo las citas textuales; pensé en reproducir todo el texto pero por razones de espacio resumiré lo esencial. Presento mis comentarios entre paréntesis y precedidos de asterisco.

«El mayor trabajo de la Congregación General (en adelante CG34) ha sido poner al día nuestra legislación (literalmente, Ley) y la orientación de nuestra misión hoy». «El primer proyecto tiene por objeto suministrar un texto de las Constituciones (aunque el General lo había negado, N. del A.) capaz de ejercer influencia en la vida actual de la Compañía y presentar un conjunto de Normas Complementarias a las Constituciones, derivadas en gran parte de las Congregaciones Generales, para permitir a los jesuitas poner el carácter y la misión de la Compañía en la práctica diaria». La CG 34 «se mantiene en continuidad con la CG31, 32 y 33. Recomienda la CG34 imitar a San Ignacio «en su peregrinación y trabajo». Se cita la alocución de Juan Pablo II pero sólo en cuanto a la nueva evangelización, sin aludir a las duras admoniciones del Papa. La CG34 «se siente animada por nuestros hermanos jóvenes, por su dedicación a los valores ignacianos» (sugiero al lector repasar las tesis del padre Becker sobre los jesuitas jóvenes).

Primera parte: Nuestra Misión

Decreto 1.0 : Servidores de la misión de Cristo.

«Reconocemos y confesamos nuestras muchas faltas pero nuestras gracias han sido más importantes...estamos afectados profundamente por la muerte de nuestros mártires jesuitas en estos treinta años...los jesuitas en Africa y Asia se han esforzado en el diálogo con otras culturas y tradiciones...los jesuitas en América Latina, enfrentados a una sociedad con gran diferencia entre ricos y pobres, han optado por los pobres y por la justicia en el Reino...han permitido que las voces del pueblo enseñen a la Iglesia a partir de la riqueza de su fe y de las culturas indígenas. (*La evangelización al revés; es el pueblo quien enseña. a partir de unas culturas que estuvieron centradas a veces en los sacrificios humanos y en la idolatría; personalmente pienso que la «inculturación» tiene aspectos encomiables junto a peligrosas trampas que pueden afectar a la identidad de la Iglesia). El apostolado de los jesuitas en Europa occidental «ayuda a mantener la vitalidad de la fe en las comunidades cristianas, ante una gran indiferencia religiosa». (*También ha destrozado, en ocasiones, la fe de quienes se habían orientado por la Compañía, al desnaturalizarse ella). «Hemos trabajado en estos contextos animados por la aprobación del Papa a través de los años, para la misión contemporánea de los jesuitas en el servicio de la fe y la promoción de la justicia». (*Afirmación falaz. Los tres últimos Papas no han animado a la Compañía a ese apostolado tal como se ha hecho. Los Papas han reprendido, corregido e incluso

intervenido en la Compañía para evitar las desviaciones de la Orden en esos dos fines. La Compañía no ha sido «servidora de la misión de Cristo» sino desobediente a la misión encomendada por el Vicario de Cristo).

La Compañía de Jesús –resumo– fue impulsada por San Ignacio para cooperar en la obra de Cristo Resucitado entre todos los hombres. Fue concedida una gracia especial a la Compañía cuando la CG32 habló de nuestra misión hoy «como el servicio de la fe y la promoción de la justicia; esta promoción es una exigencia absoluta del servicio de la fe.» (*Es la confirmación del Decreto IV, tan criticado por dos Papas. Ya sabemos a dónde ha llevado la «promoción de la justicia»). «El Papa Juan Pablo II habla de las penetrantes estructuras del pecado». (*Cierto; pero recomienda la lucha apostólica y espiritual contra el pecado, no el aliento y la dirección de la revolución violenta; he aquí otra de las tergiversaciones clásicas de los mandatos papales). «La fe en Dios es inevitablemente social en sus implicaciones». (*Esta es una tesis simplemente falsa en su absoluta generalización).

«Confirmamos cuanto se dijo en el Decreto IV de la CG 32». Ahora se debe interpretar el servicio a la fe como «promoción de la justicia, enmarcada en las culturas y en la apertura a otras experiencias religiosas»; (*es decir que el servicio de la fe es todo menos evangelizar a Cristo desde la fe. Este es uno de los momentos más penosos de la CG34, el apostolado al revés; lo que deben ser sus circunstancias se convierten en su esencia. Todo este decreto 1.0 es reiterativo y lamentable; estamos donde estábamos, que decían los viejos editoriales del «Arriba».).

Decreto 1.l. Nuestra misión y la justicia. (*Curiosamente ningún documento de esta CG ni de las anteriores define lo que es la «justicia».) Por fin se apunta una autocrítica: «Reconocemos nuestros fracasos en este empeño. La promoción de la justicia se ha separado a veces de las fuentes de la fe. El dogmatismo y los sentimientos ideológicos nos han conducido a tratar a otros (jesuitas) más como adversarios que como a compañeros. ... La promoción de la justicia está unida a nuestra fe. Tiene raíces en la Escritura, la tradición de la Iglesia y nuestra experiencia ignaciana. Trasciende las nociones de justicia derivadas de la ideología, la filosofía o los movimientos políticos particulares que nunca pueden ser expresión de la justicia del Reino por el cual estamos llamados a luchar al lado de nuestro Compañero y Rey». (*Esta autocrítica es loable pero ha resultado inútil; nada se ha corregido). Las anteriores Congregaciones Generales «han animado a trabajar por los cambios estructurales en el orden socioeconómico y político como una dimensión importante de la promoción de la justicia». (*Está muy clara esta importante confesión; esas Congregaciones han animado al trabajo revolucionario con fuertes vetas de marxismo. Ahora, tras la caída del Muro, no hay que arrepentirse sino ampliar el concepto). «Recientemente nos henos enterado que esto no era suficiente». Las nuevas dimensiones de la justicia hay que buscarlas y promoverlas «en los niveles políticos y no-gubernamentales, en el desarrollo humano total, en la interrelación de los pueblos, las culturas, el medio ambiente y el Dios vivo en medio de nosotros».

Las situaciones más urgentes las vemos en la marginación de Africa, la reconstrucción de la Europa oriental, el abandono en que yacen muchos pueblos indígenas, los parados y desempleados, los 45 millones de refugiados. (*Nada que objetar a este planteamiento, más propio de las Naciones Unidas que de una Orden reli-

giosa en caída libre). Para ayudar a estas situaciones hay que orientar a estos apostolados la formación de los jesuitas jóvenes, organizar el apostolado al servicio de los pobres, examinar las instituciones de la Compañía en este sentido, revisar las planificaciones provinciales, etc. (*Esto no es un decreto sino una exposición etérea de buenas intenciones inconcretas, papel mojado).

Decreto 1.2. Nuestra misión y la cultura. (* La CG34 aborda el famoso problema de la «inculturación» y cree –erróneamente– que la lucha recomendada por los Papas con el fin de reunificar a la fe y la cultura significa que la Compañía se identifica con las culturas locales. Una y otra aproximación nada tienen que ver entre sí. «Cultura» es el término más equívoco que existe). La Iglesia interpretó la fe, al principio, en términos de cultura helenística. Hoy es necesario «un diálogo existencial entre la Iglesia y todo el amplio abanico de culturas en las que está presente. La cultura secular contemporánea excluye muchas veces a la fe religiosa». (*Peligrosa huella de Rahner y acertada evocación del marxismo y otros ateísmos). «Las grandes culturas de Asia siguen mirando al cristianismo como vinculado a la cultura occidental.... la cultura de las grandes ciudades provoca frustraciones en la población que viene de otras partes y otras culturas.... los pueblos indígenas han experimentado una resurrección de sus raíces culturales..... en Africa existe el deseo de crear una cristiandad africana». (*El planteamiento es exacto).

La CG pide a los jesuitas que trabajan fuera de Occidente que muestren un profundo respeto a las culturas en las que se mueven, por su patrimonio religioso y su antigua sabiduría. (*Estas recomendaciones son legítimas y la historia de la Compañía ofrece altos ejemplos de inculturación en América y en Asia: el trabajo cultural con los indígenas de Iberoamérica, la adopción de los ritos chinos y malabares en el siglo XVIII, que causó graves e injustos problemas con Roma. Pero ahora la CG34 pide perdón por la participación de la orden en la penetración agresiva e imperialista de la cultura occidental. Esta es una queja anacrónica. América es cristiana por los españoles que derribaron a los ídolos sangrientos y antihumanos, ante los que ahora, por lo visto, se postran los nuevos jesuitas. Tal vez hubieran preferido que los españoles del siglo XVI hubieran adorado a Wiracocha, como hacen ahora los portavoces de los religiosos de Iberoamérica, lo vimos en el Pórtico. Todo esto es una derivación de la doctrina rahneriana sobre los «cristianos anónimos. Hay párrafos en este decreto que, como la tesis de Rahner, parecen descalificar a la labor misionera de la Iglesia; pienso que la Iglesia está para evangelizar con respeto a las culturas no occidentales, pero no para profundizar en las religiones ajenas si no es con la finalidad de infundirles la fe).

Al proponer la relación entre la Compañía y la modernidad crítica la CG 34 , más que luchar contra el ateísmo, parece aceptarlo como una necesidad inapelable. Reconoce que «sentimos en nuestra alma los tirones de la increencia» y que «sólo cuando observamos nuestra propia experiencia sobre la comprensión de Dios podemos decir cosas que tengan sentido para el agnosticismo contemporáneo». (*Lo malo es que si nos dejamos llevar por la crisis de fe que reconocía el padre Arrupe, será difícil que los ciegos marquen el camino a los ciegos. En la CG34 no se habla de la crisis de fe entre los jesuitas; de que por desgracia, como hemos visto en los informes de muchos jesuitas a Roma, existen muchos jesuitas que han perdido la fe).

«La evangelización incultural se hace en un contexto post-cristiano» esto parece digno del marxista Habermas pero lo dice la CG34, lanzada ya al absurdo. «Nuestro ministerio con ateos y agnósticos o se hace como una reunión de partícipes iguales mediante el diálogo o será cosa vacía». (*Rendición en toda la línea; los hombres son iguales en dignidad y respeto, la fe tiene que iluminar a la increencia, no ponerse a su mismo nivel. No tienen remedio). Luego asume la CG una doctrina «trabajar conjuntamente en el desarrollo humano y la liberación con quienes no tienen fe» que no está tomada de Juan Pablo II sino de Lenin, y quien redactó este absurdo decreto lo sabía. Luego la CG34 introduce por los pelos una cita de los Ejercicios que no arregla nada. Añaden una errática tesis de Rahner: «En todos nuestros ministerios debemos reconocer que el trabajo salvífico de la revelación divina ya está presente en todas las culturas». (* Entonces, si Dios ya está en las otras culturas y religiones, ¿para qué evangelizar?). Las propuestas concretas con que termina el Decreto son vaguedades acordes con los puntos ya expuestos.

Decreto 1.3 Misión y diálogo inter-religioso. Es la secuencia lógica y reiterativa del decreto anterior. «No debe organizarse una estrategia para obtener conversiones» (*Entonces ¿es que el diálogo sustituye a la conversión, es un fin en sí mismo?. Da la impresión de que el redactor de este decreto no cree en su propia fe; la fe del creyente es expansiva, proselitista). El diálogo debe extenderse a los «Nuevos movimientos religiosos» y a los «grupos fundamentalistas». (*Los Nuevos Movimientos son las sectas, los fundamentalistas son esencialmente fanáticos. ¿Cómo se dialoga con ellos?). Para el diálogo con otras religiones «es necesario que los jesuitas profundicemos en nuestra fe y nuestro compromiso cristiano».

(*Por fin un rayo de luz en este decreto delirante). Pero esa profundización se concreta con un disparate; «En la acción social deberemos colaborar con los creyentes en otras religiones en la denuncia profética contra las estructuras de injusticia». (*Tenía que asomar la teología de la liberación en el único momento luminoso del decreto). Las propuestas elevadas al padre General al fin del decreto se concentran en una ampliación burocrática; la creación de un secretariado de dialogo entre religiones.

(*El conjunto de los cuatro decretos de esta primera parte es lamentable. Se confirma el Decreto IV de la CG32, del que han emanado casi todos los desastres de la Compañía. Se quiere ampliar la promoción de la justicia a la inculturación y al diálogo con todos los no cristianos; nada se dice sobre el diálogo con los propios cristianos y casi no se utiliza la palabra «evangelización». Nada de lo que afirman estos decretos es práctico, nada es seguro, a veces se incide en posiciones claramente aberrantes como en lo que se refiere a las Misiones.)

Segunda parte: aspectos de la vida de los jesuitas para la misión

Decreto 2.1: Sacerdocio ministerial e identidad jesuítica. Este decreto cambia la triste escena de la primera parte. La consigna de espiritualización dada por el Papa y aceptada por el padre General afloró claramente en la CG34. La orientación y la doctrina de este decreto me parece, a la vez, espiritual e ignaciana. El decreto dice inspirarse en el espíritu fundacional de la Orden y es verdad. Padres y Hermanos forman un cuerpo único enviado por Cristo a una misión común. El sacerdocio está al servicio de la Iglesia. «La Compañía puede ejercitar plenamente

la misión apostólica específica de los jesuitas en el servicio de Dios y de la Iglesia, bajo el Romano Pontífice, vicario de Cristo en la tierra». Por fin estamos oyendo a San Ignacio. «Hemos de ser fieles a la tradición de la Iglesia e interpretarla en las culturas secularizadas; hemos de dedicar nuestro ministerio efectivamente tanto a los pobres como a los ricos, hemos de relacionar nuestros ministerios espirituales con nuestros ministerios sociales.»

Los jesuitas deben extraer toda la riqueza de su tradición. La tradición ignaciana, «humilde servicio a Cristo inseparable de un afectuoso servicio a la Iglesia».

(*Este es un auténtico decreto ignaciano, que parece escrito por el padre Dezza. El equipo que redactó los decretos anteriores debió de irse de excursión mientras se preparaba éste, que por supuesto es directamente contrario a los de la primera parte. Pero bendita sea la contradicción).

Decreto 2.2: El Hermano jesuita. La Congregación General 32 no consiguió la equiparación completa de votos y grados en las diversas clases de la Orden. La CG33 y ahora la 34 no lo intentan aunque buscan la igualdad por medios correctos; la identidad de la vocación y de la vida religiosa. Nuevamente nos encontramos con un decreto más que aceptabe, sin duda motivado por la alarmante escasez de vocaciones para Hermanos coadjutores, que se encargan habitualmente del servicio material de la casa y por eso se llaman en las Constituciones «coadjutores temporales». El decreto no cambia las Constituciones pero decide que en adelante los Hermanos se llamen simplemente «Hermanos» o «Hermanos jesuitas» ya que el título anterior ha caído en desuso. Los Hermanos participarán en la misión apostólica. Se podrán admitir novicios «indiferentes» que luego decidan su orientación al sacerdocio o a la condición de Hermanos.

Decreto 2.3 La castidad en la Compañía de Jesús. Era un problema delicadísimo, que San Ignacio había planteado en términos angélicos, expesamente. En la era Arrupe habían surgido muy graves dificultades, por ejemplo la permisividad ante las «amistades particulares» vetadas por San Ignacio y sobre todo las aberrantes propuestas sobre la «tercera vía» entre la castidad y el matrimonio, que permitía contacto físico y erótico con mujeres sin llegar a la «efusión final», no se puede encontrar nada más morboso e hipócrita. El padre Arrupe lo prohibió pero no faltaron casos, tal vez bastantes casos, de incumplimiento. También algunos jesuitas habían llegado a defender abiertamente la práctica homosexual, y habían permanecido en la Orden.

La orientación del Decreto es, como en el caso de los dos anteriores en esta parte, completamente ignaciana, es decir basándose en la espiritualización absoluta de la castidad. Reconoce que «en este siglo el significado de la sexualidad dentro de la relación humana ha cambiado significativamente en muchas partes del mundo». Los medios de comunicación se han centrado en la sexualidad de forma abrumadora. Se han prodigado los ataques contra el celibato. La CG34 se mantiene firme en la castidad tradicional de la Compañía. «Esto no significa que creamos que la infidelidad al voto esté extendida en la Compañía. Por el contrario la Congregación está convencida de que, pese a los desafíos y experiencias de estos años, la fidelidad a la castidad caracteriza hoy la vida de la Compañía». Este decreto trata de responder a las objeciones que pueden suscitarse en tan delicado terreno.

El sentido de la castidad es apostólico; su coste es durísimo. El voto «incluye una renuncia a la intimidad conyugal, la denegación del deseo, tan humano, de los de la vida, lo cual no puede evitar cierto sentido de ausencia y una situación de soledad». En los ministerios han de evitarse toda clase de amistades íntimas. Admite si embargo la CG34 que, para evitar la obsesión sexual, además de recursos espirituales (devoción a la Virgen) y comunitarios (la propia vida en comunidad) «las amistades maduras deberían ser parte importante de su vida». La capacidad de adquirir amistades maduras con otros jesuitas y con mujeres y hombres que no sean jesuitas así como la capacidad de colaborar con otros en pie de igualdad son signos de madurez afectiva. Las amistades no solamente apoyan a una vida de castidad dedicada sino que pueden profundizar la relación afectiva con Dios que la castidad incluye. La madurez de este tipo de amisades puede determiarse a través de una correcta dirección espiritual, complementada, si es necesario, con tratamiento psicológco o psiquiátrico. El jesuita que no sea capaz de mantener íntegramente la castidad debe dejar la Orden antes de pronunciar los últimos votos. El decreto, sin embargo, es comprensivo cuando existe remedio: «El Superior reclamará, con preocupación fraternal y amistosa, a quienes se vean envueltos en relaciones inapropiadas o exclusivas que puedan comprometer a una castidad dedicada, causen escándalo o lesionen la unidad de entes y corazones que caracterizan la vida de los jesuitas». (* Este es decreto audaz y realista, que respeta simultáneamente la castidad estricta y la amistad madura. Es la doctrina ignaciana adaptada a estos tiempos de sexualidad desbordante, sin ceder en nada esencial).

Decreto 2.4 : La pobreza. El cuarto decreto de esta segunda parte mantiene el respeto por la tradición de estricta pobreza que exigió San Ignacio. El ideal ha de ser que las comunidades de jesuitas vivan «como las familias modestas de la zona» y que la aproximación a los pobres, si no es el trabajo permanente de cada uno, se haga efectiva regularmente a lo largo de la vida del jesuita que trabaja en otros ministerios. La pobreza se guarda muchas veces pero no todas. El decreto reconoce que hay abusos en la posesión de coches personales, televisiones, comidas en restaurantes caros, vacaciones, empleados domésticos etc. La norma debe ser la tradicional en la Compañía: la comunidad satisface las necesidades de cada uno y todos los jesuitas entregan a la comunidad cuanto ganan o reciben por sus ministerios y ocupaciones remuneradas. Este es el auténtico sentido de la pobreza; no poseer ni disponer de nada propio como propio.

Así lo esencial de este decreto está en la misma línea elevada que los anteriores de esta segunda parte. Sin embargo se ha introducido, fuera de tono, una crítica radical al capitalismo «desmandado» y al consumismo. Es cierto que una civilización cuyo ideal sólo consiste en los bienes materiales y el hedonismo no es cristiana. (* Pero en mi opinión hay también un capitalismo que crea trabajo y riqueza, un consumismo que cumple con la norma ignaciana «todas las cosas sobre la haz de la tierra están hechas para el hombre»; la riqueza es incompatible con el voto de pobreza pero no es un mal en sí sino un objetivo lícito para los que no tienen voto de pobreza, y a la riqueza sólo se llega por la competencia lícita o por la corrupción reprobable. Este resabio fundamentalista de considerar a la riqueza como un mal se ha infiltrado en un párrafo de éste, por lo demás, admirable decreto.

Decreto 2.5: La promoción de las vocaciones. Es un decreto brevísimo y desesperado. «No podremos cumplir nuestra misión sin jesuitas». La CG34 dirige un toque de rebato a todas las comunidades para que fomenten las vocaciones. El primer recurso será vivir una vida digna de jesuitas; y además evitar el criticismo destructivo, la amargura, el desprecio a los votos....(* Queda claro que la CG34 no sabe qué aconsejar. Y no reconoce las razones por las que la Compañía carece de vocaciones desde 1965 mientras otros nuevos institutos religiosos las reciben de forma sobreabundante. En la sección siguiente y última de este libro volveremos sobre el caso al analizar las estadísticas de la decadencia de la Orden. Esa decadencia, esa degradación, no son reconocidas por la CG34 pese a sus tímidas autocríticas. Varios jesuitas eminentes forman viveros de vocaciones y los mantienen al margen de la Compañía degradada. Ellos saben muy bien por qué; no quieren engañar a los jóvenes que se confían a ellos.)

Tercera parte: los jesuitas en la Iglesia

Decreto 3.1: Sobre la actitud adecuada para el servicio a la Iglesia. «La CG34 ratifica esta larga y permanente tradición de servicio propia de la Compañía» (*larga sí; permanente no, interrumpida desde 1965) a la cual nos dedicamos no sólo como religiosos sino especialmente en virtud del cuarto voto de obediencia al Papa sobre las misiones». (*Un excelente propósito muy alejado de las discusiones díscolas sobre el Cuarto Voto en la CG32; lo malo es que este decreto expresa muy buenos deseos pero no critica los fallos). Este servicio se concreta de múltiples formas, por ejemplo en las editoriales, las clases, la investigación y la lucha contra las fuerzas de la injusticia y la persecución. (*Volvemos a las andadas. En esos campos –que he seleccionado entre los muchos que cita el decreto–. la Compañía no ha ejercitado su cuarto voto sino que muchas veces lo ha conculcado y desatendido tergiversando los mandatos del Papa, proponiendo graves aberraciones (que ya hemos documentado) en la investigación teológica, publicando doctrinas cristiano-marxistas en sus editoriales –cosa que aún sigue haciendo, como hemos visto– y camuflando como lucha contra la injusticia la participación en movimientos revolucionarios de impulso y signo marxista. (De todo esto no dice una palabra este decreto). En los estudios teológicos hace falta «matizar a la luz de le hermenéutica contemporánea y la historiografía». (*Está bien, pero sin caer en el arrianismo o en otras abiertas herejías, como hacen todavía hoy famosos teólogos jesuitas que ya hemos citado). A estos investigadores y publicistas recomienda la CG34 «que aseguren la respetabilidad de la tradición cristiana». (*No todos cumplen tan justa orden; algunos, lo hemos visto, no aceptan ni el Credo, suma de la fe y la tradición cristiana).

Me extrañaba que en la segunda parte no se dijera nada del voto de obediencia. Ahora se habla de la obediencia, pero contradictoriamente. Por una parte se exalta la obediencia ignaciana, incluso hasta el sacrificio supremo de la «obediencia de entendimiento». Pero la obediencia «no excluye nuestro discernimiento en oración acerca de lo que debe hacerse, que en algunas circunstancias difiere de lo que sugieren nuestros superiores religiosos y eclesiásticos». Recuerda la CG las normas ignacianas para sentir con la Iglesia pero la nueva forma de discernimiento equivale a incumplir el voto de obediencia, flagrantemente. Y encima se permite la «crítica constructiva» es decir la desobediencia para construir otras cosas. La CG

quiere y no quiere obedecer. Propone la obediencia *sub conditione* y señala el camino del silencio cuando se disiente, cosa que no practican los actuales jesuitas mexicanos y de otros países, como nos hemos hartado de ver. La característica específica de la Orden queda por los suelos, por muchas evocaciones a San Ignacio que se hagan.

Decreto 3.2: Ecumenismo. Es un breve decreto que equivale a una declaración de intenciones pero no dibuja un esquema estratégico sobre el ecumenismo. Exalta la comprensión mutua, la unidad de los cristianos, la necesidad de ver las cosas con los ojos de los demás pero no señala los peligros del ecumenismo exagerado; por ejemplo las fuertes vetas de protestantismo que se notan en la moderna enseñanza teológica de la Compañía, de Rahner para abajo. El decreto no decide nada, no merece mayor comentario.

Decreto 3.3. Cooperación con los seglares en la misión. Era uno de los decretos más esperados y ha resultado uno de los más largos. Se había hablado de una especie de Orden Tercera de la Compañía. Las expectativas quedaron defraudadas entre un torrente de buenas palabras sobre el «milenio de los seglares» que se avecina. Los jesuitas pueden admitir la colaboración de personas seglares, individuales o asociadas, para cooperar en las obras de la Orden e incluso dirigirlas. Se ofrecen algunos ejemplos: las «Comunidades de Vida Cristiana» que son las antiguas Congregaciones marianas pero quedan muy por debajo de ellas, que fueron conscientemente destruidas por el equipo del padre Arrupe, a veces con tremendo escándalo como vimos. Las Congregaciones ejercían una influencia espiritual y social considerable. Pero por desgracia algunos de sus grandes directores desertaron e incluso se pasaron al enemigo; el padre Carrillo de Albornoz se hizo protestante, el padre José María de Llanos se hizo comunista. Una segunda forma son los «programas jesuitas de voluntariado» que son una obra actual de la Compañía de Jesús. De siempre vienen las Asociaciones de Antiguos Alumnos, que varias veces han protestado, con perplejidad, sobre la orientación de la Orden desde el padre Arrupe; el cual más o menos vino a decirles que todo lo que les habían enseñado los jesuitas en otros tiempos estaba equivocado y había que cambiar de rumbo; muchos se dieron de baja. Con bastante cinismo la CG34 recomienda al «Apostolado de la Oración» una obra admirable que llevan adelante algunos jesuitas ignacianos completamente marginados.

La CG34 habla de los seglares que desean un vínculo más estrecho con la Compañía. Propone para ellos un contrato experimental de diez años que les aproxime jurídicamente a la Orden pero sin ser recibidos en ella y sin convertirse en «cuasi-religiosos»; nada pues de Orden Tercera. La idea es buena y puede suplir en parte la escasez de vocaciones a la Compañía. Espero que funcione mejor que otros grupos de colaboración universitaria de los que en la sección anterior ofrecimos algún ejemplo lamentable.

Decreto 3.4 Los jesuitas y la situación de las mujeres en la Iglesia y la sociedad civil. Además de observar esta terminología de cuño gramsciano, que espero no haya sido tomada intencionadamente, me consta que este decreto apareció por sorpresa en la agenda de la Congregación General. Sabido es que San Ignacio creó en Cataluña una especie de sección femenina de la Compañía con tan malos resultados que la disolvió, harto de líos. Ahora los jesuitas enarbolan la bandera del

feminismo, que suelen atribuirse las izquierdas y constituye actualmente toda una rama del IDOC. En principio está muy bien.

El decreto es una declaración de buena voluntad hacia las mujeres y por supuesto no mienta para nada aquel sonoro fracaso de San Ignacio como antecedente. Todo el decreto se basa en los tópicos habituales de los conversos recientes al feminismo moderado y no critica al feminismo exagerado pero introduce una vaga alusión a que el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia no ha llegado a su nivel definitivo y «inevitablemente madurará con el tiempo». Esto me parece un clarísimo acto de desobediencia y un desafío al Papa Juan Pablo II que ha declarado completamente zanjado el problema del sacerdocio de las mujeres y otros asuntos que tanto interesan a monjas aburridas y favorecen abiertamente, por libre, algunos jesuitas muy concretos y famosos como el cardenal Carlo Martini de Milán, que ha iniciado hace años su campaña electoral para suceder al Papa Juan Pablo II. La CG34 dedica un cariñoso recuerdo a las congregaciones religiosas femeninas vinculadas a la Compañía de Jesús pero no dice una palabra sobre el terrible daño que los jesuitas de izquierda y liberacionistas han hecho durante la era Arrupe a numerosas comunidades de monjas, hasta llegar a desorientarlas e incluso destrozarlas en su crisis, que no fue menos amarga y demoledora que entre los religiosos varones. En los informes de los jesuitas ignacianos españoles a Roma durante el generalato del padre Arrupe hay incluso descripciones escabrosas que he ahorrado al lector porque algunas de la comunidades femeninas que participaron en ciertos espectáculos litúrgico-eróticos ya han dejado atrás el sarampión y han vuelto a la buena línea, pero casi me arrepiento de no haber reproducido aquí esas descripciones porque hubieran añadido un intenso foco de amenidad al libro.

En fin, este decreto se integra en la masa verbal de la CG34 y contribuye a considerarla como «nada entre dos platos» como ya he anticipado.

Cuarta parte: dimensiones y sectores particulares de nuestra misión

Decreto 4.1: Comunicación, una nueva cultura.

Ignacio de Loyola, dice la CG34, supo captar el cambio cultural de su tiempo y orientar a la Compañía en ese sentido. Ahora el cambio cultural consiste sobre todo en la revolución de la información y el crecimiento exponencial de la comunicación, y los jesuitas deben insertarse en ese cambio y aprovecharlo para el servicio de la fe, la directa predicación del Evangelio si es preciso. (*Una característica muy positiva de este decreto es que separa por completo el servicio de la fe y la promoción de la justicia; empieza a imponerse la sensatez). El decreto expone lo que debe ser la implicación de los jesuitas en los medios de comunicación y lo hace con excelente criterio. Lo malo es que no analiza lo que realmente están haciendo en ese campo. No critica cómo funciona el «Centro de Comunicación Javier» o el «Centro de reflexión teológica» en la Ciudad de México, o la editorial roja de los jesuitas españoles «Sal Terrae» en Santander; en esos centros se difunden doctrinas y orientaciones de la teología de la liberación para abajo y muchos jesuitas han sido, en esos y en otros medios, pregoneros de la desobediencia, de la desorientación e incluso del marxismo, declarado por Juan Pablo II pecado contra el Espíritu Santo. Algunas grandes publicaciones de la Compañía, como las revistas «America» y «Razón y fe» han pedido su espíritu y su influencia original, mantenidas durante tantos años. Los jesuitas españoles fundaron una gran cadena

radiofónica que hoy es la COPE, y la dotaron de contenido apostólico, que luego perdió la COPE y gracias a Dios lo ha recuperado con su actual equipo, que además la ha convertido en la más influyente y mejor red radiofónica de España; ahora pertenece, con autonomía de movimientos, a la Conferencia Episcopal. Por desgracia no puedo decir lo mismo de otras actividades de los jesuitas en los medios; hay de todo, pero hay muchas cosas lamentables.

Decreto 4.2: La dimensión intelectual del apostolado de los jesuitas. Se trata de un reconocimiento, demasiado conciso, sobre el apostolado intelectual en la tradición y en la actualidad de la Compañía. En una y otra vertiente tiene el decreto toda la razón; la excelsa presencia intelectual y cultural de la Compañía de Jesús en los siglos XVI, XVII y XVIII es una de las grandes gestas del pensamiento humano y un apostolado auténtico. En el siglo XIX bajó el tono tras la supresión pero se había recuperado por completo en el siglo XX, en el que la Compañía ha ofrecido a la Iglesia personalidades intelectuales de primera magnitud, en la teología (De Lubac, Daniélou, von Balthasar hasta su salida de la Orden) en las ciencias (Teilhard, Romañá, Dou, de Rafael) en la Historia (Bangert, Batllori) y no hago más que citar algunos ejemplos entre varias docenas de grandes nombres; confieso que me hubiera gustado enviar un borrador al redactor de este decreto, que se queda cortísimo.

Hace muy bien la CG34 en recomendar que se intensifique la inserción intelectual en la formación de los jesuitas. Me temo que hasta el momento no se trata más que de un buen deseo; la colosal formación humanística anterior a Arrupe se ha diluido en algo semejante a la confusión o incluso en la nada. Este decreto me cae especialmente bien por un hecho excepcional; es la única vez que en un documento de la CG34 se habla del ateísmo marxista en abierta oposición contra él. Por lo demás el decreto se queda en una loable declaración de principios y no propone orientaciones concretas. Una vez más la mano negra que revoloteaba por la redacción de los decretos y que ha convertido a las actas de la CG34 en una exaltación descarada de la nefasta CG32 saca a relucir también en este decreto los prejuicios liberacionistas que nada tienen que ver en este entierro.

Decreto 4.3: Los jesuitas y la vida de la Universidad. Otro decreto flojísimo para un tema glorioso, casi fantástico. La Compañía de Jesús nació en una Universidad, la de París y ha conseguido en la Universidad sus mayores glorias intelectuales y culturales, desde Alcalá y Salamanca hasta la Gregoriana de Roma; además ha reverdecido después de la supresión una presencia universitaria que ha alcanzado las cumbres más altas en todo el mundo, pero sobre todo en la asombrosa red universitaria de los jesuitas en los Estados Unidos. Cuando el Enemigo, como le llamó Pablo VI, vino a sembrar su cizaña en el postconcilio, el conjunto universitario de los jesuitas era, sin duda, el primero de sus objetivos.

Reconoce el decreto que la trágica disminución en el número de jesuitas ha repercutido severamente en su red de Universidades, en las que sin embargo trabajan aún más de tres mil. Esa red no es ya lo que fue pero habrá que salvarla a toda costa y volverla a situar en rampa de ascenso; aunque sea a costa de un milagro. El decreto, como siempre, no hace una crítica de las Universidades, pontificias o normales, que hoy rige la Compañía de Jesús; hay en ellas, todavía, grandes maestros y magníficas realizaciones. Hay también, por desgracia, degradaciones y dispara-

tes, que merecerían un estudio aparte, tal vez algún día lo emprenderé. Ya vimos lo que sucedía en la Iberoamericana de México. Luces espléndidas y sombras ominosas, por no decirlo peor, conviven en la Pontificia de Comillas, al lado de Madrid. Hasta la propia Gregoriana de Roma ha conocido alguna grave crisis, que creo superada en gran parte. Los efectivos de los jesuitas en las Universidades propias y ajenas disminuyen de forma alarmante. Tiene razón el decreto en subrayar la misión crucial de las Universidades en el mundo. El Enemigo sabía muy bien a dónde apuntaba.

Decreto 4.4: Educación secundaria, elemental e informal. Una página escasa y desangelada dedica la CG34, evidentemente cansada, a este importantísimo campo de apostolado, que con su red de colegios salvó a toda la Europa del centro-sur de la invasión protestante, todavía con mayor eficacia que los ejércitos de la Reforma Católica. Los Colegios se recuperaron bien de los traumas de la supresión y en muchas naciones, por supuesto en España, estaban de nuevo en pleno esplendor antes de la fatídica elección del padre Arrupe. Este decreto, que ni dice nada ni critica nada ni orienta nada, empieza con dos mentiras. «En los últimos veinte años se ha efectuado una renovación apostólica entre los jesuitas y seglares que trabajan en los centros de educación secundaria». Segunda mentira: «La calidad de la educación ha mejorado». No ha mejorado mucho en el mejor colegio de México, Patria, derribado absurdamente en nombre de esa renovación. Cuando se ha mantenido la orientación tradicional de los colegios –como el de Chamartín en Madrid, pese a algunas infiltraciones estrambóticas– se ha conservado la calidad y la relevancia de los centros. En otros casos, como en las Universidades, hay de todo. Hace bien la CG34 en destacar la estupenda labor de los colegios en la formación de muchas personas que luego van a desempeñar puestos relevantes en la sociedad. Pero el escaso interés que muestra la CG34 en este decreto mínimo nos exime de mayor comentario. La disminución del número de jesuitas amenaza también a los colegios. Los promotores de esa disminución se lo han ganado a pulso.

Decreto 4.5: El ministerio parroquial. Es un decreto breve que confirma la posibilidad de que los jesuitas ejerzan su ministerio en una parroquia, aunque en la época ignaciana y posteriores no solía hacerse así. El decreto ofrece orientaciones generales sobre la dirección y servicio de los jesuitas en las parroquias que se les encomienden, donde trabajarán con espíritu ignaciano y los demás caracteres de la orden, entre ellos «la conversión personal y el cambio de estructuras» es decir la acción política de izquierdas; otro ramalazo de la CG32. La importancia de esta misión es grande; 3.200 jesuitas trabajan en 2.000 parroquias de todo el mundo.

Decreto 4.6: La ecología. (Recomendaciones al padre General). Me perdonará el lector una confesión personal. He plantado más de mil árboles en mi vida. Adoro la Naturaleza y la vivo en algunos de sus grandes escenarios regularmente. Más aún, vivo en plena Naturaleza, en medio de esos árboles y soy autosuficiente en fruta y otros productos del campo. Siento como propia cualquier agresión al medio natural y me llevé un disgusto que me causó una enfermedad al contemplar, hace bastantes años, los bosques de Viena destrozados por la contaminación industrial proveniente de los países comunistas vecinos, un atentado que se está corrigiendo lentamente tras la caída del comunismo. Con todo eso creo que el mejor libro sobre ecología que jamás se ha escrito es el de mi amigo Alfonso Ussía

Manual del ecologista coñazo. Las exhibiciones de «Greenpeace» y los «grupos de ecologistas» (cinco personas aburridas como máximo) que cifran su felicidad en impedir el trazado de autopistas me dan simplemente asco. Y el pretendido monopolio del ecologismo por parte de la izquierda me parece una idiotez. Pues bien, me temo que este izquierdismo ecológico ha sugerido a la CG34 los puntos de ecología que formula como recomendación al pobre padre General. Tengo la irrefrenable impresión de que publicar una propuesta ecológica en una Congregación General de la Compañía de Jesús tiene tan poco sentido como introducir un decreto sobre dromedarios.

Pues lo han hecho. Y encima le piden que estudie la relación entre la espiritualidad ignaciana y la ecología que, dicen, divide al Primero y al Tercer Mundo (del segundo Mundo, el comunista, que es el verdaderamente contaminante, no dicen nada). Le piden también que estudie cómo la ecología afecta a las decisiones institucionales de la Compañía. Yo creo que no le proponen un estudio sino un acertijo. Pero en todo caso Alfonso Ussía debe incluir a la Congregación General 34 en su lista de ecologistas coñazos. Con este decreto la CG34 llega a convertirse en una tomadura de pelo.

Quinta parte: las estructuras de gobierno

Decreto 5.1 Cooperación inter y supra-provincial. La CG34 insiste de nuevo en la herencia ignaciana y en la relevancia del Cuarto Voto de especial obediencia al Papa. Este decreto subraya la universalidad de la Compañía, que debe perseguir desde todas partes grandes objetivos comunes, como buscar alternativas para un nuevo orden socioeconómico y combatir la marginacón de Africa (*Se trata de marcar fines utópicos que caen fuera del alcance de una Compañía en crisis y decadencia; son sólo grandes palabras). Dice la CG que la Compañia ha ganado en sentido universal; y encomienda que se fomente ese sentido en la formación de los jóvenes jesuitas. Para ello todos deben aprender un idioma extranjero y los superiores deben procurar el establecimiento de redes mundiales entre obras, por ejemplo universidades. Deben organizarse con frecuencia conferencias de Provinciales . Estas conferencias seleccionarán las necesidades universales de la Iglesia para que el General haga con esos datos la definitiva selección y la comunique a toda la Orden (*Es un decreto de excelentes intenciones y gran sentido de la universalidad. Me parece más bien teórico).

Decreto 5.2: Obras interprovinciales en Roma. Se recomienda al padre General que encargue a una comisión de personas muy preparadas el análisis de la estructura, funcionamiento y situacón económica de las obras generales de la Compañía en Roma: la Universidad Gregoriana, el Instituto Bíblico, el Instituto Oriental, Radio Vaticana, el Observatorio Vaticano, el Pontificio Colegio de Rusia, todas ellas de carácter pontificio; y las propias de la Compañía, el Instituto Histórico, el colegio Belarmino y el colegio internacional del Gesú.

Decreto 5.3 La formación permanente de los Superiores. Se encarga al padre General que publique, puestos al día, varios libros de guía para las relaciones entre los Superiores de la Orden.

Conclusiones

Terminan los documentos secretos de la CG34 con una serie de conclusiones, muy elevada y espiritual, inspirada en las enseñazas de San Ignacio como reco-

mendaciones finales a todos los jesuitas: un profundo amor a Jesucristo, ser contemplativos en la acción, considerarse como un cuerpo apostólico en la Iglesia, la solidaridad con los más necesitados, el sentido de la participación con otras personas, la llamada a un ministerio ilustrado para hacerlo más eficaz, la disponibilidad para nuevas misiones, la búsqueda permanente del «Más», en suma, todo lo que estos elementos pueden contribuir al «modo de proceder» de la Compañía de Jesús. (*Consideración final: hay aspectos interesantes en estos Documentos secretos de la CG32, desgraciadamente contrapesados por otros documentos o párrafos que insisten en el error y exaltan a la CG32 que tanto contribuyó al hundimiento de la Compañía, tal vez porque el clan de izquierdas que la dominaba seguía fascinado por el Comunismo de los Mil Años. Quedan en estas actas resabios liberacionistas y los documentos muestran una gran incoherencia en el tratamiento del «servicio absoluto de la fe identificado con la promoción de la justicia» y cuando difuminan ese auténtico dogma del *progresismo* jesuítico. Se nota que entre esa Congregación General y la anterior ha caído el Muro y se ha hundido el comunismo y ha desaparecido la URSS. Se nota, pero no de manera suficiente. Hay un intento serio de recuperar la espiritualidad ignaciana perdida en el asalto neomodernista y liberacionista de las Congregaciones Generales anteriores. El resultado no es una síntesis sino un amasijo y una avalancha de palabras que en definitiva convierten a esta Congregación 34 en nada entre dos platos. Esta Congregación no ha propuesto los remedios ineludibles que podrían frenar la decadencia, cada vez más irreversible y angustiosa, de la Compañía de Jesús. No digo que sea el camino, pero un grupo de jesuitas de primera línea, fieles a su vocación, procedentes de varias naciones, me ofreció como conclusión para este libro, en la primavera de 1995, un método ejemplar para imponer a la Compañía, pese a ella, el camino que Juan Pablo II y el padre Dezza no acertaron a cuajar en la intervención de 1981. Era una tarde de primavera perfecta, de las que sólo pueden gozarse en los pinares de Boadilla o donde estábamos, sobre la orilla derecha del Missisipi, junto al lugar por donde le cruzó Alvar Núñez Cabeza de Vaca:

«No tendremos remedio –me decía un héroe misionero de Extremo Oriente, en perfecto español– hasta que el Papa nos quite una tarde la Gregoriana y se la entregue al Opus Dei. Y advirtiendo, además, que cada trimestre decidirá una medida semejante hasta que nos enteremos». Bromas aparte los documentos secretos de la CG34 muestran una lucha dramática, no ya entre jesuitas ignacianos (que fueron prácticamente excluidos) y jesuitas progresistas, sino dentro de cada delegado entre las raíces ignacianas, que se habían recuperado para muchos en vista del desastre producido por haberlas abandonado; y la rutina del falso camino iniciado en la Congregación XXXI y desbocado en la XXXII. La Compañía B se había comprometido tanto en ese mal camino que ahora, en la Congregación 34, ya caído el Muro, muchos trataban de volver a la espiritualidad ignaciana y a la tradición de la Orden y no sabían cómo hacerlo. Resulta penoso y patético comprobar cómo toda una Congregación General no se atreve a plantear una autocrítica profunda sobre el fracaso espantoso de la Orden en los últimos treinta años, sino que vuelve a exaltar el período Arrupe y su punto más negro, la Congregación 32 y el Decreto cuarto. La sal de la tierra se desvanecía. Podían caminar aún, cada vez más viejos y cansados, mientras tuvieran luz; habían entrevisto por fin la luz, el Papa había

vuelto a iluminarles y, entre graves confusiones, se negaron otra vez a la luz. Ahora sólo dependen de un milagro.

EL SEGUNDO MENSAJE SOBRE CHIAPAS

El 19 de febrero de 1995, mientras la Congregación General 34 se debatía entre la vuelta a San Ignacio y el emperramiento en los errores del padre Arrupe, *los delegados mexicanos decidieron bajar a cosas más concretas y presentaron a la firma de los 223 congregados un mensaje a Chiapas. La Congregación 34* se había preparado en México, como vimos, con un primer mensaje a Chiapas y ahora nada menos que la Congregación General enviaba el segundo, en forma de carta dirigida al nuevo Presidente de México, doctor Ernesto Zedillo y Ponce de León. La CG34 había restablecido el compromiso político como forma de apostolado, que fue suprimido por la 33, y esta carta inconcebible encaja perfectamente en esa modificación.

Roma, Italia, 19 de febrero de 1995.
Dr. Ernesto Zedillo y Ponce de León
Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos.
Apreciable señor Presidente:

Los delegados jesuitas reunidos en Roma para celebrar la Congregación General XXXIV de la Compañía de Jesús hemos seguido con preocupación los acontecimientos en México, y con tristeza y desconcierto nos hemos enterado de su decisión de romper la tregua y declarar la guerra al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) con la cobertura jurídica y judicial de aprehender a sus dirigentes arguyendo hacer vigente el Estado de derecho.

La violencia armada en Chiapas es respuesta a la violencia anterior y muy prolongada que han sufrido los indígenas de ese estado (y de todo el país y el resto de América Latina); despojo de sus tierras, irrespeto a sus culturas, violación a sus derechos humanos, represión selectiva, falta de democracia, corrupción e impunidad de funcionarios públicos en alianza con terratenientes y ganaderos, vías legales cerradas. En pocas palabras, ausencia de un Estado de derecho.

Nos sorprende que usted decida acabar militarmente al EZLN con pretexto de hacer vigente el Estado de Derecho que nunca ha existido para los indígenas. Esta manera abstracta de justificar su decisión impide desconocer que la razón principal del levantamiento armado es precisamente la ausencia de un auténtico Estado de derecho.

Reprobamos la vía armada como medio para alcanzar la justicia, la democracia y el respeto a los derechos humanos. Pero también somos conscientes de que los indígenas han vivido en tales circunstancias de injusticia y marginación que es explicable que algunos hayan optado por la vía armada, ya como única forma de lograr una vida digna, como seres humanos e hijos de Dios.

Lo animamos y le urgimos a que con voluntad política eficaz vuelva al camino del diálogo para lograr una paz con justicia y dignidad. Ceder ante las presiones internas o externas al país para acabar con el EZLN como condición para recibir ayuda financiera y volver a recuperar la confianza de capitales especulativos es injustificable. ¿Acaso la responsabilidad de la crisis financiera de México no recae antes y más en otras personas e instituciones que en el EZLN?.

Seguimos ofreciendo nuestra solidaridad a México y oramos para que el Señor Dios de amor, reconciliación y justicia lo ilumine y fortalezca en la búsqueda de una paz duradera para México, como fruto de justicia y democracia.

Firman 150 delegados de la Congregación General[626].

Esta carta revela en la práctica lo que queda de tantas expresiones de espiritualidad y de retorno a la tradición por parte de la CG34. Es cierto que firman 150 delegados, la mayoría para no hacerles un feo a los padres mexicanos, pero cincuenta y uno negaron la firma, algo es algo. La carta es absolutamente impropia de la Congregación General. Es un documento político, no religioso. Establece a priori que la sublevación de Chiapas ha sido iniciativa de los indígenas, cuando a esas alturas ya se sabía que la sublevación, preparada desde diez años antes según confesión del propio Marcos, había sido tramada por la izquierda radical y los teólogos marxistas de la liberación. Ya he recordado en una sección anterior que en 1986, ocho años antes del estallido de Chiapas, denuncié en mi libro *Jesuitas, Iglesia y marxismo* la génesis de una futura rebelión allí bajo el amparo del obispo Samuel Ruiz. En la carta de los jesuitas se asume una posición no sólo política sino unilateral, la misma que tomó ante los acontecimientos el PRD mexicano de Cárdenas, marxista y de raíz comunista. No es que yo pretenda negar que en Chiapas, y en otros puntos de México y de Iberoamérica, existan graves problemas de injusticia social. Lo que niego tajantemente es que el remedio sea una rebelión armada alentada por la Iglesia Popular y, como hemos visto en este mensaje, defendida por los jesuitas. Ellos mismos facilitan la prueba con sus dos cartas, enviadas desde una Congregación Provincial y desde una Congregación General. No consta y no encaja que enviaran desde dos instancias tan altas otra carta en el mismo sentido al subcomandante Marcos, cuyas obras exhiben con profusión en su Centro Javier de la Ciudad de México. El aliento a una rebelión armada para luego tratar de erigirse como mediadores, es el método de Samuel Ruiz en México y había sido el método de los jesuitas liberacionistas en El Salvador. Pero los jesuitas de México ni siquiera han llegado aún a la función mediadora.

DEL CUARTO VOTO A LA CUARTA COLUMNA

Un domingo de junio de 1995, después de asistir a la inolvidable Misa mexicana en la iglesia de Nuestra Señor la de los Angeles, «La Placita» sede de la primitiva Misión española que ha dado nombre a la megalópolis de California –creo que

[626] Texto en «Jesuitas de México» 6 (1995) 20.

ya me he referido a tan grato recuerdo– nos reunimos con algunos jesuitas, amigos nuestros desde hace años, que me ofrecieron, entre otras cosas, el número recién aparecido de la revista *The Catholic world report*, una de las más interesantes que se editan en toda la Iglesia, a la que sigo de cerca desde que el padre Fessio, su director, dejó la edición americana de *30 Giorni* por discrepancias con el excesivo carácter italianizante (añadido a la pésima información sobre España y América) de esa revista romana. El padre Fessio es la viva prueba de cómo un jesuita ignaciano puede ser plenamente moderno. Ya he recordado que, cuando estudiaba teología, se negó a sumarse a las modas delirantes y destructivas de sus jóvenes compañeros jesuitas y quisieron someterle a una cura psiquiátrica que necesitaban mucho sus adversarios. Pues bien, el padre Fessio tenía delante los mismos documentos secretos de la CG34 que acabo de resumir y comentar (aunque creo que menos completos) y publicó, a propósito de esos documentos, un editorial en su revista, firmado por «Glaucon» –su seudónimo, según todos los indicios– con el mismo título que he escogido para este epígrafe y con él cierro esta sección sobre la Congregación General 34[627]:

En tiempos más felices un Papa reinante podía siempre estar seguro de que, cuando se enfrentaba a una batalla pública, los jesuitas estarían detrás de él, apoyándole, con su entusiasmo por el combate intelectual, su rigor escolástico y su famoso cuarto voto de fidelidad al Pontífice. Cuando se reunió en Roma a principios de este año la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús, los líderes de los jesuitas mostraron que no habían perdido su apetito por la controversia. Pero el cuarto voto se hundió en el olvido. Estos días, si un Papa ve a los jesuitas cuchicheando a sus espaldas, debería preocupase: sus propósitos podrían ser subversivos.

La Congregación General se extendió desde enero hasta marzo, envuelta en secreto. (Hubo algunas noticias no confirmadas según las cuales en un momento del proceso el debate se volvió tan enconado que los delegados se pusieron de acuerdo para tomarse unos días de descanso y enfriar los ánimos y reponer los egos heridos). Pero mientras los extraños no pueden saber exactamente cuál fue el contenido del parlamento jesuita la Congregación emitió finalmente una serie de documentos. Estos comunicados son motivo suficiente para preocuparse por la Compañía.

El documento más amplio se titulaba «el servicio de los jesuitas a la Iglesia». En él la Congregación parece prometer el apoyo jesuita a las enseñanzas del magisterio, diciendo: «Mantendremos las dificultades en perspectiva y no las aislaremos de su contexto. No sobreestimamos la posibilidad de dar escándalo». Por ahora, bien. Pero ahora veamos cómo termina la frase: «Sin olvidar que entre los extremos de la crítica pública precoz y precipitada y el silencio servil existe la alternativa de la expresión moderada y respetuosa de nuestras opiniones».

Desde luego hay otra alternativa tanto a la «crítica precoz y precipitada» como al «silencio servil»: la de estar con entusiasmo de acuerdo con las enseñanzas del magisterio. Pero parece que esa posibilidad no se les ocurrió

[627] *The Catholic World Report* jun. 1995 p. 64.

a los líderes de los jesuitas quienes afirman: «Reconocemos que, particularmente en lo referente a aspectos doctrinales y morales, a menudo es difícil que los documentos del magisterio expresen exhaustivamente todos los aspectos de un tema». ¿Cómo puede reconciliarse este espíritu crítico con un voto de fidelidad?. La Congregación explica que los jesuitas «mantendremos abiertos los caminos oficiales, permaneceremos en una postura de discernimiento y diálogo activo con nuestros propios superiores de la Compañía y consultaremos y dialogaremos con otras autoridades eclesiásticas competentes en espíritu de mutuo respeto y comprensión». Algunos jesuitas apologistas justifican que su compromiso es con la institución del papado y no con la persona del Papa. Este planteamiento reduce el contenido del cuarto voto a pura abstracción que puede ser interpretada para satisfacer las referencias individuales. Consideremos cuántas naciones dicen apoyar la «institución» de la democracia, con qué variedad de resultados...

¿Es posible apoyar al Papa y sin embargo atacar al Papa?. Aparentemente, sí. Entre los documentos emanados de la Congregación General, el que más atrajo la atención de todos (quizás los primeros borradores fueron filtrados a periodistas simpatizantes) se titulaba «Los jesuitas y la situación de las mujeres». Aunque el papa Juan Pablo II ha intentado poner fin a la especulación pública de si las mujeres podrían ordenarse algún día, el documento fue universalmente interpretado como un esfuerzo para reiniciar la discusión. En efecto, los líderes jesuitas insinúan que un Pontífice diferente podría llegar a una conclusión diversa diciendo: «Se puede prever que algunas cuestiones del papel de la mujer en la sociedad civil y eclesial madurarán indudablemente en el tiempo». Por supuesto que los jesuitas esperan «participar en la aclaración de estos temas». Y desde luego la Congregación no pone mucho esfuerzo en defender la enseñanza católica tradicional sobre el papel de la mujer; el documento nunca menciona a la Virgen María.

Si estos fueran los lamentos de una congregación moribunda podrían ser descartados fácilmente. Pero los jesuitas, que todavía controlan una enorme red de instituciones poderosas, están haciendo planes para sobrevivir a la escasez de vocaciones religiosas. El tercer documento importante emanado de la Congregación General «Cooperación con los seglares en la misión» prevé la creación de una nueva división dentro del ejército jesuítico. Los «socios seglares» pueden ser hombres o mujeres, casados o solteros e incluso podrían ser ex-sacerdotes jesuitas que han renunciado a los votos. Estos nuevos «jesuitas» laicos trabajarían fuera del ámbito de la vida religiosa, libres del peso de los votos de pobreza y obediencia. Bajo su tutela, las escuelas sostenidas por una generación anterior de sacerdotes jesuitas fieles podrían seguir su trabajo, ahora redefinidas como apoyo al Papado más que al Papa.

El Papa Juan Pablo II ha expresado su confianza en que después de tantos años de confusión la Compañía de Jesús marcha de nuevo por el buen camino. Quizás él sepa algo que nosotros no sabemos. Quizá su afirmación pública fue un gesto diplomático o una reflexión de su inquebrantable optimismo. Pero sean cuales sean las razones de su confianza, esperemos que en su trato con los jesuitas el Santo Padre no se olvide de cuidar sus espaldas.

Estoy de pleno acuerdo con el diagnóstico del padre Fessio sobre la CG34. Me atrevo a puntualizarle que la Congregación habló, y dos veces, del cuarto voto con al menos aparente sinceridad, como ya he indicado en esta misma sección; el problema es que otras afirmaciones contradictorias ponen en duda la eficacia de ese compromiso. Lo que indica «Glaucon» sobre los fallos resbaladizos en el problema de la obediencia y los propósitos semiocultos sobre el problema de la mujer han quedado también claros en nuestra exposición. Creo que los jesuitas rebeldes, que proceden ahora con cierta sordina, están esperando que a la muerte de Juan Pablo II, otro Papa más próximo a ellos pueda devolverles la ilusión, con lo que inevitablemente acelerarán el hundimiento de la Orden, aunque tal vez estén soñando en convertirla en una asociación de pocos sacerdotes y muchos seglares, a imitación apenas disimulada del Opus Dei. Pero para lograr el éxito del Opus Dei tendrían antes que asumir un espíritu paralelo en hondura e intensidad al del Opus Dei y eso no se improvisa desde una rebeldía continuada, sobre todo después de haber relegado al museo un espíritu tan admirable y resucitable hoy, por encima de las palabras, como es el espíritu de San Ignacio de Loyola.

SECCIÓN 12: LA AGONÍA ESTADÍSTICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TRECE MIL HOMBRES MENOS EN TREINTA AÑOS

Mejor que con cualquier comentario, el lector puede comprender el descenso de vocaciones desde 1965 hasta 1995 en el frío cuadro demográfico que ofrecemos en la figura que aparece en la página contigua. Hasta la elección del padre Arrupe en la Congregación General 31 (1965) el crecimiento de la Orden había sido continuo hasta alcanzar en ese año el máximo de toda su historia: 36.038 miembros. Desde el 1 de enero siguiente a la elección del padre Arrupe se inició el descenso, con un tramo vertiginoso hasta la Congregación General 32; durante toda la época Arrupe las pérdidas llegaron casi a los diez mil hombres. La elección del padre Kolvenbach en la Congregación General 33 (1983) no impide el declive, que se modera ligeramente, hasta 1990, cuando los efectivos vuelven a caer vertiginosamente. Las mayores pérdidas se registraron en el cuatrienio 1970-73, cuando fueron próximas al millar y en dos años lo rebasaron. En el último año censado, 1995, han vuelto a incrementarse. Todos estos datos están transcritos, como el cuadro de la página contigua, de una publicación oficial de la Compañía[628].

En el comentario de la misma fuente se revela un dato no menos grave: al indicar que está aumentando el índice de mortalidad, se está confesando que la pirámide de edades está invertida; la abundancia de veteranos respecto de jóvenes es la causa de ese aumento en el índice. Desde 1963 a 1995 el número de Hermanos ha descendido a menos de la mitad, un 55%. Los sacerdotes, desde su máximo en 1970 hasta 1995 han descendido casi en la cuarta parte. Las salidas son más abundantes en Occidente que en

[628] «La Compañía en cifras» Noticias y Comentarios, Curia Generalicia S.J. Roma 1995

Oriente; en Africa y Asia meridional los jóvenes exceden en un 30% del número de jesuitas, y no llegan más que al 8% en las envejecidas Provincias de Europa occidental y meridional. El considerable aumento de novicios en las Provincias de la India se atribuye a la institución de un pre-noviciado. Los estudios estadísticos de la Orden prevén que el número de jesuitas se estabilizará en algo menos de 15.000 hacia el año 2.040 si se mantiene el número de entradas, pero en el último año censado ha fallado ya esta condición.

CUADRO DEMOGRÁFICO OFICIAL 1960-95

DEMOGRAPHIA IN SOCIETATE IESU

(die 01.01 uniuscuiusque anni)

	NOVICII			SCHL.	FF.	SAC.	UNIV.	DIFFERENTIA ANNUALIS			
	SCH.	FF.	SUM.	non sac	omnes	omnes		SCH.	FF.	SAC.	SUM.
1960				10.378	5.801	18.508	34.687	-87	+32	+449	+394
1961				10.368	5.842	18.876	35.086	-10	+41	+368	+399
1962				10.349	5.854	19.235	35.438	-19	+12	+359	+352
1963				10.259	5.903	19.626	35.788	-90	+49	+391	+350
1964				10.074	5.868	20.026	35.968	-185	-35	+400	+180
1965				9.865	5.872	20.301	36.038	-209	+4	+275	+70
1966				9.515	5.822	20.592	35.929	-350	-50	+291	-109
1967				9.019	5.756	20.798	35.573	-496	-66	+206	-356
1968				8.263	5.541	20.958	34.762	-756	-215	+160	-811
1969	1.026	177	1.203	7.383	5.420	21.025	33.828	-880	-121	+67	-934
1970	856	129	985	6.528	5.257	21.113	33.898	-855	-163	+88	-930
1971	733	98	831	5.813	5.056	20.992	31.861	-715	-201	-121	-1037
1972	683	77	760	5.054	4.898	20.908	30.860	-759	-158	-84	-1001
1973	725	68	793	4.485	4.717	20.828	30.030	-569	-181	-80	-830
1974	705	71	776	4.032	4.582	20.822	29.436	-453	-135	-6	-594
1975	716	60	776	3.770	4.459	20.627	28.856	-262	-123	-195	-580
1976	783	56	839	3.519	4.342	20.517	28.378	-251	-117	-110	-478
1977	862	44	906	3.392	4.244	20.384	28.020	-127	-98	-133	-358
1978	912	46	958	3.402	4.131	20.198	27.731	+10	-113	-186	-289
1979	902	49	951	3.333	4.035	19.980	27.348	-69	-96	-218	-383
1980	834	59	893	3.270	3.901	19.882	27.053	-63	-134	-98	-295
1981	909	49	958	3.277	3.771	19.574	26.622	+7	-130	-308	-431
1982	945	57	1.002	3.284	3.680	19.334	26.298	+7	-91	-240	-324
1983	917	56	973	3.347	3.571	19.034	25.952	+63	-109	-300	-346
1984	983	50	1.003	3.475	3.492	18.757	25.724	+128	-79	-277	-228
1985	1.089	65	1.154	3.684	3.410	18.455	25.549	+209	-82	-302	-175
1986	1.055	73	1.128	3.815	3.357	18.210	25.382	+131	-53	-245	-167
1987	1.007	60	1.067	3.923	3.272	17.979	25.174	+108	-85	-231	-208
1988	1.023	54	1.077	3.999	3.191	17.734	24.924	+76	-81	-245	-250
1989	986	63	1.049	3.994	3.122	17.502	24.618	-5	-69	-232	-306
1990	1.021	63	1.084	4.152	3.050	17.219	24.421	+158	-72	-283	-197
1991	985	57	1.042	4.170	2.960	16.919	24.049	+18	-90	-300	-372
1992	960	44	1.004	4.188	2.884	16.699	23.771	+18	-76	-220	-278
1993	1.009	52	1.061	4.173	2.801	16.492	23.466	-15	-83	-207	-305
1994	951	58	1.009	4.178	2.735	12.266	23.179	+5	-66	-226	-287
1995	933	49	982	4.172	2.654	16.043	22.869	-6	-81	-223	-310

Por otra parte los índices de perseverancia son, desgraciadamente, muy bajos. No dispongo más que de un caso comprobado, el de la provincia de Castilla de 1967 a 1977, casi la primera década del padre Arrupe. En 1967 entraron 12, salieron 8, perseveraron (hasta 1977) 4. En 1968 entraron 11, salieron 8, 3 perseveraban. En 1969 entró uno y salió. En 1970 entraron dos y salieron. En 1971 entraron 4, salieron 2. Hasta 1967 entraron 45, salieron 30, perseveraban diez años después 15. No cabe una expresión más concreta y dramática de la crisis sufrida por la Compañía de Jesús, aunque sólo sean datos de una Provincia.

La Orden de San Ignacio se africaniza y se orientaliza, aunque la perseverancia de las nuevas entradas no se ha comprobado aún. Parece que las Asistencias donde el descenso ha sido más fuerte a partir de 1965 han sido Estados Unidos y España, los dos centros logísticos para la teología de la liberación. El desafío del Tercer Milenio puede convertirse en tragedia definitiva para una Compañía de Jesús degradada y avejentada. Ante una consideración fría de cifras y riesgos todo hace pensar que la Compañía de Jesús va a desaparecer por extinción durante el siglo XXI, después de vivir unos años, o unas décadas, transformada en una asociación de seglares, hombres y mujeres, dirigida por un comité de ancianos sacerdotes. Claro que eso ya no será la Compañía de Jesús que fundó San Ignacio.

Cuando escribí en 1992 una descripción documentada sobre la actual decadencia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén (Orden de Malta) bajo el título *Los Caballeros de Malta van a morir*, y eso que ya eran muertos vivientes en su ostentosa sede romana de Vía Condotti, me aferraba a la esperanza imposible de que la Rosa de Malta, la docena de Santos y beatos de la que fue gloriosa y auténtica Orden religiosa y militar de la Iglesia (insisto, Orden religiosa en sentido pleno) pudiera renovarse y revivir por la intercesión de aquellos santos. Con mayor razón puedo esperar el milagro del espléndido santoral y martirologio de la Compañía de Jesús, desde Ignacio y Javier en el siglo XVI a los jesuitas franceses que ofrendaron sus vidas en la Nueva Francia, alguno de ellos en plena noche oscura, sumido en las dudas más atroces sobre su misma fe, pero supo morir por ella; hasta el recién proclamado beato Claudio de la Colombière, elevado a los altares por Juan Pablo II entre la indiferencia, si no desprecio, de la Compañía B; hasta el Padre Rubio, el apóstol de Madrid, beatificado también en nuestros días y por el que siento una veneración muy especial porque es el único santo a quien he visto personalmente aunque no puedo acordarme de él, porque vino a mi casa a bendecirme al día siguiente de mi nacimiento. Ese plantel de Santos, gloria de toda la Iglesia, no puede permitir que se extinga su Orden, tienen que ayudar a los Papas a que terminen con la pesadilla, como vienen intentando sin éxito alguno desde 1965. Si alguna vez vuelvo a escribir sobre los jesuitas tal vez titule mi libro *La Compañía de Jesús no puede morir*. Ojalá me salga a derechas la predicción, como creo que he acertado en mi estudio sobre los *zombis* empenachados de Malta. Me queda aún una pregunta.

¿POR QUÉ?

¿Por qué se ha degradado hasta este extremo la Compañía de Jesús?. Creo que todo este largo capítulo de este libro se ha escrito, en el fondo, para contestar a esa pregunta. El 8 de noviembre de 1993 el padre General Kolvenbach se la hacía a sí mismo y a todos los jesuitas a quienes escribió con esa fecha para pedir diagnósti-

cos y respuestas. Conozco dos de esas respuestas, una pública, de la Compañía B; otra hasta ahora inédita, de la Compañía A, la ignaciana y marginada.

El padre Gabino Uríbarri, que entonces vivía en el centro «Diego Laynez» de Madrid, y que pertenece, según se desprende de su reflexión publicada en la revista de la Compañía B *Promotio iustitiae* pero con mucha sinceridad y espiritualidad, contesta con una frase de la CG32: «Las vocaciones surgen y se desarrollan de un misticismo vital en la llamada de los «compañeros de Jesús». El padre Uríbarri se había dedicado al ministerio entre los retardados mentales en el movimiento «Foiet Lumiére» pero reconoce que algunos de los jóvenes jesuitas que trabajaban junto a él no sentían la menor preocupación pastoral, no vivían su misión como espiritual. Interpreta la promoción de la justicia como servicio de Dios, que sobrepasa la ocupación concreta y aun la vida activa de un jesuita, por ejemplo si cae en la cárcel por razones políticas. El padre Uríbarri espritualiza su misión; la ve inserta en la relación del Padre y el Hijo proyectada en el servicio a los hombres. Por eso su esperanza en el fomento de vocaciones consiste en que se formen grupos de jesuitas inspirados por esa mística de la misión, que debe expresarse y comunicarse para que los jesuitas dedicados a esa misión no aparezcan como activistas sociales o como miembros de una ONG.

La respuesta del padre Uríbarri me parece admirable y positiva; su ejemplo es todo un camino. Pero él mismo reconoce que los jóvenes jesuitas que trabajaban con él no se movían con ese espíritu. Y el veterano jesuita que me enviaba esta respuesta del padre Uríbarri apostillaba al margen: «¿Y para qué tiene que moverse un jesuita por razones políticas?».

Por lo tanto el padre Uríbarri está muy bien orientado en su trabajo pero la experiencia demuestra que su alta tensión espiritual no ha servido para casi nadie. La llamada de la CG32 se ha diluido, fuera de casos excepcionales como el suyo, en la pérdida del espíritu ignaciano y no se ha transformado en «misticismo de misión» ni nada que se le parezca. A salvo, pues, lo elevado de su ejemplo personal y otros semejantes, la promoción de la justicia ha fracasado por completo como motor espiritual y no digamos «místico» de la Compañía de Jesús.

La segunda respuesta. valerosa y aterradora, fue enviada al padre General por uno de mis maestros en la fecha simbólica de 1 de enero de 1994, cuando estalló la rebelión de Chiapas. Se trata de un jesuita que ya ha rebasado los ochenta años, cuyo nombre no daré porque el destinatario de la carta lo conoce y no quiero comprometerle en público. Se trata de un jesuita ejemplar, gran profesor, que nos transmitía el pensamiento tradicional con pleno conocimiento del pensamiento moderno. Esta es su carta:

Muy reverendo padre General:

He leído su carta de oficio sobre promoción y cultivo de vocaciones a la Compañía, sin duda con la misma preocupación y pena con que ha sido escrita, preocupación que usted manifiesta en aquella ponderativa frase: «Todo el esfuerzo de preparación de la C.G. tendría poco sentido si no quedara nadie para cumplirlo».

Constata usted en su carta: «hay diócesis y otras familias religiosas que no carecen de vocaciones». Así es, en efecto, y por lo que conozco abundan en vocaciones. Pienso por ejemplo en los Legionarios de Cristo y en el Lumen Dei. Añade usted: «este hecho no parece plantear ninguna pregun-

ta a esta o aquella provincia». ¿Es posible?. El amor a Cristo y a la Compañía nos urge a preguntarnos y a indagar por qué ellos sí y nosotros no. Si la vocación es un don de Dios –y de aquí hay que partir– una obvia y primera respuesta a esta pregunta: porque Dios no nos las envía. Tremenda y evidente conclusión que nos obliga a un sincero y profundo examen de conciencia colectiva. Usted, Muy Reverendo Padre General, lo inicia noblemente en su carta y se lo agradezco. «Es preciso –nos dice– reconocer que no faltan casos en los que la Compañía tiene su parte de responsabilidad, cuando el jesuita en formación pierde el sentido religioso y dado el caso el sentido sacerdotal y la misma fe... vive en condiciones nada favorables a su vocación... el ambiente de la comunidad carece de vigor apostólico y rigor religioso... Todo esto es muy serio y muy grave. Pero ¿sólo «en casos de jesuitas en formación»?. ¿No habrá que afirmarlo y «a fortiori» de otras comunidades y sectores de la Compañía?. Es obligado imaginarlo y luego corregirlo. Yo me permito aportar lo mío, algo que hiere mi sensibilidad de jesuita: cierta imagen que hoy da la Compañía y que, a partir de los hechos reales, resumo brevísimamente, contrastado con el sentir de los fieles.

1.- Abandono práctico, cuando no hostilidad «por razones pastorales» de la devoción al Sdo. Corazón de Jesús, el «munus suavissimum», nuestra característica antaño, con la que tanto bien hicimos a la Iglesia y a las almas. Item: abandono, poco empeño en el culto y propaganda de nuestros Santos y beatos, Sus fiestas pasan casi o totalmente desapercibidas entre nosotros. En mi Comunidad se ha suprimido la Novena de Nuestro P. San Ignacio.

2.- Contestación al Papa y al magisterio de la Iglesia. Ultimo ejemplo: no ha bastado la nota que se dio a la prensa por el modo con que S.S. vetó el nombramiento del P. Busto como rector de la Universidad Comillas, sino que se le designa delegado a la CG34 por su Provincia.

3.- Doctrinas «extrañas» por su equívoca ortodoxia con escándalo de los fieles y más de los entendidos. Nuestras revistas, libros, conferencias etc., han dejado de ser el punto de referencia seguro y orientador para los fieles; ahora, todo lo contrario.

4.- Celebraciones litúrgicas de la Sta. Misa sin ornamentos, posturas muy poco reverentes, deprisa, en pocos minutos, sin acciones de gracias etc. Exposición mayor en mi comunidad, los domingos, diez minutos nada más. Eso sí, horas y horas de televisión.

5.- Nuestros escolares, en pisitos. El «cáncer de la vida religiosa y seminarística» en palabras del cardenal Garrone. A esto se añade la falta de una sólida formación clásica, latina y escolástica, que constituía nuestra fuerza y la base de nuestro prestigio doctrinal y apostólico.

6.- Vestir totalmente de seglar, con corbata etc. etc. Muy lejos del criterio de nuestro santo fundador y desde luego del «sensus fidelium» que tanto cuidaba nuestro Santo Padre Ignacio. Al ver fotos de grupos de Nuestros ¿éstos son jesuitas?.

Ante esta imagen que ofrece la Compañía, se comprende que Dios no envíe vocaciones. Es curioso ver que esta imagen contrasta, punto por

punto, con la imagen que dan de sí, por ejemplo, esas dos familias religiosas a las que antes he aludido, los Legionarios de Cristo y Lumen Dei. Contrastan en la imagen y contrastan también y muy significativamente en el número de vocaciones. Ellos abundan y nosotros carecemos. Es esto tanto más de notar cuanto que ellos acaban de nacer y con pretensiones de ser una copia de la Compañía, aun en el nombre, no tienen ni nuestra historia ni el tesoro de nuestros santos, de nuestros misioneros etc., que tanto sirve y ha servido para atraer vocaciones y sin embargo ellos abundan y de una manera espectacular «hic et nunc». Los datos son fehacientes. ¿No nos dice esto nada?. ¿Por qué Dios no nos envía vocaciones y a ellos sí?. ¿No será porque no aprueba y por eso no bendice con vocaciones la imagen que estamos dando y la de ellos sí, que se mantiene fiel al original que nosotros hemos abandonado?. La cosa parece clara. Al menos así lo entienden los fieles que se vuelcan con ellos en aprecio, en donaciones, en vocaciones.

Entrando más a fondo en este examen de conciencia colectiva para determinar de alguna manera «nuestra parte de responsabilidad» como usted dice, por lo que Dios no nos envía vocaciones, pienso en los siguientes factores que se han introducido y evidentemente han distorsionado nuestra identidad.

Primero.- Un «igualitarismo radical» que aparece aun en los mismos Catálogos. Este «igualitarismo», manifestado de muchas maneras, mata poco a poco el sentido auténtico de la autoridad y del sacerdocio católico, más en el mundo que vivimos. Los «entes morales» hay que simbolizarlos y vivirlos, si no queréis que se «vacíen» y mueran «quoad nos».

Segundo.- Un «pluralismo institucionalizado» que desintegra la cohesión doctrinal y de vida, que tanto necesitamos hoy y tanto cuidaba nuestro S. Padre, como se expresa en la regla 42 del sumario de las Constituciones.

Tercero.- La llamada «opción preferencial por los pobres». Siempre, desde el comienzo, la Compañía ha tenido especial preocupación por los pobres. No había que introducir nada nuevo, ni en nuestro derecho ni en la práctica. Corregirnos, como en todo. La llamada «opción preferencial por los pobres» es rechazable en cuanto que introduce el equívoco en nuestro horizonte constitucional. La Compañía no tiene ni puede tener otra «opción preferencial» que la de su compromiso con Cristo en la Contemplación del Rey temporal; «opción preferencial» que le da la esencia y la existencia. Es, por lo demás, la «opción preferencial» que Cristo propone a todos sus seguidores: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia». ¿Y los pobres? Bien clara es la respuesta de Cristo, «Los pobres son evangelizados». No cabe otra «opción preferencial» por los pobres. Lo demás, de cualquier tipo que sea, «se os dará por añadidura». No puede estar en la misma línea de preferencia. Siempre se ha derivado, en todos los órdenes, del reino de Cristo; buscando, por consiguiente, siempre el «primum». Cualquier otra manera de optar y de trabajar por los pobres puede fácilmente convertirse en una trampa.

Cuarto y principal: Haber olvidado la gran advertencia que fue para la Compañía le encíclica «Humani generiis» (1950) de Pío XII. Se ha dado

excesiva entrada a una metafísica subjetivista y evolucionista con grave detrimento de la única metafísica aceptable y más para un católico, la metafísica del acto y la potencia, la metafísica aristotélico-tomista. Justo lo contrario de lo que nos manda nuestro P. Fundador en las Constituciones. Esta carencia de un tomismo vivido –vivido y enseñado por nuestros profesores y escritores– nos ha llevado a esos modos contestatarios y menos ortodoxos, que antes he señalado y a cierto «neomodernismo» muy peligroso. Esa carencia de un tomismo apreciado y vivido, como corresponde y quiere la Iglesia, la considero la raíz más venenosa de todo lo que nos está sucediendo.

Siguiendo en este examen de conciencia colectiva, atribuyo especial responsabilidad por omisión al haber suprimido la lectura del comedor. Esta lectura constituía el mejor «medio de comunicación social» que tenían los Superiores para dar a conocer a todos los miembros de la Compañía las normas, disposiciones, informaciones etc., de Roma y de la Santa Sede y recordar nuestras reglas y modo de ser. Toda sociedad bien organizada facilita este conocimiento y los gobiernos se desviven por contar con esos «mass media». Si los súbditos no conocen con facilidad esas normas y leyes, mal las cumplirán; desde luego andarán divididos y desorientados sin una base común, bien conocida de todos, a la que atenernos. Así estamos. Además la supresión de las lecturas en el comedor nos ha privado de una riqueza cultural y eclesiástica enorme, sobre todo nos ha privado en gran medida del conocimiento de nuestra historia y de la vida de nuestros santos y hombres ilustres, que con abundancia y repetidamente recibimos por esa lectura. Grave daño. Una familia religiosa que desconoce su historia y la vida de sus hijos más representativos ¿sabe de dónde viene y a dónde va?. La pérdida de la memoria individual suele ser síntoma de demencia senil y la persona queda fuera de juego. ¿No estaremos corriendo ese riesgo?.

Aunque excesivamente conciso en toda la carta por no alargarla quiero, sin embargo, terminar haciendo referencia a tres jesuitas españoles, exponentes vivos y testimoniales de lo que voy diciendo. El padre Ferrer Benimeli, conocidísimo por su defensa de la masonería, verdadero escándalo para los fieles. El padre Llanos, compañero mío riguroso de estudios y ordenación, siempre muy cercano. Con su carnet número 100 del partido comunista, otro gran escándalo. Unos años antes de su muerte me decía que «se había equivocado con su comunismo». En sus dos «cuasi» autobiografías que se han publicado de él aparece claro, para los que vivimos con él por los años treinta, el giro «neomodernista» que dio y cómo lo dio. Lo mismo sucede con el ex-padre Díez Alegría, co-profesor muchos años. Por el 1958 escribí a Roma una detallada denuncia sobre sus desviaciones doctrinales y el mal que hacía a los discípulos S.J. Hoy la ratifico. Ahora bien ¿con estos ejemplares puede Dios bendecir con vocaciones a la Compañía?. ¿La reconocerá como suya?.

Hago este examen de conciencia colectiva y escribo esta carta desde un inmenso amor a la Compañía de Jesús y a nuestra Santa Madre la Iglesia Jerárquica. ¿Cómo no preocuparse y mucho por la falta de vocaciones a la

Compañía e indagar en sus posibles causas?. En consecuencia yo aporto modesta y sinceramente mis reflexiones, sin pretender que se acepten pero sí que se tengan en consideración y se escuche mi voz y mi voto. Con ello moriré tranquilo, porque no quiero ser cómplice con mi silencio de lo que considero son razones muy fundamentales por las que Dios Nuestro Señor no nos envía vocaciones y permite por consiguiente que la Compañía se extinga por falta de ellas. Por eso lo denuncio ante la suprema autoridad de nuestro M.R.P. General.

Al llegar aquí no puedo menos de recordar, para mi consuelo y esperanza, el maravilloso discurso de S.S. el Papa Pablo VI el 3 de diciembre de 1974 a los Padres de la Congregación General 32. ¿Qué ha sido de ese discurso y de tantas otras palabras y gestos de amor, de estima y de orientación de los últimos Sumos Pontífices a la Compañía de Jesús?.

Sancte Pater Ignati, ora pro nobis![629].

CONCLUSIÓN

Los testimonios y documentos que se presentan en este último capítulo proceden, en su mayor parte, de la Santa Sede, las Congregaciones Generales y Padres Generales y varios jesuitas, unos de la llamada «Compañía A» y otros de la «Compañía B», división propuesta por un jesuita célebre en el órgano oficioso del Vaticano, como recuerda el lector. En varios casos muy representativos (los Papas y los padres Generales e incluso las Congregaciones Generales a partir de 1965) se sugiere o se afirma claramente que la causa principal de la decadencia y la degradación de la Compañía de Jesús es la pérdida, absoluta o relativa, de la fe.

A continuación reproducimos un cuadro oficial sobre los efectivos de la Compañía de Jesús por provincias en 1993, muy semejante a la situación en 1995.

	Nationes	Domus	SUMMA
High	human development		
1	Japan	14	297
2	Canada	42	574
4	Switzerland	9	80
5	Sweden	2	18
6	United States	259	3.956
7	Australia	27	214
8	France	66	853
	Monaco	1	3
9	Netherlands	12	150
10	United Kingdom	27	344
11	Iceland	_	1
12	Germany	44	613
13	Denmark	3	19
15	Austria	12	183
16	Belgium	42	620
17	New Zealand	1	2
18	Luxembourg	1	8
19	Israel	1	7
20	Barbados	1	2
21	Ireland	23	263
22	Italy	81	1.123
23	Spain	148	2.298
24	Hong Kong	5	46
	Taiwan	17	177
	Macau	2	11
25	Greece	3	22
26	Czech. Rep.	14	126
	Slovakia	7	125
28	Hungary	7	94
29	Lithuania	5	48
30	Uruguay	6	76
32	Bahamas	2	6
33	Korea. Rep. of	6	70
35	Latvia	_	2
36	Chile	21	205
37	Russian Federat.	2	21
	Yugoslavia	1	12
	Croatia	11	177
	Slovenia	15	47
	Bosnia/Herzo.	1	4

[629] FRSJ. D 20.

38	Belarus	–	2
39	Malta	9	90
41	Portugal	16	204
42	Costa Rica	1	12
43	Singapore	1	9
45	Ukraine	–	3
46	Argentina	12	269
48	Poland	46	694
50	Venezuela	29	224
53	México	43	468
54	Kazakhstan	–	3
Medium human development		1.098	14.875
56	Mauritius	1	9
57	Malaysa	4	16
61	Colombia	25	395
68	Panamá	4	45
69	Jamaica	15	36
70	Brazil	68	846
74	Thailand	4	25
75	Cuba	6	32
77	Romania	3	17
78	Albania	2	6
81	Syrian Arab. Rep.	3	16
82	Belize	5	25
83	Kyrgyzstan	–	1
85	South Africa	4	25
86	Sri Lanka	6	97
88	Tajikistan	–	1
89	Ecuador	17	156
90	Paraguay	14	78
92	Philippines	22	384
95	Peru	27	238
97	Dominican Rep.	17	126
	Puerto Rico	3	31
99	Jordan	1	3
101	China	–	43
102	Lebanon	7	63
105	Guyana	7	28
107	Algeria	3	17
108	Indonesia	50	344
	Timor (East)	–	3
110	El Salvador	8	72
111	Nicaragua	6	66
Low human development		332	3.244
113	Guatemala	7	49
115	Viet Nam	–	36
116	Honduras	3	42
118	Solomon Islands	–	–
	Guam	1	7
	Marshall Islands	1	4
	Micronesia	5	38
	Palau	1	4
119	Marocco	1	8
121	Zimbabwe	17	123
122	Bolivia	15	124
124	Egypt	5	38
126	Congo	2	10
127	Kenya	4	81
128	Madagascar	14	251
	Reunión	1	13
129	Papua/New Guin.	–	1
130	Zambia	16	118
131	Ghana	1	4
132	Pakistan	1	3
133	Cameroon	6	52
134	India	237	3.493
136	Côte d'Ivoire	2	12
137	Haiti	1	25
138	Tanzania, U. Rep.	4	45
140	Zaire	30	309
142	Nigeria	5	41
146	Uganda	1	12
149	Rwanda	4	21
150	Senegal	1	2
151	Ethiopia	2	11
152	Nepal	4	43
153	Malawi	2	6
154	Burundi	2	14
157	Mozambique	3	23
158	Sudan	1	5
159	Bhutan	1	1
160	Angola	1	6
162	Benin	1	4
165	Chad	13	60
170	Burkina Faso	1	5
		417	5.144
	UNIVERSI	1.847	23.263

Resulta incomprensible que esta pérdida de fe no sea excepcional; explica por sí misma los abandonos y no se comprende cómo pueden mantenerse personas en una Orden religiosa si carecen de fe. Esta es la razón principal de la decadencia, la relajación y, por supuesto, la terrible reducción de vocaciones. Claro que existe un previo supuesto de hecho: reconocer la decadencia y la degradación como realida-

des. Algunos documentos triunfalistas de las últimas Congregaciones Generales no aceptan ese hecho e incluso hablan de mejoras y progresos. Pero los padres Arrupe y Kolvenbach, en sus comunicaciones de mayor sinceridad, sí aceptan el hecho de la decadencia y piden soluciones para remediarla.

La segunda causa es la raíz de la anterior y no ha sido reconocida por los padres Generales y las Congregaciones como tal, sino solamente como conjunto de casos excepcionales, pero es mucho más. Consiste en una perversión del pensamiento filosófico y teológico, compartida por lo demás con gran parte de la Iglesia desviada. Esta perversión es muy anterior al Concilio aunque no ha manifestado su fuerza demoledora hasta inmediatamente después del Concilio. El Papa Pío XII advirtió seriamente contra esta perversión en su encíclica de 1950, tal vez exagerada en algunas alusiones concretas pero muy certera en su diagnóstico y en su objetivo. Es evidente la necesidad de modernizar la «filosofía perenne» como hicieron, en su tiempo, Tomás de Aquino O.P. y el Doctor Eximio Francisco Suárez S.J. Pero en nuestro siglo han logrado esa modernización pensadores como Brentano, Zubiri, García Morente y Julián Marías, entre otros ejemplos. (Muchos papagayos que corean a Zubiri sin entender una palabra de sus escritos ignoran que su gran obra *Naturaleza, Historia, Dios,* consiste en adaptar a formas modernas la metafísica suareciana de la analogía del ser). Pésimamente fascinados y guiados por Maréchal, Rahner y el discípulo socialista de Rahner, Juan Bautista Metz, los jesuitas «B» de la segunda mitad del siglo XX han sustituido la escolástica por el vacío, es decir por el inmanentismo, el subjetivismo, el relativismo y en definitiva por el idealismo anacrónico; porque de Heidegger han regresado a Hegel y a Kant y a veces a Marx. Esta regresión metafísica, a espaldas de la Ciencia Nueva –de Planck a Penrose– que desconocen, se traduce teológicamente por la apertura hacia el protestantismo y el modernismo, otra tremenda regresión. Y todo esto lo presentan como «modernización» cuando es justamente al revés. De esa línea han brotado la Teología política y la teología de la revolución y la liberación. Esto significa que la perversión en el pensamiento de los jesuitas de la «Compañía B» es, en el fondo, una perversión teológica y metafísica; y de fuentes parecidas ha nacido la perversión en el pensamiento de otros Institutos religiosos y una parte importante de la Iglesia en general. Todo ello combinado con el empuje exterior y la infiltración interior del marxismo y el «miedo rojo» a la victoria final del comunismo hasta la caída del Muro. En este capítulo y en los anteriores de este libro espero que haya quedado claro el origen y proceso de estas perversiones en el pensamiento filosófico y teológico y en la «praxis»de la Compañía de Jesús y de la Iglesia. No han bastado las advertencias clarividentes contra estas aberraciones, dadas por la Iglesia desde la carta de San Pablo a Timoteo a Pío XII, Pablo VI y Juan Pablo II. A la perversión del pensamiento ha seguido la perversión y tergiversación del Concilio en el postconcilio, que estudiaremos en el segundo libro.

La tercera causa, derivada de las anteriores, es la pérdida del carisma y la tradición ignaciana, que son perfectamente compatibles con la modernización de la Compañía y su adaptación a los requerimientos del Concilio Vaticano II. Claro que la modernización sin carisma y sin apoyarse en la tradición de la Orden equivale a construir castillos en el aire, en la nada. El síntoma más grave para detectar la pérdida del carisma ignaciano es la inobservancia generalizada del Cuarto Voto, la

transformación de la Compañía de Jesús de fuerza religiosa selectísima a las órdenes directas del Papa en corporación hipercrítica de oposición y desobediencia sistemática al Papa, más o menos disimulada con distingos artificiosos que recuerdan los de la escolástica decadente, de la que tanto abominan los «innovadores».

En cuarto lugar, y en relación directa con las tres causas anteriores, la Compañía se ha degradado por cambiar unilateralmente y anticonstitucionalmente, contra los expresos mandados de los últimos Papas, la teoría y la práctica de su misión, que se concretó por la Congregación General 32 en el malhadado «servicio de la fe» interpretado *exclusivamente como «promoción de la justicia», un concepto que, o nadie* sabe lo que significa (incluso el actual padre General, según la encuesta del padre Tripole) o significa en la práctica la «lucha contra las estructuras», es decir contra el liberalismo capitalista, que, con todos sus defectos, todos corregibles, es el único sistema de la historia humana que asegura el progreso real y la convivencia en libertad. Significa también el compromiso sociopolítico de izquierdas, –socialista, marxista, comunista y aun anarquista, según los casos– inspirado por el «clan de izquierdas» que desde 1965 se ha adueñado del poder en la Orden; e incluso la cooperación de diverso signo con las revoluciones violentas de signo marxista, como las de Chile, Nicaragua. El Salvador y México. Aunque la primera y la última han disfrazado como democracia su auténtico objetivo y método.

Creo que estas cuatro causas son necesarias y suficientes para explicar, ante los ojos humanos, la decadencia y la degradación de la Compañía de Jesús. Todas las demás causas que se han aducido en este libro son auténticas pero derivan de estas cuatro primordiales. Como historiador no puedo profundizar más. Pero como historiador católico no puedo negar, sino subrayar intensamente, el diagnóstico del Papa Pablo VI, que manejaba mucha mejor información y era el Vicario de Cristo, en 1968 cuando explicaba a cuatro obispos españoles, que me lo han trasmitido directa y documentalmente, su convicción sobre «la descomposición del ejército», la Compañía de Jesús, provocada mediante la acción de un elemento «preternatural» según la parábola del trigo y la cizaña, el Enemigo que ha pervertido una Orden que fue, desde su fundación, adelantada y barbacana de la Iglesia católica. Este diangóstico no supone introducir aquí un elemento mágico o metahistórico; la declaración del Papa, y de un Papa a quien nadie puede tildar de reaccionario, es un hecho histórico en sí, con el que como historiador católico estoy plenamente de acuerdo. Un conjunto semejante de perversiones sólo puede explicarse, en la lucha perpetua entre el Cristo de la luz y el poder de las tinieblas, por una expresa intervención preternatural que ante esa parábola citada de forma también expresa por el Papa, significa, digámoslo con la palabra justa, una intervención satánica. «Yo no soy un lobo» me decía una vez durante un diálogo radiofónico uno de los grandes promotores de la perversión en la Compañía B. Era un lobo.

El reto con que me he enfrentado en este libro era nada menos que describir, a la luz de la visión de la historia humana profunda propuesta por el Concilio inspirado en el Nuevo Testamento –el combate entre el poder de la luz el poder de las tinieblas, las Puertas del Infierno– el asalto y la defensa de la Roca frente a la Modernidad y la Revolución, en un contexto histórico y tratando de penetrar hasta las raíces de esa lucha concreta, reflejo de la lucha perpetua. Cuando empecé el libro me daba cuenta que se trataba de una misión imposible. Cuando hablo en el

subtítulo de «una historia de la Iglesia jamás contada» no estoy introduciendo un reclamo comercial, estoy expresando que a mí nadie me ha contado esa historia y que yo necesitaba conocerla y expresarla. Ahora, al acabar el libro, tengo la impresión de que, pese a la modestia de mis medios, la misión imposible se ha cumplido por mi parte. No ha sido fácil establecer, desde sus raíces, el sentido de la Modernidad y de la Revolución como doble asalto a la Iglesia, ni reconocer, en el mismo contexto histórico, las líneas y las acciones para la defensa de la Iglesia. Todo esto he tratado de investigarlo y expresarlo a una luz que, al menos para mí, es nueva; es decir que muchas cosas contenidas en este libro yo no las conocía al iniciar mi trabajo de información y detección de fuentes, que a veces ha sido complicadísimo. Trazar ese contexto histórico global, entre los vectores del pensamiento, la cultura, la ciencia y la evolución social y económica era tan necesario como dificultoso. Con la Iglesia del siglo XX como objetivo fundamental he tenido que remontarme, en busca de raíces, hasta el XIX, siglo del falso Absoluto; el XVIII, siglo de las falsas Luces; el XVII, siglo del racionalismo; el XVI, apogeo del Renacimiento y la Reforma. Ya en el siglo XX, a la sombra biográfica de los grandes Papas de nuestra época, he procurado detectar en profundidad la historia contemporánea del asalto y defensa de la Roca ante la recurrencia permanente, el continuo retorno de la Modernidad y la Revolución. Todas esas líneas convergen en el Concilio Vaticano II y –como hemos visto aquí para el caso de la Compañía de Jesús y estudiaré monográficamente en el segundo libro, *La Hoz y la Cruz*– estallan después del Concilio para volverse a encauzar durante la bendita Restauración de Juan Pablo II, hacia el Tercer Milenio. El estudio, relativamente completo, de la crisis de la Compañía de Jesús sirve como desembocadura de este primer libro y como quicio para el planteamiento y desarrollo del segundo, cuyo índice anticipo aquí. No pretendo en modo alguno considerarme en posesión de la verdad pero mis fuentes son genuinas y he procurado orientarlas en el mismo sentido de la fe recibida en mi infancia y del Magisterio de la Iglesia, conocido, analizado respetuosa y críticamente y aceptado durante el resto de mi vida. Todo a la luz de la fe y a la luz de la Historia. La fe es la misma verdad. La Historia es maestra de la vida y luz humana de la verdad. No hay una doble verdad sino una verdad única, que se identifica con el Camino y la Vida en una persona que se definió a sí misma como Palabra. A esa palabra, al menos en mi intención, me atengo.

FIN

NOTA DE ALCANCE. Se cierra la corrección de pruebas de este libro el 7 de Octubre de 1995, fiesta de Nª Sra. del Rosario y aniversario de Lepanto.
De fuente romana autorizada se me indica que, hasta esta fecha, los documentos de la Congregación General 34, que he ofrecido en este libro por primera vez como exclusiva mundial, no han sido aprobados aún por la Santa Sede. De ser así –mi fuente romana es alta y fiable– este retraso sería muy significativo y tal vez se relacione con la lucha interna, a veces muy amarga y encrespada, que se produjo, según la misma fuente, en el seno de la Congregación General. Por lo demás esa lucha es un signo de esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

Las fuentes se ordenan por capítulos, después de documentos, publicaciones periódicas y obras generales.

Las obras generales se ordenan en lista alfabética de autores.

Dentro de cada capítulo las fuentes se consignan por su orden de aparición en el capítulo, sea en las notas, en el texto o en el contexto. A veces, para recalcar más la importancia de la fuente en un capítulo dado se repite su ficha, ya facilitada en algún capítulo anterior.

FUENTES DOCUMENTALES

- DREEDE, DREE o DE Documentos reservados, o testimonios reservados (con fecha y autenticación) del Episcopado español 1939-1995.
- FRSJ Fuentes reservadas de la Compañía de Jesús. (Impresos «as usum NN. tantum», Actas de los Prepósitos Generales o las Congregaciones Generales 31 a 34, Catálogos provinciales, Noticias provinciales, boletines informativos y demográficos de la Curia Generalicia, documentos y testimonios de miembros diversos de la Orden al autor).
- FRAA Fuentes documentales varias, archivo del autor.
- FRR Testimonios y documentos obtenidos en Roma o enviados al autor desde Roma.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- Los diarios más consultados por su interés en el tratamiento de temas sobre la Iglesia Católica con proyección universal son, en España, ABC de Madrid (información generalmente correcta y respetuosa) *El País*, de Madrid (información generalmente sesgada y adversa) y *El Mundo* (del Opus a Pérez Martínez). Entre

los periódicos no españoles consultados destacan, en México, *Excelsior, Reforma* y *El Financiero*; en Chile, *El Mercurio*, en Italia *La Stampa* y *Corriere de la sera* y *L'Osservatore Romano* (Ciudad del Vaticano), en Francia, *Le Figaro* y *Le Monde*; en USA los *Times* de Los Angeles y Nueva York, además de varios periódicos en lengua hispana. Sin embargo la fuente periódica más importante para este libro y el siguiente, *La Hoz y la Cruz*, es el *Diario Las Américas*, publicado en Miami, Florida y difundido en todo el continente. Bajo la magistral dirección de don Horacio Aguirre contiene la mejor y más equilibrada información sobre asuntos políticos y religiosos de Iberoamérica y los Estados Unidos.

- Se han consultado regularmente en España las revistas *Razón Española, Ecclesia, Epoca, Tiempo, Siempre p'alante, TFP-Covadonga, El Pilar, El Terol, Vida Nueva, Misión Abierta, Razón y Fe,30 Días. Iglesia-Mundo* (hasta su lamentable cierre) *Proyección.*

- En Italia *La Civiltá Cattolica*, IDOC–International.

- En Francia, *Itinéraires, Informations Catholoiques Internationales, Travaux de la Loge de Recherches Villard d'Honnecourt* (para temas masónicos, colaboración de jesuitas). Y la interesantísima *Lettre d'Information* de Pierre de Villemarest.

- En México *Summa, Proyecto, Jesuitas de México* y las publicaciones del Centro Javier.

- En El Salvador la *Revista Latinoamericana de Teología*, editada por el Centro de Reflexión Teológica de la UCA.

- En Estados Unidos, *Theological Studies, Time, National Jesuit News, New England Jesuit News, America* (en sus dos épocas) *Wanderer The Forum Foundation, Catholic World Report, Blueprint for Social Justice, National Catholic Reporter, National Catholic Register.*

- Se han consultado ocasionalmente otras muchas revistas como se indica en las Notas.

OBRAS GENERALES

- *Anuario Pontificio* 1994 Ciudad del Vaticano, Lib. Editrice Vaticana, 1994 Benlloch Povera A,. (dir) *Código de Derecho Canónico* 5ª ed. Valencia, Edicep-ABL-Delmo, 1993.

- Brosse, O. de la et al. *Diccionario del Cristianismo* Barcelona, Herder, 1974.

- De la Cierva R. *Historia de América* Madrid, Epoca, 1992 (dos vols.).

- De la Cierva, R. *Jesuitas, Iglesia y marxismo* Barcelona, Plaza y Janés, 1986.

– De la Cierva, R. *Oscura rebelión en la Iglesia* Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

– Denzinger-Schönmetzer *Enchiridion symbolorum, definitionum et declaationum.* Barcelona, Herder, 1973.

– *Crónica de la Humanidad* Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

– *Doctrina Pontificia, Documentos políticos* J.L. Gutiérrez García (ed.) Madrid, BAC, 1958.

– *Doctrina Pontificia, Documentos sociales* Federico Rodríguez (ed.) Madrid, BAC, 1964.

– Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía,* 2 ed. Madrid, Revista de Occidente, 1974.

– Fliche-Martin *Historia de la Iglesia* ed. esp. de José María Javierre. 30 vols. Valencia, EDICEP, desde 1974.

– García Morente, M. y Zaragüeta, J. *Fundamentos de Filosofía* Madrid, Espasa-Calpe, 8ª ed.

– Hertling, L. *Historia de la Iglesia* Barcelona, Herder, 1986.

– Illanes, J.L. et al. *Historia de la Teología* Madrid, BAC, 1995.

– Jedin, H. *Manual de Historia de la Iglesia* Barcelona, Herder, 1977s. Especialmente tomos VII, VIII, IX y X. Este último se refiere a España, Portugal y América Latina y se debe a Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas.

– Llorca, B., García Villoslada, R, Montalbán y Laboa, J.M. *Historia de la Iglesia Católica* vols I a IV. Madrid, BAC, desde 1976. (No se ha publicado el segundo tomo del vol. IV).

– Lortz, Joseph *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento.* Dos vols. Madrid, Cristiandad, 1982.

– *El Magisterio Pontificio Contemporáneo,* (dos vols) ed. Fernando Guerrero, Madrid, BAC 1991. Para todos los documentos pontificios citados en el texto.

– Marías, Julián *Historia de la Filosofía* Obras I (6ªed. 1981) Madrid, Revista de Occidente. (Tomos I–IX).

– Mathieu-Rosay J. *Los Papas, de S. Pedro a Juan Pablo II* Madrid, Rialp 1990.

– *Novum Testamentum graece et latine* Roma, Pont. Instit. Bíblico, 1948.

– *Nuove quaestioni di Storia contemporanea* dos vols. Milán. Marzorati, 1968.

– *Nouve questioni di Storia moderna dos vols.* Milán, Marzorati, 1968.

– Palacio Atard, V. *Manual de Historia Universal, Edad Contemporánea,* Madrid, Espasa-Calpe, 1960.

– Sabine, G. *Historia de la teoría política* México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

– Varios autores. Las referencias a la historia del pensamiento están tomadas de mis apuntes de las dos licenciaturas en Filosofía y de las obras citadas de Julián Marías, J. M. García Morente, J. Ferrater Mora, G. Sabine y J. Lortz, así como de mis lecturas y anotaciones de aquella época que se han ido renovando después.

PÓRTICO

– Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, en Vaticano II, Documentos, Madrid, BAC 1971 p. 177s.

– Alvear Acevedo, Carlos *Episodios de la Revolución* Mexicana, México, Jus, 1988.

– Roger Haight S.J. *The Case for Spirit Christology*, en Theological Studies 53 (1992) 257s.

– Tusell, Javier *La URSS y la perestroika desde España,* Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1988. (Colección Grandes Profecías, como prospectiva para las grandes inversiones de que se ocupa el Instituto).

– Brzezinski, Z. *El gran fracaso. Nacimiento y muerte del comunismo en el siglo XX* Madrid, Maeva, 1989. Original inglés en 1988, el mismo año en que el profético libro de Tusell pronosticaba todo lo contrario.

– Fukuyama, F. *The end of History*, en *The national Interest*, verano 1989.

– De la Cierva, R. *Historias de la corrupción* Barcelona, Planeta, 1992.

– Montero, A. *Historia de la persecución religiosa en España* 1936-1939 Madrid, BAC, 1961.

– Sebastián Aguilar, F. *Nueva evangelización* Madrid, Encuentro, 1991.

– Casaldáliga, Pedro CMF *Nicaragua, combate y profecía* Madrid, Ayuso, 1986.

– De la Cierva, R. *El triple secreto de la Masonería* Madridejos, Fénix, 1994.

– Mitterrand J. *La politique des Francmaçons*, París, Roblot, 1983.

– Rinser, Luise *Gratwanderung* Munich, Köselverlag, 1994.

– De la Cierva, R. *Los años mentidos* Madridejos, Fénix, 1993.

– De la Cierva, R. *No nos robarán la Historia* Madridejos, Fénix, 1995.

– Pérez, Antonio, S.J. *Universo religioso en la obra de Francisco Umbral: Dios en* «Noticias de la Provincia de Castilla», año XXV, nº 111, Valladolid, diciembre 1988.

– Pérez Martínez, F. («Umbral, F.») *Pío XII, la escolta mora y un general con un ojo*, Barcelona, Planeta, 1985.

– González Balado J.L. *Ernesto Cardenal* Salamanca, Sígueme, 1978.

CAPÍTULO 1

- Díaz Macho. A. y S. Bartrina (eds.) *Enciclopedia de la Biblia* Barcelona, Garriga, 1963, vol VI.
- Casciaro, J.M. *Iglesia y Pueblo de Dios en el Evangelio de san Mateo,* en XIX Semana Bíblica Española, Madrid, CSIC, 1962.
- *Los demonios, doctrina teológico-bíblica*, «Biblia y fe» 1993.
- Lópe Padilla, L.E. *El Diablo y el Anticristo*, México, Parroquial de Clavería, 1989.
- Di Nola, Alfonso *Historia del Diablo* Madrid, EDAF, 1992.

CAPÍTULO 2

- Juan Pablo II *Cruzando el umbral de la esperanza* Barcelona, Plaza y Janés, 1994.
- Marías, J. *Historia...* (op. cit.).
- Ferrater Mora J. *Diccionario...* op. cit.
- Leipoldt, J. y Grundman, W. *El mundo del Nuevo Testamento* Madrid, Cristiandad, 1973.
- Couvert, E. *De la Gnose a l'Ecuménisme* (3 vols) Chiré-en-Montreuil, eds. de Chiré, 1983-1993.
- *Fuerza para vivir* Publicación de una secta familiar norteamericana que ha inundado las pantallas españolas de televisión en 1995.
- Barruel, abate Agustín (S.J. hasta la supresión) *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, ed. española Vich, imp. Barján, 1870, cuatro vols. enc. en dos.
- García Villoslada R. S.J. *Historia de la Iglesia en España* Madrid, BAC-maior 1979 vol I.
- Del Río, Martín, S.J *La magia demoníaca*, ed. moderna en Hiperión, 1991.
- De la Cierva, R. *El Tercer Templo* Barcelona, Planeta, 1992.
- Gaffarel, J. *Misterios de la Cábala divina* ed. moderna de J. Peradejordi, Málaga, Sirio, 1986.
- Hannah, W *Darkness visible* Devon, Augustine Press, 1952.
- Guyn, Hans Graf *Seréis como dioses*, Eds. Universidad de Navarra 1991.
- Del Noce, A, *Violenza e seccolarizzacione della gnosi* en VV.AA. Brescia, 1980.
- Alvarez Bolado, A. et al. *Dios y la ciudad* Madrid, Cristiandad, 1975. Para las obras de Rahner, Bloch y Moltmann ver más abajo capítulo 7 sección 6.

- Sánchez Dragó , F. *Gárgoris y Habidis, historia mágica de España.* Tuve el honor de contratar este libro para la Editora Nacional en 1973. Luego la Editora tomó otros rumbos hasta su extinción y el autor lo publicó en Hiperión con enorme éxito.
- Eco, Umberto *El nombre de la Rosa y El péndulo de Foucault* han sido editados en Italia y en España por las editoriales Bompiani, y Lumen.
- Benítez, J.J. *La rebelión de Lucifer,* Barcelona, Planeta, 1985. La serie de *El caballo de Troya* en la misma Editorial.
- Cioran, E.M. *El aciago demiurgo* Madrid, Taurus, 1974.

CAPÍTULO 3

- Habermas, J *El discurso filosófico de la modernidad* Madrid, Taurus, 1988 , ed. alemana 1985.
- Partido Socialista Obrero Español, *Congreso XXXI*, 1982, documento base.
- Gómez Heras, J.M. *Religión y modernidad*, Córdoba, Cajasur, 1986.
- De la Cierva, R. *Os acordaréis de la Doncella*, Barcelona, Planeta, 1993.
- Runciman, S. *Historia de las Cruzadas* 3 vols. Madrid, Alianza Universidad,1985-87.
- Varios autores. Para este capítulo resulta especialmente válida la observación de fuentes que anoté al final de las referencias a Obras Generales. He pretendido construir una síntesis, no un análisis monográfico sobre los orígenes de la Modernidad y la transición a ella desde la Edad Media.
- Sobre las grandes fases de corrupción en la Santa Sede (siglos X y XVI) he aducido algunas evocaciones en mi libro, ya citado, *Historias de la corrupción.*
- García Villoslada, R, S.J. *Martín Lutero* dos vols. *El fraile hambriento de Dios* y *La lucha contra Roma* Madrid, BAC maior, 1973.
- Zubiri, J. *Naturraleza*, Historia, Dios Madrid, Editora Nacional, 1974.
- Weber, Max *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (1901) Madrid, Península, 1973.
- Gutiérrez, Constancio, S.J. *Trento, un Concilio para la unión* 3 vols. Madrid, Instituto Flórez del CSIC, Seteco Artes Gráficas, 1981.
- Bangert, W,V., S.J. *Historia de la Compañía de Jesús* Santander, Sal Terrae, 1981. A partir de la p. 621 esta Historia sufre un añadido por parte de la editorial jesuita española que equivale a una manipulación extrahistórica.
- Pontificia Academia de Ciencias *Copernico, Galileo e la Chiesa. Fine della controversia.* Florencia, Olschki, 1991.

– Yovel, Yirmiyahu *Spinoza and other heretics*, Princeton Univ. Press, 1988.

– Barruel, A. op. cit. que fue el libro más vendido a fines del siglo XVIII y principios del XIX, sepultado luego en un aluvión acrítico de silencios pero que conserva, a mi juicio, un alto valor de testimonio, documentación y análisis. Fue una de las lecturas favoritas de Edmund Burke, que no comulgaba con ruedas de molino.

– J. Chevallier *Histoire de la francmaçonnerie française*, 3 vols., París, Fayard, 1974.

– Johnson, P. *Intellectuals* Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1988. Hay edición española posterior.

– Velarde Fuertes J. *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Madrid, edics. Pirámide, 1981.

CAPÍTULO 4

– Para los contextos de la Revolución atlántica cfr. R. de la Cierva *Historia de América* ya citada.

– Chaunu P. *Le grand déclassement* París, Laffont, 1989.

– García de Enterría, E. *La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa* Madrid, Real Academia Española, 1994.

– Bracher, K.D. *La dictadura alemana*, dos vols. Madrid, Alianza ed. 1973.

– MacLellan, David *Marxism and Religion* Londres, Macmillan, 1987.

– MacLellan, David *Karl Marx, su vida y sus ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1977.

– Marx, Carlos *Obras de Marx y Engels (OME)* traducidas por Manuel Sacristán, Barcelona, ed. Grijalbo. He anotado hasta el vol. 41 (1973) que contiene el libro I, vol.II de *El Capital.*

– Penrose, R. *La nueva mente del emperador* Barcelona, Mondadori, 1991.

– Del Pino Artacho, J. apud *Escritos de teoría sociológica en homenaje e Luis Rodríguez Zúñiga*, CSIC s.d. (ca. 1991).

– Nietzsche, F. *Obras* (4 vols.) Editorial Teorema, 1985.

– Valverde J.Mª *Nietzsche, de filósofo a anticristo* Barcelona, Planeta, 1992.

– García Escudero, José M. *Historia política de las Dos Españas*, 2ª ed. Madrid, Editora Nacional, 4 vols.

– Villota, J. *La Iglesia en la sociedad española y vasca contemporánea*, Bilbao, Desclée, 1985.

– *Documentos colectivos del Episcopado español*, Madrid, BAC, 1974.

– Borges, Pedro (dir.) *Historia de la Iglesia en Ibeoamérica y Filipinas*, dos vols. Madrid, BAC, desde 1992.

– Dussel, Enrique *Historia de la Iglesia en América Latina* Barcelona, Nova Terra, 1974.

– Juan, Jorge y Ulloa, A. de *Noticias secretas de América* (ed. M. Ballesteros) Madrid eds. Istmo, 1992.

– Martins Terra *Fray Boff y el neogalicanismo brasileño* «Nexo» primer semestre 1985.

– De la Cierva R. *Historia básica de la España actual*, Barcelona, Planeta, 1975 (16ª ed.).

– Darwin, C. *El origen de las especies* Valencia, eds. Petronio, 1974.

CAPÍTULO 5

– Nietzshe, op, cit.

– Bonilla Sauras, M. *La trama oculta del PSOE* ed. Ignis, 1991.

– Centro de Estudios sobre la libertad (Fundación Veritas) *Keynes en Harvard*, Buenos Aires, 1981.

– Fraga Iribarne, M. *Cánovas, Maeztu y otros discursos de la Segunda Restauración* Madrid, Sala Editorial, 1976.

– Maeztu, R. de *Obras* Madrid, Editora Nacional, 1974.

– Taylor, J.G. *La nueva física* Madrid, Alianza ed. 1974.

– Guitton, J. *Dieu et la science*, París, Grasset, 1991.

– Davies, Paul *La mente de Dios*, Madrid, McGraw Hill, 1993.

– Fernández Rañada, A. *Los científicos y Dios* Oviedo, Nobel, 1994.

– Jastrow, E. *God and the astronomers*, Warner Books, 1978.

– Hoyle, Fred *The intelligent Universe*, ed. brasileña, Río, 1988.

– *Fe, Religión y teología* (centenario de la «Aeterni Patris»). Pamplona, Eds. Univ. Navarra, 1979.

– Mellor, A. *Histoire de l'anticlericalisme français,* ed. Mame, 1966.

– Cholvy, G. e Hilaire, Y.M. *Histoire réligieuse de la France contemporaine*, dos vols., Toulouse, ed. Privat, 1986.

– García Escudero, J. M. *Cánovas*, Madrid, BAC, 1989.

– Rigoux, M. *La hiérarchie catholique et le problème social* París, Spes, 1931.

– Maestro, Angel *Antecedentes no marxistas en Lenin: los orígenes del comunismo ruso.* Verbo 271-272 (1989) 187s.

– Carr E.H. *La revolución bolchevique*, Madrid, Alianza ed. 1950. Libro que abre toda una serie de estudios históricos sobre la revolución leninista y se cierrra en *Twilight of the Comintern*. Admirablemente complementada por la compilación documental de Jane Degras *The Communist International Documents*, publicada en Oxford Univesity Press.

– Kautsky, K. *Fundamentos del cristianismo* Salamanca, eds. Sígueme (clerical) 1974.

– Lenin, V.I. *Obras escogidas* dos vols, París, col. Ebro, 1972.

– Gallego, J.A. *La política religiosa en España*, 1889-1911 Madrid, Ed. Nacional, 1975.

– Seco Serrano, C. et al. *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, 1991.

– Benavides, D. *El fracaso social del catolicismo español*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

– García de Haro, R. *Historia teológica del modernismo,* Pamplona, Eds. Univ. de Navarra, 1972.

– Gómez Molleda, M. *La Masonería en la crisis española del siglo XX,* Madrid, Taurus, 1986.

– Montoro, M. y Ordovás, J.M. *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, Pamplona, EUNSA, dos vols. 1993.

– Gómez Aparicio, Pedro *Historia del periodismo español,* 4 vols. Madrid, Editora Nacional, desde 1967.

– García Escudero, J.M. *Conversaciones con Angel Herrera,* Madrid, BAC. 1987.
El pensamiento de Angel Herrera, Madrid, BAC, 1987.
El pensamiento de «El Debate», Madrid, BAC, 1983.

– Herrera Oria, A. *Obras* Madrid, BAC, 1963.

– R. Casas de la Vega *El terror, Madrid 1936* Madridejos, Fénix, 1994.

– Pérez de Ayala, R. *AMDG* Madrid, Cátedra, 1983.

– Rivas Andrés, V. *La novela más popular de Pérez de Ayala*, AMDG, Gijón, 1983.

– Mir, Miguel *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús,* Madrid 1913.

– Ortega y Gasset, J. Ensayos en la col. «El Arquero» de Revista de Occidente, Madrid, (desde 1973). Grandes ensayos (*La rebelión de las masas y España invertebrada*) en Espasa Calpe, col. Austal, (1957, 1964).

– De la Cierva, R. *Carrillo miente*, Madridejos, Fénix, 1994, con capítulos sobre Lenin y Stalin.

– *Los Protocolos de los Sabios de Sión, 3ed. Pamplona, ed. Sancho el Fuerte, 1986.*

– San Pío X *Escritos doctrinales*, Madrid, Palabra, 1974.

– Unamuno, M.. *Ensayos,* (dos vols) en Madrid, Aguilar, 1963 col. Joya.

CAPÍTULO 6

– Redondo, G. *La Iglesia en el mundo contemporáneo* 2 vols. Pamplona, EUNSA, 1979.

– García de Cortázar, F. et al. *Los pliegues de la tiara,* Madrid, Alianza, ed. 1991.

– Mathieu-Rosay, J. *Los Papas,* Madrid, Rialp, 1990.

– Carr, E.H. *La revolución bolchevique* 3 vols. Madrid, Alianza, 1972-74.

– Carr, E.H. *El socialismo en un solo país (dos vols.)* Madrid, Alianza, 1974-75.

– Reed, J. *Diez días que conmovieron al mundo,* México, Cía. Gral. de Ediciones, 1991.

– Menarókov, A. *Historia ilustrada de la Gran Revolución Socialista de Octubre,* Moscú, ed. Progreso, 1980.

– Volkogonov, D.A. cfr. ABC 24.6.94 p. 40.

– Berberova, Nina *Les francmaçons russes du XXe. siècle* Paris, Noir sur Blanc, 1990.

– Degras, Jane *The Communist International Documents,* 1919-1943 Oxford Univ. Press 1965.

– Kuroiédov V. *La religión y la Iglesia en el Estado soviético* Moscú, ed. Progreso, 1981.

– Marx, K et al. *Sobre la religión* Ed. prep. por Hugo Asmann y Reyes Mate. Salamanca, Sígueme dos vols. 1979 y 1975.

– Lenin V.I. *Actitud del Partido Obrero ante la religión*, en Obras escogidas, op. cit. p. 173s.

– Gutiérrez G. *Teología de la liberación, perspectivas* Salamanca, Sígueme, 1972.

– Boff, Leonardo *Iglesia, carisma y poder* Santander, Sal Terrae, 1982.

– Fuentes Mares, J. *Génesis del expansionism norteamericano* México, Enlace, 1985.

– Alvear Acevedo, Carlos *Historia de México* México, Jus, 1964.

– Alvear Acevedo, C. *Episodios de la Revolución mexicana* México, Jus, 1988.

– Meyer, J. *La Cristiada (3 vols.)* México, Siglo XXI 1973.

– De la Cierva, R. *Nueva historia de la guerra civil española*, Madrid, Epoca, 1986.

– De la Cierva, R. 1939, *Agonía y Victoria* Barcelona, Planeta, 1989.

– Montero, A. *Historia de la persecución religiosa en España*, Madrid, BAC, 1961.

– *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica española*, Madrid, 1945.

– Redondo, G. *Historia de la Iglesia en España* 1931-1939 (dos vols.) Madrid, Rialp, 1993.

– Gil Robles, J.M. *No fue posible la paz,* Barcelona, Ariel, 1969.

– Rodríguez Aisa, M.L. *El cardenal Gomá y la guerra de España*, Madrid, CSIC, 1981.

– VV.AA. *Cataluña prisionera,* 4 vols. Barcelona, ed. Mare Nostrum.

– De la Cierva, R. *Misterios de la Historia* Barcelona, Planeta, 1990.

– Iturralde, J. (Usabiaga) *El catolicismo y la cruzada de Franco* Vienne, ed. Egiindarra 1960.

– Lamet, P.M. *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, Madrid, Temas de Hoy, 1989.

– Llanos, José Mª de, S.J. *Nuestra ofrenda* Madrid, Apostolado de la Prensa, 1942.

– Bolloten, B. *La guerra civil española*, Revolución y contrarrevolución, Madrid, Alianza ed. 1989.

– Massis, H. y Brasillach, R. *The cadets of the Alcazar* N. York, Paulist Press, 1937.

– Madariaga, S. de *Anarquía o jerarquía* Madrid, Aguilar, 1935.

– Kriveliov I. *Cristo, ¿Mito o realidad?*. Academia de Ciencias de la URSS 1986. Moscú.

– Heller, M. *El hombre nuevo soviético* Barcelona, Planeta, 1985.

– Barron, J. *KGB* Londes, Hodder and Stoughton, 1974.

– Chentalinski, V. *De los archivos literarios del KGB* Madrid, Anaya-Muchnik, 1995.

– Caute, D. *Communism and the French Intellectuals*, 1914-1960 Londres A. Deutsch, 1964.

– Johnson, P., op. cit.

– Philby, K. *My silent war* New York, Grove Press, 1968.

– Gramsci, A, *Antología* Madrid, Siglo XXI p. 16s.

– Russell, B. *Sobre Dios y la religión*, Barcelona, Martínez Roca, 1992.

– Crusafont, M. Melendez, B. y Aguirre, E. *La evolución* Madrid, BAC, 1976.

– Harris, M. *Caníbales y reyes* Barcelona, Argos-Vergara, 1981.

– Reich, W. *Pasión de juventud*, 1897-1922 Barcelona, Planeta, 1990.

– Reich, W. *La revolución sexua,l* Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

– Wojtyla, K. *Max Scheler y la ética cristiana,* Madrid, BAC, 1982.

– Weber. Max. op. cit.

– Velarde, J. op. cit.

– Poggeler, O. L*a política de Heidegger*, en «El País» 21.9.89.

– Millán Puelles, A. (sobre Heidegger) ABC 26.9.1989.

– Heidegger, M. *Platons Lehre von der Wahrheit* Berna 1947.

– Heidegger, M. *Sein und Zeit trad. esp. El Ser y el Tiempo*, de José Gaos, ed. rev. 1962.

– Sartre, J.P. *L'Être et le néant* (1943, ensayo).
Huis clos (1945, teatro).
La Nausée (1938, narrativa).

– Moeller Ch. *Literatura del siglo XX* y cristianismo ed. esp. Gredos.

– Hochhüth, R. *El Vicario* Barcelona, Grijalbo, 1977.

– Angelozzi Gariboldi, G. *Pío XII, Hitler y Mussolini* Barcelona, Acervo, 1988.

– Lehnert, M.P. *Al servicio de Pío XII* Madrid, BAC, 1984.

– Murphy, P.J. y Anderson, R.R. *La Papisa* Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

– *Actes et documents du Saint Siège relatifs á la seconde guerre mondiale* 9 vols. Librería Editrice Vaticana desde 1965.

– Bauer, E. *Historia controvertida de la segunda guerra mundial*, 7 vols. Madrid, Rialp, 1967.

– De la Cierva, R. *Misterios de la Historia, segunda serie* Barcelona, Planeta, 1992.

– Graham, R. S.J. cfr. ABC 23.5.95.

– Garzia, Italo *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Morcelliana, 1989.

– Deschner K. *La política de los papas en el siglo XX* dos vols. Zaragoza, Yalde, 1994 y 1995.

CAPÍTULO 7

– Chambers, W. *Witness* N. York, Random House 1953.

– Mourre 1945-1970 (*Cronología detallada*) París, Eds. Universitaires, 1971.

- McCauley, M. (ed.) *Communist Power un Europe* 1944-1948 Londes, Macmillan 1977.
- Mindszenty, J. *Memorias* Barcelona, L. de Caralt, 1974.
- *Fragen am deutsche Geschichte* Centro de Información del Bundestag, Bonn 1986.
- Heydecker, J.J. y Leeb, J. *El proceso de Nürenberg* Barcelona, Bruguera, 1974.
- *Le live noir de l'épuration* París. KS Reproservice, 1994.
- Aron, Robert *Histoire de l'épuration* dos vols. París, Fayard, 1969.
- De la Cierva, R. *El diario secreto de Juan Pablo I* Barcelona, Planeta, 1990.
- Bocca, G. *Palmiro Togliatti* Barcelona, Grijalbo, 1977.
  Storia della Repubblica italiana Milán, Rizzoli, 1982.
- Lepre, A. *Storia della prima Repubblica* Bolona, Il Mulino, 1993.
- Klinkhammer L. *L'occupazione tedesca in Italia* Bollati Borrighieri, 1993.
- Maestro, A. *Gramsci: la Revolución actualizada,* Verbo 201-202 (1982) 63s.
- Fonvielle-Alquier, R. *El gran miedo de la postguerra* Barcelona, Dopesa, 1974.
- Velarde Fuertes, J. *El cincuentenario de Bretton Woods*, Epoca 504 (24.10.94) 80s.
- Myers, James T. *Enemies without guns* N. York, Paragon Press, 1991.
- Ballarín Marcial, A. *China, otra perestroika* Madrid, San Martín, 1988.
- *Historia mundial del siglo XX* vol. 3 y 4 (sobre China). Barcelona, Argos-Vergara, N 1968.
- San Martín *J.I. Servicio Especial* Barcelona, Planeta, 1983.
- Wyszynski, *Informe sobre PAX* «Permanences» n.8 (mayo 1964) e «Itinéraires» supl. al n. 86, 3º trimestre 1964.
- Barron, J. *KGB* op. cit.
- Villemarest, P. de *GRU* París, Stock, 1988.
- IDOC (revista) colección incompleta archivo del autor.
- Asociación de Universitarias Españolas *Planificación* comunista para España, Madrid, 1976.
- El IDOC *¿una jerarquía paralela?*. Madrid, CIO, 1968.
- The Wanderer Forum Foundation *Catholic Educators and Marxist Ideology, an*
- *Unholy Alliance*, Marshfield, Wis., 1990.
- Gutiérrez Balboa, A. *Redes internacionales de teólogos contestatarios: la Inteligencia soviética en los antecedentes de la teología de la liberación* México «Summa» 23.4.94.

– «Misión abierta» (revista claretiana rebelde) 77 (sept. 1984).

– McEoin, G. *Memoirs & Memories* Mystic, Conn. p. 160s.

– J. Abreu Vale, Informe reservado del IDOC, 1967.

– Girardi, G. (dir.) *El ateísmo contemporáneo* vol. IV (Turín 1970). Trad, esp. edics. Cristiandad, Madrid 1973.

– *Cruz y Raya, Antología* Madrid, Turner, 1974.

– Rieger, Max *Espionaje en España.* Prologo de J. Bergamín Bacelona, «Unidad» (centro comunista de propaganda) 1938.

– *Maritain-Mounier* 1929-1939 (Les grandes correspondances) Desclée, 1973.

– Mounier, E. *Obras* Barcelona, Laia, 1974 vol I. Tomo III en Seuil, París, 1962.
La pensée de Charles Péguy, París, Plon, 1931.

– Daujat, J. *Maritain, un maître pour notre temps* París, Téqui, 1978.

– Maritain, J. *Du régime temporel et de la liberté* 2 ed. París, Desclée, 1933.
Humanisme intégral París, Aubier, 1968.
Le paysan de la Garonne París, Desclée 1966.

– Del Noce, A. *I cattolici e il progressismo* Milán, Leonardo, 1994.

– López Rodríguez, M. *La España protestante* Madrid, Sedmay, 1976.

– Gómez Heras, J.M. *Teología protestante*, sistema e historia Madrid, BAC minor, 1972.

– García Villoslada, R. *Martín Lutero*, op. cit.

– Barth, K. *Al servicio de la palabra* Salamanca, Sígueme, 1985.

– Bonhoeffer, D. *Resistencia y sumisión* Salamanca, Sígueme, 1983.
Redimidos para lo humano Salamanca, Sígueme, 1979.

– Garrido Sanz, A. *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich* Salamanca, Sígueme, 1979.

– Daniélou, J. y Pozo, C. *Iglesia y secularización* Madrid, BAC minor, 1973.

– Aldama, J.A. et al. *Los movimientos teológicos secularizantes* Madrid, BAC minor, 1973.

– Cox, Harvey *La ciudad secular* 1965 (trad. esp. 1983).
Religion in the secular city N. York, Simon y Schuster, 1984.

– Moltmann, J. *Teología de la esperanza* Munich 1964, Salamanca, Sígueme, 1969.

– Illanes, J.L. *Historia* ... op. cit.

– Teilhard de Chardin, P. *Le phénomène humain* París, Seuil, 1955.

– De Lubac, H. *Le drame de l'humanisme athée* París, Cerf, 1983.
Meditación sobre la Iglesia Madrid, Encuentro, 1986 (París, Montaigne, 1953).

– Bangert, W, op. cit

– Rinser, L. op. cit.

– Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe* Barcelona, Herder, 1979.

– Rahner, Metz, Cox, Asmann *Teología, Iglesia y política* Madrid, Zero, ca. 1974.

– Kolping, Adolf *Katholische Theologie gestern und heute* Bremen 1964.

– Rahner y VV.AA. *Teología y mundo contemporáneo*, homenaje a K. Rahner, Madrid, univ. Pont. Comillas, eds. Cristandad, 1974.

– Fabro, C. *El viraje antropológico de K. Rahner* Buenos Aires, CIAP, 1981. Ed. italiana en Rusconi, Milán, 1974.

– Rahner, K. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia* en *Escritos teológicos* tomo I, Madrid, Taurus, 1961 (Tomo 5 para los ensayos sobre los «cristianos anónimos»).

– Von Balthasar, H.U. von *Test everything*, San Francisco, Ignatius press, 1989.

– Congar, Y. *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, (1950) Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1973.
Situation et tâches présentes de la théologie París, Cerf, 1967.
Eglise et Papauté París, ed. du Cerf 1994.

– Ureña Pastor, M. Obispo de Alcalá de Henares *Ernst Bloch, ¿un futuro sin Dios?*. Madrid, BAC, 1986.

– Bloch, E. *El principio esperanza* Madrid 1977-1980. Ed. original Frankfurt 1954.

– *El ateísmo en el cristianismo* Madrid 1983. Ed. orginal Frakfurt 1968.

– Fe y Secularidad *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979.

– Metz, J.B. *Antropocentrismo cristiano* (1962) Salamanca, Sígueme, 1972.
Teología del mundo Salamaca, Sígueme, 1971.
Más allá de la religión burguesa (1980) Salamanca, Sígueme, 1982.

– Rahner, K. et al. *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en Teología política*, Madrid, Cristiandad, 1975 (Ya cit. bajo el nombe de Alvarez Bolado).

– López Trujillo, A. «Sillar» (enero marzo 1985) 25s.

– Martín Palma J. *Génesis de la teología de la liberación*, «Ideal» Granada, 24.3.1985.

– Moltmann, J. *El experimento esperanza* Salamanca, Sígueme, 1974.

– Revel, J-F. *El conocimiento inútil* Barcelona, Planeta, 1988.

– *Los nuevos liberales* (obra anónima y clandestina del equipo Fraga) Madrid 1962.

– Cathala, H.P. *Le temps de la desinformation* París, Stock, 1986.

– Jiménez Losantos, F. *Lo que queda de España* (reed. ampliada) Madrid, Temas de Hoy, 1995

– De Borchgrave, A. y Moos, R. *El pincho* Madrid, Plaza y Janés, 1981.

– Anson, Luis María *La quinta pluma* ABC 30.4.1981.
Don Juan Barcelona, Plaza y Janés, 1994.
La hora de la Monarquía (con censura eclesiástica) Zaragoza, Círculo, 1958.

– García Escudero, J.Mª *Los cristianos, la Iglesia y la política* Madrid, Fundac. Univ. San Pablo-CEU, 1991.

– Pozo, Cándido, S.J. *María en la obra de salvación* Madrid, BAC, 1974.

– Mola, Aldo A. *Storia della Massoneria italiana* Milán 1994.

– Floridi, Alexander U., S.J. *Moscow and the Vatican* Ardis, Ann Arbor, 1986.

– Lai, Benny *I segreti del Vaticano* Roma, Laterza, 1984.

– Carandell, L. *Vida y milagros de monseñor Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei.* Barcelona, Laia, 1975.

– Fuenmayor, A. et al. *Itinerario jurídico del Opus Dei, historia y defensa de un carisma* Pamplona, EUNSA, 1989.

– Artigues, Daniel (Bécarud). *El Opus Dei en España* París, Ruedo Ibérico, 1971.

– Rodríguez P. et al. *El Opus Dei en la Iglesia* Madrid, Rialp, 1993.

– Urbano, Pilar *El hombre de Villa Tevere* Barcelona, Plaza y Janés, 1994.

– Messori, V. *Opus Dei, una investigación* Barcelona, EIUNSA, 1994.

– Ynfante, Jesús *La prodigiosa aventura del Opus Dei, génesis y desarrollo de la Santa Mafia* París, Ruedo Ibérico, 1970.

– Rocca, Giancarlo *L'Opus Dei. Apunti e documenti per una storia.* Roma, Claretia num, 1985.

– Estruch, Joan *Santos y pillos, el Opus Dei y sus paradojas* Barcelona, Herder, 1994.

– Moncada, A. et al. *Historia oral del Opus Dei* Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

– De la Cierva, R. *Franco y don Juan*, los reyes sin corona Madrid, Epca, 1993.

– Berglar, P. *Opus Dei, Vida y obra del Fundador, José María Escrivá de Balaguer* Madrid, Rialp, 1983.

- Jiménez Lozano, J. *Juan XXIII* Barcelona, Destino, 1974.
- Hebblethwaite, P. *Giovanni XXIII* Milán, Rusconi, 1989.
- Amerio, Romano *Iota unum* Milán, Ricciardi, 1986. Magnífica traducción española de Carmelo Díaz Arias. (1995).
- Fesquet, H. *Diario del Concilio* Barcelona, Herder, 1967.
- McLellan, D. Marxism... op. cit.
- Habermas, J. op. cit.
- Marcuse, H. *El hombe unidimensional* trad. esp. 1965.
- Escuela de Frankfurt cfr. de la Cierva, R. *Oscura rebelión*...op. cit.
- Horkheimer, M. *Sociológica* (trad. esp. 1966) en colaboración con T.W. Adorno
- Sobrino, J. *Christology at the crossroads*, 1978.
- Sobrino, J. y Hernández Picó, J. *Theology of Christian Solidarity*, Maryknoll
- N.Y., Orbis Books, 1985.
- González Martín, Card. M. et al *Conversaciones de Toledo*, junio de 1973, Burgos, Aldecoa, 1974.
- Morales Abárzuza, *C. América Latina y el Caribe*, la Internacional Socialista México, Univesidad Autónoma, 1981.
- Smith, Earl E.T. *The fourth floor* N. York, Random House, 1961.
- Wyden, P. *Bay of Pigs, the untold story* N. York, Simon and Schuster, 1979.
- Li Wei Han *La Iglesia católica y Cuba, un programa de acción* Pekin, ediciones en lenguas extranjeras, 1959.
- Wiltgen, R. *The Rhine flows into the Tiber*, 8ed. Rockford, TAN books 1985.
- Fesquet, H. op. cit.
- *Vaticano II, Documentos*, Madrid, BAC minor, 1971.
- Chiron, Yves *Paul VI*, Paris, Perin, 1993.
- Cremona, Carlo *Paolo VI* Milán, Rusconi, 1994.
- Suárez Fernández, L. *Francisco Franco y su tiempo* Madrid, eds. Azor 8 vols. Alusiones y testimonios sobre Montini a partir del tomo III.
- Floristán, C. y Tamayo, J-L. *El Concilio Vaticano II veinte años después* Madrid, Cristiandad, 1983.

– Wojtyla, K., *La renovación en sus fuentes* Madrid, BAC, 1972.

– *El Vaticano II, don de Dios* (documentos del Sínodo) Madrid, PPC, 1985.

– Ratzinger, J. *Informe sobre la fe* Madrid, BAC, 1985.

CAPÍTULO 9

– Becker, Joseph M *The Re-reformed Jesuits* San Francisco, Ignatius Press, 1992.

– González Balado, J.L. *Padre Llanos, un jesuita en el suburbio* Madrid, Temas de Hoy, 1991.

– FRSJ (Fuentes reservadas de la Compañía de Jesús) y DREE (Fuentes Resevadas del Episcopado Español) están continuamente presentes en este capítulo.

– Padberg, J.W, S.J. *Together as a Companionship* (Análisis de las Congregaciones Generales 31, 32 y 33) The Institute of Jesuit Sources, St. Lous 1994.

– *Congregación General XXXI, Documentos* Zaragoza, 1966.

– Arrupe, P. *La Iglesia de hoy y del futuro* Mensajero-Sal Terrae, 1982.

– Hitchcock J. *The Pope and the Jesuits* The National Commite of Catholic Laymen, N. York, 1984.

– Alcalá, M. et al *Pedro Arrupe* (hagiografía) Santander, Sal Terrae, 1986.

– Woodrow, A. *Los jesuitas* Barcelona, Planeta, 1985.

– Ignacio Javier Pignatelli *La verdad sobre la Compañía de Jesús* Madrid, 1974.

– Schroth, R, S.J. *Jesuit Spirit in a time of change*, Westminster Md., Newman Press, 1967.

– Barry, W.A. et al. *Affectivuty and Sexuality* en «Studies in the Spirituality of Jesuits» X, 2-3 (marzo-mayo 1978).

– American Jesuit Assistance *Conference of Santa Clara*, 1967. Total Development.

– Para todo este capítulo ver publicaciones periódicas USA al principio de la Bibliografía.

– Díez Alegría J.M. *Notae ad praelectiones philosophae moralis* Publ. reservada, 1949.
Yo creo en la esperanza Bilbao, Desclée, 1972.

– Valverde, Carlos S.J. *Los orígenes del marxismo* Madrid, BAC 1974.

– Valverde, C. *El materialismo dialéctico*, Madrid, Espasa–Calpe, 1979.

– Rodríguez de Yurre, G. *El marxismo* dos vols. Madrid, BAC 1976.
La estrategia del comunismo, hoy Madrid, BAC, 1983.

– Menéndez Ureña, E., S.J. *El mito del cristianismo socialista* Madrid, Unión Editorial, 1981.
El neoclericalismo de izquierda Madrid, unión Ed. 1984.

– González Faus, J.I. *El engaño de un capitalismo aceptable* Santander, Sal Terrae, 1983.
La libertad de palabra en la Iglesia y la teología. Ibid. 1985.
(Me propongo dedicar un estudio monográfico, que adoptará necesariamente la forma de esperpento y el estilo de humor negro, a este singular y prolífico jesuita rojo, que sigue cobijado bajo el fantasma del Muro y cuyas publicaciones siguen inundando los conventos de monjas del mundo hispánico. Es un caso de tozudez y de ausencia de todo talante crítico y sobre todo autocrítico que explica por sí mismo la crisis de pensamiento en la Compañía de Jesús. Su última hazaña ha sido defender a otro hombre de las cavernas, el señor Arzallus, cuando el vasco se permitía vetar los nombramientos episcopales del Papa Juan Pablo II, que le ha mandado silenciosamente a donde los Papas mandan silencisamente a los pelmazos).

– Castillo, José Mª *Teología para comunidades* Madrid, Paulinas, 199'.

– Guerra Campos, José *La Iglesia en España 1936-1975. Síntesis histórica.* Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, nº5, mayo 1986.

– *La vida religiosa en peligro* Madrid, CIO 1973.

– Castro Delgado, E. Ver sus aportaciones históricas en mi libro *Carrillo miente*, ya citado.

– Fe y secularidad *Fe y nueva sensibilidad histórica* Salamanca, Sígueme, 1972.

– De la Cierva, R. *Historia del franquismo, II*, Barcelona, Planeta, 1977.

– *Comunidades de base y nueva Iglesia* Madrid, eds. Acción Católica, 1971.

– Fe y Secularidad, *Vida cristiana y compromiso terrestre*, Bilbao, eds. Mensajero, 1970.

– Girardi, G. *Fe cristiana y materialismo histórico* Salamanca, Sígueme, 1978.

– López Trujillo, A. *De Medellín a Puebla*, Madrid, BAC, 1980.

– Kloppenburg, Boaventura, *Iglesia Popular* Bogotá, eds. Paulinas, 1977.

– Fe y Secularidad, *Fe Cristiana y cambio social en América Latina* Salamanca, Sígueme, 1973 (Actas del Encuentro del Escorial).

– Arrupe, P. *Nuestra vida consagrada* Madrid-Zaragoza, eds. Apostolado de la Prensa, Hechos y dichos 1972.

– Calvez, J.Y. S.J. *Fe y justicia: la dimensión social de la evangelización* Santander, Sal Terrae, 1985.

– Tripole, Martin R. *Faith beyond justice* St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1994.

– *Congregación General 32 de la Compañía de Jesús. Decretos y documentos anejos*. Madrid, 1975. Ed. española oficial (y reservada) 1975.
– *Jesuitas. Anuario de la Compañía de Jesús*, 1975-1976.
– Paolo VI *Insegnamenti*, Tip. Poliglota Vaticana, vols I-X.
– Delgado, mons. Freddy *La Iglesia Popular nació en El Salvador*, 1988 (hay traducción inglesa).
– De la Cierva, R. *El secreto de Ignacio Ellacuría* en «Misterios de la Historia», Barcelona, Planeta, 1990.
– Martialay, R. *Comunidad en sangre* Bilbao, Mensajero, 1983.
– U.S. Senate Subcommitee for Security and Terrorism *(Declaración Pellercer)*, Oct. 19 1983 Washington D.C.
– López Trujillo, A, «Sillar» 17 (1983) 33s.
– Universitarios cristianos Revolucionarios et. al. *Los cristianos ante la Revolución Popular Sandinista* Managua 1979.
– Belli, Humberto *Una Iglesia en peligro* Bogotá, CONFE, s.d.
– *Acta Praepositi Generals*, Pro Societate, Roma, Curia Genralicia S.J. 1980.
– *La rebelión teológica en México*. Actas de la Primera Semana Teológica mexicana. México, ed. Paulinas, 1976.
– Guerrero Anaya, L.J. *Tesis doctoral sobre la evolución de la Compañía de Jesús en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, (manuscrito).
– EZLN *Documentos y comunicados* Ediciones Era, colección Problemas de México, 1994.
– Krauze, E. *Siglo de caudillos* México, Tusquets, 1994.
– *Yo, Marcos* ed. Marta Durán de Huerta México. Eds. del Milenio, 1994.
– *Información S.J. (reservada)* 49 (mayo-junio 1995).
– *La Compañía en cifras, Noticias y comentarios* Roma, Casa Generalicia S.J. 1995.
– McDonough, Peter *Men astutely trained: a history of the Jesuits in the American century* N. York, The Free Press, 1992.
– Martin, Malachi *The Jesuits New York*, Simon and Schuster 1987.

(Este libro, que apareció poco después de los míos sobre jesuitas y teología de la liberación, fue objeto de una durísima campaña de prensa en los Estados Unidos, organizada por los jesuitas de aquella Asistencia. La pieza fuerte de la contracampaña era un serio informe del historiador Padberg, que señala muchos errores de hecho en el libro del ex-jesuita Martin pero no invalida su testimonio directo. Martin no aporta documentación y con ello se expone a la hipercrítica. Como mis publicaciones de 1985-87 contienen abundante documentación, los jesuitas americanos y españoles no se atrevieron a someterme al tratamiento que recibió Malachi Martin. No podían negar mis documentos).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abreu Vale, J: 456, 457, 696.
Achaerandio, S.J: 769.
dell'Acqua, Angelo: 565, 607, 639, 647.
Adam, Karl: 633
Adenauer, Konrad: 412, 413, 416.
Adjubei, Alexei: 601, 602.
Adler: 220.
Adorno, Theodor W: 370, 610, 612.
Adriano VI: 79.
Aguirre, Emiliano. 362.
Aguirre, Jesús: 61, 520.
Aguirre y Lecube. J.A: 330.
Agustí, Ignacio: 376.
Agustín, san: 19, 44, 51-53, 80, 365, 369, 487, 567, 654, 743.
Alacoque, santa Margarita: 269.
d'Alembert, J: 112.
Albareda, José M: 576, 577.
Alberti, Rafael: 356.
Alberto Magno, san: 69, 72.
Alcalá, Manuel , S.J: 736, 749, 810.
Alcalá Zamora, N: 321.
Aldama, J.A, de, S.J: 494.
Aldea, Quintín, S.J: 215, 221, 247, 320.
Alejandro de Serbia. 224
Alejandro II: 248.
Alejandro VI: 77, 78.
Alejo , patriarca: 9, 599.
Alexia, emperatriz: 252.
Alfonso VI: 55.
Alfonso XII: 165.
Alfonso XIII: 208, 237, 240, 242, 244, 252, 297, 382.
Alfrink, cardenal: 627, 677.
Alinsky, Saul: 473.
Allende, Salvador: 614, 757, 758, 766, 795, 796.
Alli, Juan Cruz: 583.
Alomar Poquet, Jerónimo: 331.
Altig, Leo: 456.
Altizer: 494.
Altusio: 98.
Alvarez Bolado, Alfonso, S.J.: 60, 527, 528, 693, 730, 739, 740, 741, 758-760, 764, 769, 778-780, 797, 818, 823, 845.
Alvarez Icaza, José: 455, 833, 837, 839.
Alvear, Carlos: 2, 302, 314, 824.
Alves, Rubem: 529.
Alzaga, Oscar: 449.
Amadeo I de Saboya: 207, 239.
Amerio, Romano: 600.
Ana Bolena: 82, 490.
Anaya Duarte, Gerardo: 843.
Ancona, Andrés: 842, 843.
Andreotti, Giulio: 382, 417, 418, 595, 597, 631, 743.
Andrópov, Yuri: 534.
Angélico de Fiésole, fray: 77.
Anguera, Mercedes: 381.
Anguita, Julio: 112, 250
Anselmo, san: 69, 94, 101, 130, 177, 513.
Anson, Luis María: 21, 199, 476, 541, 544-546, 550, 583, 734, 756, 835.

Ansón, Rafael: 845.
Antonelli, cardenal: 180, 185.
Antonescu, conducator: 408.
Antoniutti, card. Ildebrando. 638, 639, 658.
Aranda, conde de: 105, 106.
Arboleya, Maximiliano: 243.
Areilza, José Mª. de: 733.
Arias, Juan: 14.
Arias Montano: 78.
Aristóteles: 51, 55, 69, 86, 87, 89, 91, 94, 131, 232, 233, 364, 810.
Aron, Raymond: 371.
Arriba y Castro, cardenal: 644, 651.
Arrio: 3, 40, 44, 353, 693.
Arroyo, Gonzalo, S.J: 755, 757-760, 766, 809.
Arrupe, Pedro S.J: 12, 332-334, 336, 338, 497, 504, 585 y desde 688 passim.
Arteaga, Esteban, S.J-: 105.
Artigues, Daniel (Bécarud): 571.
Artola; Miguel: 103.
Asimov, Isaac: 61.
Asmann, Hugo, ex-S.J: 277, 480, 507, 529, 760.
Atanasio, san: 3, 41, 567.
Atenágoras, patriarca: 648, 649.
Axelrod: 219, 251.
Ayala, Angel S.J: 240-242, 585, 772.
Azaña, Manuel: 142, 244, 283, 322, 323, 324, 325, 332, 357, 359, 776.
Aznar, José María: 586, 616
Aznar, Severino: 220, 243.
Azorín (José Martínez Ruiz): 209, 244, 376.

B

Bacci, cardenal: 632.
Bach, Juan Sebastián: 483.
Bacon, Francis: 89, 90.
Bacon, Roger: 70, 72, 90
Badoglio, mariscal: 300, 388, 417-420, 634.
Bakunin, Mikhail: 155, 172, 218
Balducci: 454.
Balmes, Jaime: 141, 164.
Balthasar, Hans Urs von: 172, 508, 512, 518, 860.
Ballarín Marcial, Alberto: 429.
Bangert, W. S.J: 18, 113, 504, 510, 699, 860.
Barbusse, Henri: 353.
Baroja, Pío: 353, 356.
Barron, John: 286, 353, 447, 448, 534, 535, 827.
Barruel. abate Agustín, ex S-J: 45, 46, 57, 58, 109, 113, 122-125, 141, 142.
Barth, Karl: 81, 139, 343, 468, 485-487.
Bartolomé de las Casas: 533, 759.
Basílides: 54.
Batista, Fulgencio: 616, 617.
Batllori, Miguel: 860.
Baudelaire, Charles: 59.
Bauer, Bruno: 139, 152, 154, 353.
Bayle, Pierre de: 112.
Bea, cardenal Agustín, S.J: 381, 552, 597, 599, 652, 663, 693.
Beaufort, cardenal Enrique de: 71, 82.
Beauvoir, Simone de: 354, 361, 371, 373.
Becker, Joseph. M. S.J: 689, 690, 710, 711, 715, 720, 721, 736, 851.
Becquerel. H: 193.
Beer, Theobald: 52, 53, 81.
Beethoven, Ludwig van: 140.
Bela Kun: 265, 407.
Belarmino, san Roberto, S.J: 85, 86, 91, 784, 862.
Belaúnde, Víctor Andrés: 777.
Belloc Hilaire: 191.
Benavides, D: 221.
Benedicto XIII: 102.
Benedicto XIV: 102.
Benedicto XV: 7, 223, 267-270, 281, 283, 337, 338, 378, 389, 560.
Benelli, card. Giovanni: 437, 457, 733, 734, 765.
Benes, Edvard: 298, 406, 407.
Beningni, monseñor Umberto: 228, 268.
Benítez, J.J: 61.

Benito de Nursia, san: 67, 567.
Benjamin, Walter: 610.
Bentham, Jeremy: 121, 122, 137.
Beran, cardenal: 667, 673.
Bergamín, José: 459-463, 465, 470.
Bergson, Henri: 72, 196, 205, 231, 234, 359, 365, 366, 466, 476, 519, 555.
Berkeley, , George: 97, 815.
Berling, Peter: 48.
Bernanos, Georges: 357, 376, 466, 470.
Bernard, Claude: 157.
Bernini, Gian Lorenzo: 88.
Bernstein, Eduard: 219, 220.
Berrigan, Daniel, S.J: 717.
Besarión, cardenal: 51, 75.
Betazzi, mons. Luigi: 449, 450.
Betto, frei, O.P: 10, 804, 805.
Bevilacqua, cardenal: 632, 647, 666.
Bidault, Georges: 416, 417.
Billot, S.J., cardenal: 196.
Bismarck, canciller Otto von: 150, 175, 178, 179, 183-185, 198, 208, 220, 539.
Blasco Ibáñez, Vicente: 171, 243, 366.
Bloch, Ernst: 59, 370, 519-524, 528, 529, 531, 611, 692, 739, 757.
Blondel, Maurice: 196, 231, 234, 235, 517.
Bloy, León: 466.
Bocca, Giorgio: 285, 418, 419, 421, 423.
Boccaccio, Giovanni: 71.
Bodino, Juan: 87
Boff, Leonardo (seudónimo de Genesio Darci): 10, 15-17, 280, 515, 518, 796, 822, 826, 832.
Bogdanov: 551, 252.
Bogomil: 47.
Bohr, Niels: 193, 230.
Boisselot, padre: 447.
Boisser, Gaston: 38.
Bolívar, Simón: 104, 168, 303.
Bolzano, Berhanrd: 177, 364.
Bolloten, Burnett: 334, 336, 337.
Bonald, conde de: 59, 141.
Bonchkovski, Igor: 13.
Bonhoeffer, Dietrich: 343, 344, 488, 489, 496.
Bonifacio VIII: 71.
Bonilla Sauras, Manuel: 113, 188, 191, 192, 281.
Bonomi, Ivanoe: 420.
Borbón, don Juan de: 382, 389, 426, 427, 544, 545, 550, 585.
Borges, Pedro: 167.
Boris, rey: 410.
Borkenau, Franz: 610.
Borodin, Mikhail: 696.
Borrás, Rafael: 152.
Borrás, monseñor: 330.
Borromeo, san Carlos: 79, 593.
Bossuet, Jacques B: 88.
Botticelli, Sandro: 78.
Boulang, Bernardo: 797.
Bourdaloue: 88.
Bourget, Paul: 205.
Boyle, Robert: 92, 96.
Bracher, Karl D: 141, 151, 179, 290, 344-346.
Brady: 379.
Brandt, Willi: 539, 542, 613.
Brassillach, Robert: 334.
Brentano, Franz: 177, 186, 231-233, 359, 364, 365, 508, 877.
Breznef, Leónidas: 424.
Briand, Aristide: 263, 283.
Bronstein ver Trostski: 250.
Bruckner, Anton: 140, 375.
Bruno, Giordano: 72, 99, 100, 200, 209.
Brzezinski, Zbigniew: 6.
Buda: 54, 361
Buenaventura, san: 70.
Bueno Monreal, cardenal: 652.
Bulgakov, Mikhail: 249.
Bulganin, Nikolai: 428.
Bultmann, Rudolf: 139, 367, 486-488, 496, 529, 530.
Büntig, Aldo: 759.
Buonarrotti, Miguel Angel: 77.
Burghart, Walter, S.J: 719.
Burke, Edmund: 122, 126, 142, 143, 188.

Busto, Ramón, S.J: 820, 845.
Byrnes, James: 425.
Byron, lord: 143, 362.

C

Cabanillas, Pío: 581.
Cacho, Javier: 842.
Caldera, Rafael: 796.
Calixto III: 71.
Calvez, Jean Y: 703, 763-765, 767, 769, 778, 779, 783, 784, 789, 817.
Calvino, Juan: 81, 482, 487, 516.
Calvo Serer, Rafael: 536, 537, 577, 582, 583, 585, 734.
Calvo Sotelo, José: 325, 575.
Calzini, Paolo: 272.
Cámara, mons. Helder: 613, 755, 796.
Cambó, Francisco: 330, 357.
Campomanes, conde de: 105.
Campos, Sócrates: 829.
Canalejas, José de: 238, 240, 297.
Canaris, almirante: 488, 489.
Canisio, san Pedro, S.J: 84.
Cánovas del Castillo, Antonio: 165, 166, 191, 207, 209, 210, 218, 237, 239, 245, 297.
Capovilla, Loris: 595, 596, 607.
Carandell, Luis: 570, 571
Carbonell, Rafael, S.J: 694.
Cardenal, Ernesto: 21, 527, 613, 803, 806, 843.
Cardenal, Fernando, S.J: 806, 809, 815.
Cardinale, Gianni: 177.
Carli, monseñor: 665, 667, 674.
Carlos I (V): 72, 79, 80, 83, 84, 243, 480-482, 505, 568.
Carlos II: 96, 105.
Carlos III: 105, 132, 167.
Carlos IV: 106.
Carlos VI: 265.
Carlos X: 135.
Carr, E.H: 219, 272, 286.
Carranza, V: 316, 696.
Carrero Blanco, Luis, almirante: 19, 29, 582, 733, 734.
Carriles, Eduardo: 586.
Carrillo de Albornoz: 481, 858.
Carrillo Solares, Santiago: 5, 252, 271, 285, 336, 373, 409, 423, 436, 458, 476, 535, 598, 730, 735, 811.
Casaldáliga, Pedro, CMF: 10, 796.
Casaroli, cardenal Agostino: 650, 765, 813, 814.
Casas de la Vega, Rafael: 243, 320, 336.
Cascajares, cardenal: 209, 210, 238.
Casciaro, Pedro: 27, 576.
Case, Frank, S.J: 850.
Casiodoro: 65.
Cassirer, Ernst: 232.
Castán Lacoma, monseñor: 651.
Castelar, Emilio: 207.
Castellví, Miguel:848.
Castiella, Fernando M: 638, 652
Castro, Fidel: 10, 530, 536, 542, 592, 596, 599, 607, 615-618, 622, 698, 743, 753, 756-759, 766, 780, 783, 795, 796, 802, 804, 823, 824.
Castro Delgado, Enrique: 529, 735.
Castro Mayer, monseñor: 644.
Catalina de Aragón: 82, 490.
Catalina de Siena, santa: 74.
Cattell, David: 332.
Cavour, conde de: 162, 171
Ceaucescu, Nicolae: 409.
Ceballos, Josefina: 842.
Cervantes, Miguel de: 79, 86.
Chagall, Marc: 375, 466.
Chamberlain, Joseph: 189.
Chamorro, Pedro J: 803.
Chamorro, Violeta: 6, 803, 805.
Chandler: 154.
Chateaubriand, marqués de: 141.
Chaunu, Pierre: 124-126.
Chávez y González, mons. Luis: 797.
Chénu, M.D: 513-515, 519.
Cherbury, Edward: 108.
Chesterton, Gilbert K: 358, 376, 492.
Chevallier, Pierre: 108, 119, 124, 136. 162, 163, 201.
Chiang-Kai-Chek: 299, 300, 426. 429-432.

Cholderlos de Laclos: 120, 362.
Choromski, monseñor: 445.
Churchill, Winston S:355, 395, 397, 402-404, 408, 425, 426, 539.
Chu En Lai: 430, 431, 434, 435.
Cicerón, Marco Tulio: 75.
Cicognani, cardenal Amleto: 599, 637, 639, 647.
Cierva y Codorníu. J. de la: 245.
Cierva y Peñafiel, J. de la: 241.
Cioran, E: 45, 46, 61, 62.
Cisneros, cardenal Francisco X. de: 74, 78, 84, 231, 351.
Clara de Asís, santa: 74.
Clarence, duque de: 358.
Claret, san Antonio Mª: 164, 239.
Claudel, Paul: 357, 359, 376, 633.
Claver, san Pedro, S.J: 694.
Clemenceau, Georges: 266.
Clemente VII: 71, 79.
Clemente XI: 102.
Clemente XII: 102, 108, 560.
Clemente XIII: 102.
Clemente XIV: 102, 109, 214, 533, 809.
Clinton, Bill: 5, 615, 616.
Clinton, Hillary: 615, 616.
Codina, Víctor: 826.
Codovila, Vittorio: 535.
Cohen, Hermann: 176, 232.
Coleman, John A: 720.
Colón, Cristóbal: 73, 78, 391.
Combes, Emile: 206.
Comblin, Joseph: 451, 696, 744, 755, 759.
Comín, Alfonso Carlos: 463-465.
Comte, Augusto: 137, 156, 157, 176, 472, 501, 502, 522.
Concha, Ignacio de la: 578.
Condorcet, marqués de: 111.
Congar, cardenal Yves: 513-518, 597, 635, 669.
Conneally, Juan Felipe S.J: 368, 369, 449, 712.
Constantino, emperador: 41-43.
Contarini, cardenal: 79.
Cooke, Joseph, S. J: 715.
Copérnico, Nicolás: 72, 89, 91, 231.
Corneille, Pierre: 88.
Costello, Frank: 392.
Coughlin, Joseph: 380.
Cousins, Norman: 599.
Couvert, Etienne: 38, 46, 49, 53-55, 57, 59.
Cox, Harvey: 493-496, 507.
Cristina de Suecia: 93.
Cristo: passim
Croce, Benedetto: 418, 422.
Curran, Thomas M., S.J: 721.
Cusa, Nicolás de: 72.
Cushing, cardenal: 737.

D

Dadaglio, mons. Luigi: 581, 733, 744.
Dammertz, Viktor, OSB: 568.
Daniélou, card. Jean: 40, 466, 494, 495, 503, 506, 512, 518, 529, 761-763, 860.
Dante: 74, 649, 674.
Darwin, Charles: 176, 186, 351, 361.
Davidson, Thomas: 188.
Dávila, Carlos: 9.
Decloux, Simon, S.J: 818, 819.
Decourtray, monseñor: 8, 459.
Delgado, mons. Freddy: 796-799.
Delibes, Miguel: 376.
Delp, Alfred, S.J: 344.
Denzinger. H: 31.
Descartes, Renato: 57, 72, 86, 88, 89, 92-99, 130, 131, 150, 194, 196, 232, 466.
Deschner, K: 397, 553.
Dezza, card. Paolo, .J: 703, 769, 792, 794, 808, 814-817, 849, 855, 863.
Diakonov, Dmitri A: 829, 830.
Díaz, Porfirio: 312-315.
Dibildoux, monseñor José Luis: 839.
Diderot, Denis: 109, 112, 114.
Díez Alegría, José Mª, ex S.J: 14, 449, 456, 692, 730, 736, 743, 758, 818, 874.

Dilthey, Wilhelm: 232-234, 365.
Dimitrov, George: 285, 295, 410.
Dischinger, Arno: 709.
Dollfuss, Engelbert: 296-298, 323, 350.
Döllinger, Ignaz von: 172.
Doménech, arzobispo de Zaragoza: 328.
Donoso Cortés, Juan: 142, 164.
Döpfner, cardenal: 608, 637, 640, 658.
Dorado, monseñor: 740.
Doriot, Jacques: 285, 298, 414.
Dostoievski, Fedor: 135, 178, 501
Dou, Alberto, S.J: 860.
Drinan S.J. congresista: 717.
Ducastella, monseñor: 457
Duclos, C.P: 107
Duchesne, Louis: 226, 227
Duns Escoto, Juan: 70, 196.
Durán de Huerta, Marta: 825.
Durkheim, Emile: 157.
Dussel, Enrique: 17, 167, 759, 795, 805, 806, 832.
Dyson, Robert, S.J: 693.

E

Eagleton , Terry: 457.
Echevarría, Luis: 314, 766.
Eck, Juan: 83.
Eckhart, , Johann: 49, 72.
Eco, Umberto: 47, 50, 61.
Einstein, Albert: 194, 230, 231, 811.
Ellacuría, Ignacio: 17, 453, 505, 507, 693, 694, 777, 792, 797-799, 804, 805, 809, 817, 822, 823.
Elliott, W: 212.
Emerson, Ralph W: 235.
Engels, Friedrich: 137, 154, 155, 157, 186, 188, 203, 216, 218, 219, 247, 248, 253, 272, 278, 279, 412, 501, 525, 609, 731.
Enrique III: 85.
Enrique VIII: 43, 82, 87, 122, 482, 490, 533.
Erasmo de Rotterdam: 53, 75, 76, 78, 693.
Escandón, Carlos, S.J: 842.
Escobar, Pedro, S.J: 842.
d'Escoto, Miguel: 799, 806.
Escrivá de Balaguer J.Mª: 569-582, 584, 680, 733, 845.
Espartero, general Baldomero: 121, 573.
Espinosa, Baruch: 57, 72, 98, 278.
Estruch, Joan: 572.
Etchegaray, monseñor Rotger: 448.

F

Fabro, Cornelio: 508-511.
Falconi, Carlo: 397.
Falla, Manuel de: 356, 375.
Fanfani, Amintore: 595.
Fanon, Frantz: 754.
Faulhaber, cardenal: 343, 344, 556.
Federico I: 104.
Federico II: 105.
Feijóo, fray Benito J: 105, 167, 610.
Feisal, príncipe: 262, 264.
Felici, card. Pericle: 625, 641, 645, 669, 676, 677.
Felipe II: 84, 87, 480, 482, 759.
Felipe V: 105.
Felipe de Borbón: 501.
Felipe el Hermoso: 71, 73, 87.
Felipe Neri, san: 84, 304, 630.
Fénélon, F: 57, 88.
Fernández, Gregorio: 86.
Fernández Rañada, profesor: 351, 352.
Fernández Regatillo, profesor: 735.
Fernando el Católico: 76, 84.
Fernando VII: 136, 144, 164, 165, 168, 303-305, 307, 320, 536, 592.
Ferrater Mora, José: 36, 46, 65, 150, 187, 367, 610.
Ferrer Benimeli, J.A., S.J: 107, 136, 162, 163, 239, 874.
Ferrer Guardia, Francisco: 239.
Ferrini, Contardo: 236.
Ferry, Jules: 201, 205.
Fesquet, H: 595, 601.

Fessio, Joseph, S.J: 4, 584, 688, 743, 860, 867.
Feuerbach, Ludwig: 152, 160, 278, 279, 484, 501, 502, 521, 522, 524.
Fichte, J.B: 52, 56, 57, 146, 147, 176, 178, 294.
Ficino, Marsilio: 51, 75.
Figueroa, Fernando: 246.
Fiore, Joaquín de: 49.
Fitzpatrick, Joseph P. S.J: 697, 698, 718.
Floridablanca, conde de: 105.
Fois, Mario: 788.
Fonseca Amador, Carlos: 803.
Ford, Henry: 264.
Fraga Iribarne, Manuel: 191, 473, 536, 537, 582, 586, 652.
Franchi, monseñor: 185.
Francisco de Asís, san: 61, 164, 567.
Francisco Fernando, archiduque: 254.
Francisco Javier, san: 433, 504, 773.
Francisco José, emperador: 162, 171, 224, 310.
Franco Bahamonde, Francisco: 19, 132-336 passim, 873.
Franco Salgado, Francisco: 579, 604.
Frankfurter, Félix: 190.
Franklin, Benjamín: 104, 108, 120, 122.
Franzoni, Dom: 14, 692, 730.
Frei, Eduardo: 473.
Freire, Paulo: 531, 689, 755, 797.
Freud, Sigmund: 347.
Frings, cardenal: 625, 626, 640, 677.
Fromm, Erich: 363.
de la Fuente, Vicente: 162, 177, 200, 210.
Fuenmayor, Amadeo de: 571-573, 578, 580.
Fukuyama, Francis: 6, 148.

G

Gaffarel: 50.
Galbraith, John K: 191.
Galeazzi-Lisi, Riccardo: 565, 566.
Galileo: 77, 86, 89-96, 100, 109, 146, 176, 351, 361, 533, 784.
Gallego, José Andrés: 221.
Garaudy, Roger: 475, 476, 497, 514, 520, 530, 713.
Garcés, Joan: 757.
García de Enterría, Eduardo: 127.
García Escudero, José M: 165, 210, 242, 553, 554, 559.
García Laviana, Gaspar: 804.
García Lorca, Federico: 356.
García Martínez (Gar-Mar) S.J: 575.
García Morente, Manuel: 94, 131, 148-150, 156, 245, 359, 518, 877.
García Villoslada, Ricardo, S.J: 80, 481.
Gardner: 156.
Garibaldi, Giuseppe: 161, 171.
Garrido Sanz, Alfonso: 489.
Garrigou-Lagrange: 466, 502
Garrone, cardenal: 601, 659, 676, 872.
Garzia, Italo: 396.
Gaspari, Mario Pío: 833.
Gasparri, cardenal: 203, 225, 268, 338, 340, 342, 378, 379, 632.
de Gasperi, Alcide: 340, 382, 416-418, 420, 423, 424, 632, 634, 635.
Gassendi, Pierre: 92.
Gaudí, Antonio: 375.
Gaulle, Charles de: 402, 414-417, 472, 564, 594, 634.
Gellard, Jacques, S.J: 850
Gemelli, Agostino: 236, 358
Gerard, O.P. Pedro: 220.
Ghirlandaio, Domenico: 78.
Giap, general Vo Nguyen: 425, 428.
Gibbon, Edward: 216.
Gide, André: 354, 376.
Gil Robles, J.M: 323, 325, 326, 328, 575, 585.
Gilbert, Martin: 346.
Gilson, Etienne: 466.
Gimbernat J.A: 521, 740, 741.
Gioberti, Vincenzo: 99, 170, 177, 243.
Giolitti, Giovanni: 290, 340.
Girardi, Giulio: 14, 460, 465, 513, 522, 692, 730, 741, 743, 756, 758, 760, 777, 805.

Glorieux, mons. Achille: 675.
Goethe, Johann Wolfgang: 56, 128, 140.
Gollancz, Víctor: 354, 355.
Gómez, Fabricio: 828-830.
Gómez, Juan Vicente: 246
Gómez Caffarena, José: 520, 528, 693, 713, 714, 740, 741, 818.
Gómez Heras, J.M: 66, 160, 480, 529.
Gómez Molleda M.D: 239, 322.
Gonella, Guido: 633.
González, cardenal Ceferino: 134, 210.
González, Luis, S.J: 744.
González Balado J.L: 21, 690.
González Cosio, Luis, S.J: 841-843.
González de Cardedal, Olegario: 518.
González Faus. J.I: 17, 731, 732, 792, 793, 804, 817, 824, 833.
González Márquez, Felipe: 112, 476, 537, 542, 543, 616, 753, 824.
González Martín, card. Marcelo: 450, 518, 612.
González Ruiz, J.M: 449, 455.
González Torres, Enrique, S,J: 838, 840.
Gorbachov, Mikhail: 5, 6, 542, 543.
Gordon, Mercedes: 714.
Gottwald, Klement: 406.
Gracián, Baltasar: 86.
Gramsci, Antonio: 123, 189, 291, 355, 356, 368, 421-423, 436, 476, 489, 522, 530, 546, 550, 606, 610, 611, 622, 631, 708, 755, 757.
Grande, Rutilio, S.J: 798.
Grandmaison, Léonce, S.J: 228.
Gratry, A.A: 177.
Green, Thomas Hill: 188.
Green, Julien: 466.
Greene, Graham: 376, 492.
Gregorio IX: 48.
Gregorio XIII: 79.
Gregorio XVI: 133, 134, 144, 145, 161, 164, 168.
Grocio, Hugo: 86, 98.
Gromyko, Andrei: 668.
Groote: 74.
Groza, Petru: 408.
Grundlach S.J: 381, 552.
Guardini, Romano: 376, 507.
Guerra, Alfonso: 9, 48, 112, 204, 363, 570, 586, 811, 835.
Guerrero Anaya, L.José: 833, 835.
Guevara, Ernesto "Ché": 753, 756, 783, 827, 828, 830.
Guillermo I: 185.
Gumbleton, monseñor: 449, 450.
Gutiérrez, Constancio, S.J: 85.
Gutiérrez, Enrique, S.J: 834.
Gutiérrez, Gustavo: 17, 280, 423, 449, 450, 457, 522, 524, 528, 529, 693, 694, 741, 742, 754, 755, 757, 759, 796, 797, 805, 832.
Gutiérrez Balboa, Alejandro: 450.
Habermas, Jürgen: 65, 66, 147, 148, 150, 151, 610, 612, 854.
Haeckel, Ersnt H: 186, 192, 219.
Halperin, Morton: 615.
Hamer, card. Jerôme: 14.
Hannah, Walton: 55, 492.
Harnack, Adolf von: 55, 139, 195, 226, 485, 486, 488.
Harnecker, Marta: 759.
Haro Tecglen, Eduardo: 245, 536, 811, 818.
Hassan, Moisés: 803.
Hawking, Stephen: 92, 195, 231, 351.
Haydn, Franz J: 140.
Hayek, F.A: 190.
Hayes, cardenal: 391.
Hayes, Carlon, embajador: 387.
Healey, Timothy, S.J: 719
Hebblethwaite, Peter: 457, 593, 696.
Hecker, Isaac: 212.
Heenan, cardenal: 650, 653, 657.
Hegel, G.W.F: 52, 57, 59, 72, 121, 131, 139, 142, 146-154, 158, 159, 176, 179, 194, 227, 231, 233, 280, 291, 294, 366, 368, 422, 475, 484, 501, 510, 511, 523, 526, 691, 730.
Heidegger, Martin: 333, 364-369, 371, 372, 374, 387, 501, 507, 508, 510, 511, 526, 690, 691, 877.

Heisenberg, Werner: 194, 229, 811.
Hellín, José, S.J: 333, 690.
Hemingway, Ernest: 357.
Henders: 154.
Herder, J.G: 140, 247, 268, 507.
Hermes Trismegisto: 38, 46, 52, 59.
Hernández, Miguel: 356.
Hernández Deus, Antonio: 586.
Hernández Magro, Antonio: 842.
Hernández Picó, Juan, S.J: 804.
Hernández Toledo, general José: 828, 829.
Herráiz, Ismael: 418.
Herrera, Angel: 220, 221, 240-242, 324, 585.
Herrero, Javier: 123, 124.
Herrera, Juan de: 86.
Hertling, Ludwig: 67, 111, 174.
Hervás, monseñor: 651.
Hervás y Panduro, Lorenzo, S.J: 105, 123.
Hindenburg, mariscal: 261, 271, 293, 294, 295.
Hiss, Alger: 402, 539.
Hitchcock, James: 702, 704, 708, 715, 717, 719, 810, 815.
Hitler, Adolf: 150, 258, 292-298, 300, 322, 342-347, 350, 356, 358, 361, 369, 370-372, 377, 379, 380, 384-386, 390-393, 396, 397, 402-408, 410-413, 416, 431, 488, 507, 575, 610, 633, 634.
Hobbes, Thomas: 95-99, 101, 114, 115, 120, 122, 151, 158.
Höffner, cardenal: 612.
Holbach, barón P.H: 111, 112, 173, 553.
Horkheimer, Max: 610, 612.
Horthy, regente: 265, 407.
Hoyle, Fred: 194, 230, 351.
Hubble E.P: 194, 230, 351.
Huix, monseñor: 330.
Hume, David: 95, 97, 98, 101, 122, 364, 484.
Hussein de Jordania: 646, 647.
Husserl, Edmund: 177, 233, 359, 364-368.
Huxley, Aldous: 20, 404.
Huygens, Christian: 92.

I

Ibáñez Martín, José: 577.
Ibárruri, Dolores: 323.
Iglesias, Ignacio, S.J: 704, 707, 769, 818.
Iglesias Manuel S.J: 704.
Iglesias Posse, Pablo: 218.
Ignacio de Loyola,: passim
Ilundain, cardenal: 324.
Illanes, José Luis: 497, 498, 505.
Illich, Iván: 21, 451-454, 696, 741, 831.
Inocencio XI: 88, 102.
Ireneo, san: 651.
Irurita, monseñor: 330, 461.
Isabel II de España: 162, 164, 165, 171, 207, 312, 836.
Isla, padre Isla S.J: 105.
Iturralde, Juan de (Usabiaga): 331.
Iván III: 72.

J

James, William: 235.
Jankowski: 443, 454.
Jansenio: 57, 87.
Janssenss, J.B., general S.J: 699, 703, 707.
Jaspers, Karl: 367, 370.
Jastrow, Robert: 194, 351.
Jedin, Hubert: 84, 103, 110, 167, 203, 210, 211, 255, 228, 229, 236, 268, 338, 342, 344, 345, 390, 392, 551, 552, 593, 599, 629, 691.
Jefferson, Thomas: 121.
Jerez, César, S.J: 12, passim de 696 a 833.
Jerónimo, san: 47.
Jesús de Nazaret: passim.
Jiménez Losantos, Federico: 192, 540, 543.

Jiménez Lozano, José: 593.
Johnson, Paul: 110, 154, 235, 355, 360, 370, 538.
José I: 104, 207.
Jovellanos, Gaspar Melchor de: 105, 123, 142.
Joyce, James: 376, 492.
Juan XXIII: 7, 18, 328, 339, 442, 443, 454, 456, 458, 464, 471, 472, 502, 506, 560, 591-610, 618, 625, 627, 628, 636, 637, 646, 651, 657, 672, 673, 679, 690.
Juan, Jorge: 106, 167, 169.
Juan Carlos I: 165, 616.
Juan de la Cruz, san: 84.
Juan Fisher, san: 79, 83.
Juan Pablo I: 636.
Juan Pablo II: passim
Juana de Arco , santa: 68, 71, 72, 74, 82, 113, 269, 317.
Julio César: 37, 533.
Julio III: 701, 791.

K

Kaas, monseñor: 343, 381, 552, 566.
Kaczmark, monseñor: 448.
Kamenev, L.B: 251, 275.
Kant, Immanuel: 57, 58, 95, 97, 101, 121, 126-132, 136, 142, 147, 150, 175, 177, 186, 194, 232, 233, 364, 365, 367, 483, 484.
Karolyi, conde: 265.
Kautsky, Karl: 219, 220, 250, 610.
Keenan, George: 6.
Kempis, Tomás de: 74.
Kennedy, J.F: 592, 599, 616.
Kent, duquesa de: 358, 492.
Kepler, Johann: 89, 90, 91, 100.
Kerenski, Alexander: 274, 275.
Kesselring, mariscal: 388, 390.
Kester, George, S.J: 703.
Ketteler, monseñor: 174, 216.
Keynes, John M: 190, 191, 289, 426.
Kierkegaard, Sören: 158, 159, 366, 374, 487, 501, 502.
Kilmartin, Edward, S.J: 719.
Kleutgen, Joseph, S.J: 196.
Klinkhammer, Lutz: 419.
Klopstock, F.G: 140.
Koenig, cardenal: 637
Koestler, Arthur: 357, 407
Kojève: 148.
Kolomyakov, Boris P: 828, 830.
Kolping, Adolf: 507, 508.
Koltsov, Mikhail: 535.
Kolvenbach, Peter-Hans, General S.J. passim de 689 a 879.
Krasicki: 454.
Krause, Karl Christian: 164.
Krauze, Enrique: 302, 824.
Kriege: 153.
Kruschef, N: 272, passim de 424 a 672, 829.
Küng, Hans: 41, 49, 333, 480, 497, 515, 628, 690, 719, 720, 793, 807.

L

Lacordaire, Henri: .144, 145, 516.
Ladany, Laszlo, S.J: 788.
Lafayette, marqués de: 122.
Lagrange, Albert: 27, 196, 226, 228, 381, 466.
Lai, Benny: 565, 566, 593, 596, 606, 637, 807.
Laín Entralgo, Pedro: 376, 508, 536, 537.
Laínez, Diego, S.J: 9, 650.
Lamennais, F. de: 59, 143-146, 225, 516.
Lamet, Pedro Miguel, S.J: 332-334, 336, 338.
Laverde: 210.
Lavigerie, cardenal: 205.
Lawrence, coronel T.E: 262, 264.
Leclerc, general: 414.
Ledóchowski, Wladimir S.J: 729
Lefebvre, monseñor Marcel: 641, 650, 665, 667, 675, 677, 807.
Léger, cardenal: 659.
Leguina, Joaquín: 757.

Leiber, Robert, S.J: 381, 552.
Leibniz, G.W: 57, 72, 86, 98-101, 103, 130, 177, 232, 364.
Lenert: 378, 446, 484.
Lenin, V.I.: passim.
León X: 78.
León XII: 133, 168.
León XIII: passim.
León, Ricardo: 376.
Lercaro, cardenal: 639, 640, 644.
Lerroux, Alejandro: 323.
Lessing, G.E: 140, 483.
Levasseur, Teresa: 115
Li Wei Han: 619.
Liénart, cardenal: 626
Lin Piao: 432.
Lincoln, Abraham: 617.
Litvinov, Máximo: 251.
Llaguno, José S.J: 833, 836, 837.
Llanos, José María de, S.J: 333, 334, 579, 639, 690, 729, 736, 741, 820, 858, 874.
Lloyd George: 263, 266.
Llull, Raimundo: 70, 100.
Locke, John: 57, 95-100, 107, 111, 114, 119, 120, 142.
Loisy, Alfred: 226, 227.
Loma, monseñor: 833.
Loménie de Brienne: 103.
Lope de Vega, Félix: 86.
López Amo, Angel: 578.
López Aranguren, José Luis.537.
López Arias, Carmelo: 600.
López Bru, Claudio: 220, 243.
López Garrido, Diego: 245.
López Rodó, Laureano: 578, 585.
López Trujillo, card. Alfonso: 449, 528, 756-758, 796, 803.
Lortz, Joseph, S.J: 52, 80, 81, 84, 178, 200, 201, 225.
Lubac, card. H. de, S.J: 497, 501-503, 513, 518, 519, 597, 634, 772, 860.
Luca de Tena, Torcuato: 241.
Luciano, Lucky: 392, 418.
Ludendorff, mariscal: 261, 264, 271.
Luis I: 161.
Luis XIII: 87.
Luis XIV:87, 104, 250.
Luis XV: 104, 105.
Luis XVI: 104, 476.
Luis XVIII: 120, 135.
Luis Felipe de Francia: 145, 161, 216.
Luitpold: 46.
Lunacharski: 251, 252.
Lustiguer, cardenal: 8, 359, 459, 460.
Lutero, Martín: 19, 44-46, 51, 53, 66, 77, 79-83, 147, 154, 228, 466, 480-482, 487, 516, 521, 533, 651, 687, 693, 820.
Luxemburgo, Rosa: 522, 528.

M

Macchi, don Pasquale: 629, 646, 666.
MacDonald, Ramsay: 189, 190, 289.
MacEoin, Gary: 450, 456, 457.
Mackensen, mariscal: 261.
MacLaughlin: 718.
MacLellan, David: 152, 277, 278, 280, 611, 811.
MacNeill, John, S.J: 719.
Machado, Antonio: 209, 244, 356.
Machado, Manuel: 209, 356.
Madariaga, Salvador de: 307, 323, 348, 356, 638.
Maestro, Angel: 113, 219, 272, 273, 421, 422.
Maeztu, Ramiro de: 126, 191, 209, 244, 245, 356, 376.
Maglione, cardenal: 387, 390, 393, 552, 633.
Mahoma: 54.
Maimónides: 99.
Maistre, Joseph de: 59.
Maiza, Félix, S.J: 332.
Majencio: 42.
Malebranche, Nicolás: 98, 99, 177.
Maloney, Georges, S.J: 719.
Malraux, André: 354, 357.
Malthus, Thomas: 121.
Malvestiti: 418.

Mani: 37, 40, 54, 187.
Mannerheim, mariscal: 409
Manning, cardenal: 216.
Manuilski, Dimitri: 285, 436.
Mao Tse Tung: 258, 299, 373, 427, 429, 430-435, 609, 778.
Maquiavelo, Nicolás: 73, 76, 77, 469, 605.
Marañón, Gregorio: 244, 356.
Maravall, José Antonio: 537.
Maravillas de Jesús, madre: 13.
Marcel, Gabriel: 359, 466.
Marcelo II: 79.
Marcet, abad de Montserrat: 330.
March, Juan: 437.
Marcinckus, Paul: 647, 665.
Marción: 40, 54.
Marco Polo: 73, 430.
Marcos, «subcomandante»: 825, 830-832, 839, 840, 842, 843, 845, 865.
Marcuse, Herbert: 58, 363, 530, 610, 611, 612, 755.
Mardones, J.M: 531.
Maréchal, Joseph, S.J: 196, 232, 333, 509, 510, 525, 690.
María Cristina de Austria: 207, 237.
María Cristina de Borbón: 144, 298.
Mariana, Juan de S.J: 85.
María Teresa de Austria: 104.
Marías, Julián: 36, 40, 46, 65, 86, 177, 245, 364, 367, 518, 877.
Marichal, Juan: 244.
Maritain, Jacques: 196, 357, 359, 376, 461, 465-477, 479, 493, 497, 499, 515, 516, 558, 559, 604, 610, 632-634, 666, 667, 671, 841.
Márquez Reviriego, Víctor: 540.
Marshall, general: 426, 432, 538.
Martagoni S.J: 381.
Martelet S.J: 522.
Martialay, Roberto, S.J: 799, 800.
Martín, Luis, General S.J: 214.
Martin, Malachi: 700.
Martín, Santiago: 687, 844, 847, 848.
Martín Alvarez, Carlos: 243.
Martín Artajo, Alberto: 585.
Martín Descalzo J.L: 459, 525, 686, 687, 753, 754.
Martín Ferrand, Manuel: 540.
Martín Palma, José: 528, 529.
Martín Patino, J.M., S.J: 733, 747, 818.
Martínez, Mary Ball: 832.
Martínez Somalo, card. Eduardo: 826, 847.
Martini, card. Carlo, S.J: 769, 774, 859.
Martov: 250, 251.
Marx, Carlos: passim a partir de la p.11.
Massillon, J.B: 88.
Massis, Henri: 334, 466.
Matisse, Henri: 375.
Matthews, Herbert: 538, 616, 617.
Matunguilu S.J: 850.
Maura, Antonio: 211, 237-239, 245, 297.
Maura, Miguel: 321.
Mauriac, François: 357, 376, 466, 470, 473.
Maurras, Charles: 206, 229, 348, 423.
Max de Baden: 264, 265.
Máximo IV: 627.
Maxwell, J.C: 194.
Mazin, Max: 823.
Mazzella: 196.
Mazzini, Giuseppe: 144, 161, 238.
McCauley, Martin: 404, 415, 419.
McCorry, Vincent, S.J: 721.
McIntyre, cardenal: 712.
Médicis, Cosme de: 51.
Melanchton: 52, 482.
Mellor, Alec: 200.
Méndez Arceo, Sergio 452, 453, 628, 696, 755, 831, 832.
Méndez Sánchez, Leonardo: 842.
Mendizábal, Juan Alvarez: 121, 304.
Menéndez, Valentín: 817, 850.
Menéndez y Pelayo, Marcelino: 84, 165, 177, 209, 229, 232, 244, 245, 376.
Menéndez Urena, Enrique, S.J.: 731.
Mercier, cardenal: 196, 229, 268.
Merkle, Sebastián: 52.
Merry del Val, cardenal: 223, 228, 267, 338.

Messiaen, Olivier: 375.
Messori, Vittorio: 571, 679.
Metternich, príncipe de: 135, 145, 161.
Metz, J.B: 232, 505, 507, 515, 519, 520, 524-528, 531, 599-602, 606, 609, 612, 615, 692, 732, 740, 757, 787, 810, 877.
Michel, Louise: 201.
Michelet, Jules: 59.
Michelson: 194.
Middleton, Neil: 457.
de Miguel, Amando: 540.
Miguel de Rumania: 298, 408.
Míguez Bonino, J: 529, 624, 759.
Mihailovich, general: 409.
Milá y Fontanals, Manel: 210.
Millán Puelles, Antonio: 368, 466.
Mills, James: 122.
Mindszenty, cardenal: 407, 624.
Mingote, Antonio: 570.
Mir, Miguel: 243.
Mirabeau, conde de: 58, 113.
Miret Magdalena, Enrique: 152, 457, 461, 740.
Mistral, Gabriela: 376.
Mitterrand, François: 123, 543.
Mitterrand, Jacques: 11, 12, 108, 136, 162, 201.
Moeller, Charles: 231, 375.
Mohamed VI: 265.
Mola, general Emilio: 325, 330, 336.
Molin: 445.
Molina, Luis de, S.J: 100.
Molinos, Miguel de: 88.
Moltke, mariscal: 260.
Moltmann, Jürgen: 59, 494, 495, 519, 520, 524-526, 528-531, 611, 612, 615, 692, 740, 757.
Mommsen, Theodor: 140.
Moncada, Alberto: 572.
Monedero, Antonio: 243.
Monroe, Marylin: 843.
Montalembert, conde de: 144, 145, 172.
Monteiro (compañera de L. Boff): 16.
Montero, Antonio (arzobispo): 320, 321, 324, 328, 335.
Montero Díaz, Santiago: 537.
Montesquieu, barón de: 112-114, 119, 605.
Morales Orozco, José, S.J: 837, 839, 840, 845, 846.
Morcillo, monseñor Casmiro: 644, 657, 745-749.
Moret, Segismundo: 239.
Moro, Aldo: 418, 595, 631, 637, 646.
Moro, Tomás: 78, 83.
Morone, cardenal: 79.
Moscardó, José: 334.
Moss, Robert: 544.
Mounier, Emmanuel: 459-466, 470, 471, 473, 475, 476, 497, 516, 519, 544.
Mozart. W. A: 120, 140, 506.
Muenzenberg, Willi: 354, 357.
Múgica, monseñor Mateo: 322, 328-330.
Múgica Herzog, Enrique: 823.
Muggeridge, Malcolm: 358, 492.
Münzer, Thomas: 521, 524.
Murphy, P.L: 378, 386, 387, 390, 392.
Murray, John Courtney, S.J: 460, 665, 668.
Murri, don Rómulo: 203, 227, 236.
Mussolini, Benito: 59, 151, 191, 290-292, 296, 297, 300, 340, 341, 345, 355, 376, 381, 385, 388, 390, 396, 417-421, 424, 612, 630-632, 634.
Mustafá Kemal: 265, 266.
Myers, James T: 429, 433, 691.

N

Napoleón Bonaparte: 107, 122, 123, 125, 147, 148, 161, 183, 184, 201, 261, 303, 320, 343, 386, 533, 568.
Napoleón III: 161, 162, 171, 175, 310, 311, 313.
Narváez, general Ramón: 162.
Nasser, Gamal Abdel: 429.
Nathan: 240.
Nebrija, Antonio de: 78.
Negrín, Juan: 332, 334.

Nenni, Pietro: 418, 424, 613.
Neporenko, Oleg: 828, 830.
Nevares, Sisinio S.J: 220, 242.
Newman, cardenal: 134, 135, 163, 358, 491, 492.
Newton, Isaac: 77, 89, 92, 93, 99, 111, 131, 193, 194. 351, 511.
Nicolás II: 248, 251, 271.
Nicolás V: 74, 77.
Niemöller, Martin: 343.
Nietzsche, Friedrich: 45, 49, 59, 76, 158-161, 173, 179, 186, 187, 231, 291, 365, 366, 369, 370, 467, 496, 501, 502, 522, 691.
Nikodim, metropolita: 600.
Nitti, Franceso: 290, 340.
Noce, Augusto del: 46, 58-60, 150, 376, 475, 476.
Nogara, Bernardino: 379.
Nogaret, canciller: 71.
Nola, Alfonso M: 31, 42, 72.
Novak, Michael: 192.
Nozaleda, arzobispo: 239.
Núñez Cabeza de Vaca, Alvar: 863.

O

Obando y Bravo, card: 803-805.
Ochagavia, Juan, S.J: 457, 696, 704, 769, 817, 818.
Ockam, Guillermo de: 72, 74, 80, 86, 99.
Olaechea, mons. Marcelino: 328.
Oppenheim: 151.
Orange, Guillermo de: 97, 533.
d'Ormesson, Vladimir: 630, 634.
Ortega y Gasset, José: 6, 142, 230, 244, 356, 370, 508, 511, 514.
Ortolani, Umberto: 639.
Orwell, George: 351, 355, 357, 404, 458, 619, 672.
Osio de Córdoba: 3, 41.
Ottaviani, card. Alfredo: 594, 624, 627, 628, 632-636, 639, 655, 662, 676.
Overhage, P: 511.
Ozanam, Federico: 144, 216.
O'Callaghan, John, S.J: 698.
O'Hare, Joseph, S.J: 719.
O'Keefe, Vincent, S.J: 703, 704, 712, 720, 764, 769, 807, 813, 814, 817.
Pablo, san: 2, 30, 226, 513, 653.
Pablo VI: passim
Pabón, Jesús: 239, 300, 320, 376.
Padberg, J.W., S.J: 700, 704, 705, 713, 716, 763, 764, 766, 768, 770, 773, 778, 784, 815-817, 819.
Palacio Atard, Vicente: 259, 284.
Palme, Olof: 543.
Palmieri, Domenico: 138, 197.
Papandreu, Andreas: 543.
Papandreu, George: 410.
Papen, Franz von: 294, 295, 342, 343, 632.
Papini, Giovanni: 358, 376.
Parménides: 94, 148.
Parri, Ferruccio: 420.
Pascal, Blas: 57, 88, 111, 365.
Pastor, Federico: 17.
Pastor, Ludwig von: 83, 197.
Pauker, Ana: 408.
Paulo III: 79, 83, 84, 701, 791, 814.
Paulo IV: 79.
Paulo V: 90.
Paulussen: 709.
Pazos, Luis: 824.
Pease, Edward R: 188, 190.
Peces-Barba, Gregorio: 476.
Pedro el Grande: 248
Péguy, Charles: 359, 376, 461, 466.
Pelagio: 41, 44, 693.
Pellecer, Eduardo, ex S.J: 800, 801.
Pemán, José M: 245, 356, 376, 576.
Penrose, Roger: 156, 160, 193, 231, 351, 359, 499, 877.
Peradejordi, Juli: 50.
Pérez, Antonio, secretario traidor: 533
Pérez, Antonio, S.J: 21.
Pérez de Ayala, Ramón: 244, 356.
Pérez Embid, Florentino: 578.
Pérez Galdós, Benito: 211.
Pérez Martínez, Francisco («Umbral»): 21.

Pérez Serantes, monseñor: 617.
Périn: 221.
Perón. Juan D: 766
Perpiñá, Román: 120.
Petacci, Clara: 424.
Pétain, mariscal Philippe: 262, 348, 414.
Philby, Kim: 355.
Pi, Ramón: 9.
Piasecki, Boleslaw: 437, 439-442, 447, 448, 450, 454, 455, 674.
Picasso, Pablo: 356.
Pico de la Mirándola: 51, 75.
Pierce, Charles Sanders: 235.
Pildsuski, mariscal: 298, 337.
Pin, S.J: 673, 710.
Pino Artacho, J: 157.
Pinochet, general Augusto: 613, 795.
Pío II: 74, 134.
Pío V: 79.
Pío VI: 102, 124.
Pío VII: 125, 133, 137, 168.
Pío VIII: 133.
Pío IX: passim.
Pío X: passim.
Pío XI: passim.
Pío XII: passim
Pitágoras: 100.
Pizarro, Francisco: 4.
Pizzardo, cardenal: 631, 632.
Pla, José: 376.
Pla y Deniel, cardenal Enrique: 328.
Planck, Max: 194, 230, 811, 877.
Platón: 51, 59, 75, 114, 151, 158, 233, 365.
Plejánov, Georg V: 218, 219, 249, 250, 251, 253, 278.
Plotino: 36.
Poblete, Renato, S.J: 457, 696, 759.
Poggeler, Otto: 366, 370.
Poincaré, Henri: 252.
Polanco, beato Anselmo: 332.
Polanco, Jesús: 7, 241, 520.
Polavieja, general: 210.
Pole, cardenal: 79.
Portela Valladares, Manuel: 325.
Portes Gil, presidente: 2, 318.
Portillo, don Alvaro del: 573, 576, 579. 580, 733.
Posadas, cardenal: 453.
Pozo, profesor Cándido, S.J: 494. 495. 529, 530.
Preston, Paul: 339, 386, 518, 545, 550.
Prieto, Indalecio: 323.
Prigione, mons- Girolamo: 838-840.
Prim, general Juan: 165, 311, 312.
Primo de Rivera, José Antonio: 321, 322, 374.
Prisciliano: 47.
Pro, beato Miguel Agustín , S.J: 318.
Proudhon, P.J: 372, 472.
Przywara: 512.

Q

Queipo de Llano, general Gonzalo: 326, 334.
Quesnay, F: 120
Quevedo, Francisco de: 86.
Quiroga y Palacios, cardenal: 628, 652.

R

Racine, J.B: 88.
Rahner, Karl: passim desde 18.
Rakosi, Matías: 407.
Ranke, Leopold: 79, 151, 553.
Ratzinger, card. Joseph: 15, 52, 82, 526, 625, 628, 640, 651, 654, 661, 669, 676, 679, 680, 718, 792, 802, 810, 819.
Reagan, Ronald: 5, 11, 271, 617, 827.
Redondo, Gonzalo: 107, 270, 277, 281, 320, 327, 330, 338, 345.
Reed, John: 272.
Regil, Rafael del: 843.
Reich, Wilhelm: 362, 363.
Renan, Ernest: 152, 172, 177.
Revel, Jean-F: 192, 532, 537, 538, 540-544, 580.

Rey d'Harcourt, coronel: 332.
Reynoso Cervantes, monseñor: 452, 453, 825, 836.
Riberi, cardenal Antonio: 434, 437, 631, 638, 733.
Ricci, Mateo, S.J: 433.
Rico Valera, Gabriel: 843.
Richard, Pablo: 536, 804, 805.
Ridruejo, Dionisio: 258, 537.
Rieger, Max: 461.
Rigoux, Maurice: 217.
Rinser, Luise: 18, 505, 506, 512, 518.
Riquet, S.J: 107, 466.
Rita de Casia, santa: 74.
Rivas Andrés, Victoriano, S.J: 244.
Rivera Damas, mons. Arturo: 797.
Rivero, Carlos: 753.
Robelo, Alfredo: 805
Roberto el Búlgaro: 48.
Robespierre: 104, 114.
Robinson, James: 190.
Rocca, Giancarlo: 572.
Rocchi, Filippo: 607.
Roche, George: 600.
Rodostowski: 454.
Rodríguez, Federico: 556, 558.
Rodríguez, Pedro: 571.
Rodríguez Casado, Vicente: 577.
Rodríguez Izquierdo, Guillermo, S.J: 845.
Rodríguez Aisa, Mª.L: 328, 450.
Roentgen, W.K: 193.
Rogier: 103.
Rojo Lluch, general Vicente: 330.
Romañá, S.J: 860.
Romero, monseñor Oscar: 613, 796-799.
Rommel, Erwin: 387.
Roosevelt, Franklin D: 190, 265, 289, 380, 387, 390-392, 395, 396, 402-404, 539.
Roosevelt, Thedore: 213.
Roqueñí, Antonio: 838.
Roquette, S.J: 696.
Rosenberg, Alfred: 380.
Rosenkranz: 151.
Rosmini, Antonio: 99, 177.
Rousseau J.J: 14, 58, 112-114, 119, 121, 143, 158, 206, 264, 370, 466, 472, 533.
Royón, Elías, S.J: 849, 850.
Rubió y Ors, Antonio: 210.
Ruiz, monseñor Samuel: 825, 831-833, 837, 840, 845, 865.
Ruiz-Giménez , Joaquín: 457, 475, 536, 537, 641, 656.
Russell, lord Bertrand: 189, 359, 360, 361, 363, 370, 376, 638.
Rutherford, Ernest: 230.
Ruysbroeck, J: 74.

S

Sabine, George: 80, 85, 98, 121, 188, 191, 192.
Sacci, Antonio: 52.
Sadam Hussein: 5, 538.
Sagasta, P.M: 208, 297.
Sagnier, Marc: 229, 236.
Sahagún, mons. Jesús: 833.
Sailer, mons. Michael: 140.
Sainz Rodríguez, Pedro: 356, 389.
Salaverri: 661.
Salaverría, José Mª: 243.
Sales, san Francisco de: 88.
Salmerón, Nicolás: 207.
Salle, san Juan Bautista de la: 88.
San Martín, J.I: 436.
Sancha, cardenal: 239.
Sánchez Bella, Alfredo: 348, 577.
Sánchez Dragó, Fernando: 61, 524.
Sánchez de Muniain, José Mª: 581.
Sanjurjo, general José: 325.
Santángel, Luis de: 73.
Saragat, Giuseppe: 424, 613.
Sarrias, Cristóbal: 375.
Sartre, Jean-Paul: 14, 53, 354, 361, 370-373, 376, 463, 519.
Savater, Fernando: 61.
Scannone, Juan Carlos, S.J: 759.
Scheler, Max: 364, 365, 367, 510.
Schelling, F.W: 52, 57, 146, 147.

Schenke, H.J: 37, 38.
Schillebeeckx, Edward: 333, 626, 690.
Schiller, J.C.F: 140.
Schirach, Baldur von: 370.
Schleiermacher, F.E: 139, 158,484.
Schlette, H.R: 512.
Schmidt, A: 521.
Schmidt, Helmut: 542.
Schmitt, monseñor: 600.
Schönenberger, Mario: 708.
Schopenhauer, Arthur: .158, 187.
Schubert, Franz: 140.
Schumann, Robert: 140.
Schumpeter: 191.
Schweitzer, Albert: 486.
Sebastián, Luis de ex S.J: 695, 798.
Sebastián Aguilar, mons. Fernando: 9, 241, 265.
Secker, Al: 360.
Seco Serrano, Carlos: 221.
Segundo, Juan Luis, S.J: 528, 755, 757.
Segura y Sáenz, cardenal Pedro: 322, 758.
Selgas, José: 210
Semprún, Jorge: 536, 537, 616.
Serov, Iván: 447.
Serrano Suñer, Ramón: 344, 576.
Sertillanges, Antonin: 196.
Servet, Miguel: 81, 482.
Shakespeare, W: 157.
Shaw, George Bernard: 189, 190.
Shazar, S: 647.
Shelley P.B: 142, 143, 362, 363.
Sigaud, monseñor: 644, 655, 667, 675.
Silvela, Francisco: 210, 237.
Simeón, rey: 410.
Simmel, Georg: 234.
Simón Mago: 39, 371.
Siri, cardenal Giuseppe: 594, 595, 598, 600, 628, 635, 637, 639.
Sissi, (emperatiz Elisabeth): 218.
Sixto IV: 78.
Sixto V: 225.
Skorzeny, Otto: 417.
Smith, Adam: 120, 137.
Smith, Earl: 616, 617.
Smith, Simon, S.J: 698.
Sobieski , Jan: 88.
Sobrino, Jon, S.J: 611, 692-694, 797, 804, 832.
Solana, Javier: 11.
Soljenitsin, Alexander: 272, 354, 376, 563.
Somoza, Anastasio: 797, 802, 803.
Sorge, Bartolomeo: 767, 769, 798.
Spadafora: 693.
Spellman, cardenal Francis: 379, 380, 387, 390, 392, 418, 632, 634, 637, 638, 642, 643, 660, 712.
Spencer, Herbert: 176.
Spengler, Oswald: 367.
Staffa, monseñor: 661, 662.
Stalin, José: passim.
Stefanowicz: 454.
Stein, Edith: 359, 364.
Stepinac, monseñor: 409, 624, 635.
Stocker, Adolf: 216.
Stolypin, Pedro A: 224, 248, 251.
Strauss, D.F:139, 150, 152, 154, 172, 187, 484-487.
Struve, Peter: 249.
Stuart Mill, John: 122, 137, 175, 188.
Sturzo, don Luigi: 236, 270, 290, 291, 340, 628-630.
Suárez, Adolfo: 586.
Suárez Fernández, Luis: 634, 638.
Suárez Rivera, Adolfo: 839.
Suárez Verdeguer, Federico: 173.
Suenens, cardenal: 637, 639-641, 650, 651, 655, 658, 676.
Sugranyes de Franch: 656.
Sullivan, Joseph: 719.
Sun Yat sen: 264, 299, 430.
Suquía, cardenal Angel: 9, 686.
Svóboda general: 406.
Swan, L: 20, 501.

T

Tacchi-Venturi, Pietro, S.J: 340, 381.
Tagore, R: 665.

Taine, H: 59, 157.
Talleyrand, C.M: 120, 124.
Tamayo y Baus, Manuel: 210.
Tan Cheeing: 850.
Taparelli, L: 138, 185.
Tarancón, card. V. Enrique y: 221, 712, 732, 733, 747, 753.
Tardini, card. Domenico: 552, 565, 595, 599, 602, 604, 632, 633, 635, 637.
Tauler: 49.
Taylor, J.G: 193.
Tedeschini, card.Federico: 836.
Teilhard de Chardin, Pierre, S.J: 19, 20, 57, 176, 404, 475, 497-501, 504, 507, 517, 519, 543, 691, 692, 716, 849, 860.
Tenesaca: 4.
Teresa de Calcuta: 843.
Terpstra, S.J: 708.
Terradas, Esteban: 245.
Testa, cardenal: 647.
Thatcher, Margaret: 123.
Thibon: 466.
Thoreau, Henry D: 235.
Thorez, Maurice: 415, 416.
Tillich, Paul: 489, 490, 496.
Tisserant, card. Eugenio: 378, 381, 600, 647, 648, 674, 675.
Tito (Josip Broz): 409, 410, 427.
Tixier, Adrien: 415.
Tocqueville, Alexis de: 135.
Togliatti, Palmiro: 285, 417, 419-421, 423, 535, 598.
Tolomeo: 89.
Tolstoi, León: 178, 353.
Tomás de Aquino, santo: 51, 61, 69, 70, 72, 91, 130, 185, 195-197, 232, 466, 475, 479, 487, 503, 508-510, 514, 515, 517, 525, 787, 877.
Tongiorgi, Salvatore, S.J: 138.
Torrente Ballester, Gonzalo: 376.
Torricelli, E: 92.
Tovar, Antonio: 536.
Tripole, Martin, S.J: 764, 776, 781, 844.
Trotski, León: 155, 250, 251, 253, 265, 274, 275, 277, 284, 286, 396, 430, 535.
Truman, Harry S: 403, 425, 426, 428.
Tucci, Roberto S.J: 674, 675, 696, 699, 704, 769, 817.
Tucídides: 533, 820.
Tuñón de Lara, Manuel: 537.
Turgot, A.R: 111, 112.
Tusell, Javier: 6, 7, 339, 386, 518.
Twomey, Luis B., S.J: 694, 797.
Tyrrell, Jorge, ex S.J: 226, 227, 691.

U

U Thant: 668.
Ulloa, Antonio de: 106, 167, 169.
Unamuno, Miguel de: 142, 159, 209, 229, 244, 245, 310, 356, 370, 373, 374, 376, 463, 522.
Urbano, Pilar: 571, 579.
Ureña Pastor, mons. Manuel: 521-523.
Uríbarri, Gabino, S.J: 871.
Urquijo, José Mª: 240.

V

Valdés, Juan de: 78, 516.
Valera, Juan: 151, 244.
Valero, Urbano, S.J: 747, 818, 819, 845.
Valverde, Carlos S.J: 731.
Valverde, José Mª: 160, 161.
Valle Inclán, Ramón: 244, 376.
Vallejo-Nágera, Juan A: 376.
Van Kets: 456.
Vanni, S.J., Hugo: 693.
Varga, Andrew, S.J: 703, 739.
Vasconcelos, José de: 376.
Velarde, Juan: 113, 120, 124, 365, 426.
Velázquez, Diego: 86.
Verne, Julio: 194.
Vianney, Juan María, san: 163.
Vicent, Manuel, S.J: 166.

Vicente de Paúl, san: 84, 134, 216, 557, 567, 656.
Vichinsky, Andrei: 408.
Víctor Manuel II: 171, 180, 202
Víctor Manuel III: 291, 300, 388, 417, 418, 420, 423.
Victoria Eugenia de España: 252, 358, 359.
Vidal y Barraquer, cardenal: 324, 329, 330.
Vigny, Alfred de: 59.
Villegas, Patricia: 842.
Villemarest, Pierre de: 447, 535.
Villot, cardenal Jean: 667, 761, 764-766, 774, 785, 790, 791, 807, 808, 816.
Vinci, Leonardo da: 77, 89.
Viñas, Angel: 326.
Vives y Tutó, cardenal: 213, 223.
Vizcarra, Angel, O.P: 332.
Volkogonov: 272, 273.
Voltaire: 58, 102, 108, 111-113, 120, 126, 187, 533.
de Vries, M.G: 426.
von Mises L: 190.

W

Wagner, Richard: 158, 160, 187.
Walesa, Lech: 446.
Walsh, ex S.J: 572.
Waugh, Evelyn: 376.
Weber, Max: 81, 82, 151, 215, 365.
Weber, Wilhelm: 612.
Webb, Sidney y Beatrice: 189-191.
Weil, Félix: 610.
Weisshaupt, Adam von: 56, 58, 113.
Weizsäcker, embajador: 390.
Wendelin, Köster, S.J: 850.
Wernz, Francisco J, General S.J: 214, 229.
Wesley, John: 103.
White, Harry D: 539.
Willard, Marcel: 415.
Willebrands, monseñor: 599, 600
Williganl, J. Denis, S.J: 721.
Wilson, Woodrow: 260, 263, 264, 266, 267, 282, 284.
Wiltgen, Ralph M: passim desde 624.
Wirchow, Rudolf: 179.
Wiseman, cardenal: 163.
Witte, primer ministro: 284, 251.
Woodrow, A: 705, 808, 810, 816.
Woodward: 572.
Wrede, W: 486.
Wright, John H., S.J: 3.
Wyszynski, cardenal: passim de 436 a 674.

Y

Yariv,general Aharon: 823.
Ynfante, Jesús: 571.
Yovel, Yirmiyahu: 99.
Yu Pin, monseñor: 673.
Yurre, Gregorio R. de: 402, 731.

Z

Zabludowski, Jacobo: 825, 843.
Zasúlich, Vera: 219.
Zedillo, Ernesto: 864.
Zola, Emilio: 59.
Zoroastro: 47, 187.
Zorzano, Isidoro: 574.
Zubiri, Xavier: 72, 81, 86, 160, 177, 231, 245, 508, 518, 877.
Zwinglio: 52, 482.