

moria colectiva, como nota Maria Grazia Montaldo. «Fundación del arte, metáfora del mundo» (Montaldo), «centella vital», «flecha de Zeus». El poeta y el pintor abogan a un destino prometeico; cada uno de ellos, y ambos juntos se tornan «voleurs du feu» (Rimbaud). Son verdaderos «multiplicadores del progreso».

Bajo este signo prometeico del arte, Masaccio está, como en una especie de mimesis absoluta frente a Goya, con detrás el verbo alado de Apollinaire. Con Picasso, el genio es ruptura y se opera «un retorno a los orígenes, una vuelta a los encantos primordiales de la expresión para recrear, haciéndola propia, a dimensión del mito». Valéry nos introduce poéticamente al encuentro entre Piero della Francesca y Seurat, donde lo blanco es luz y melancolía eterna. Pensar en el borde dorado del universo, como proclama Valéry. «Mon oeil noir est le seuil d'inférnales demeures». Ezra Pound se hermana con la pintura de Palo Uccello y Gauguin en una fascinante identidad, en «busca del espacio contingente y meditativo de la tela», como indica Gauguin. La perspectiva se torna vínculo de la libertad y el color se posa sobre los colores y el universo que nos encamina hacia lo irreal. René Char nos revela los secretos de Leonardo y Braque frente a frente. «Necesidad de controlar la evidencia, hacerla creatura». Shakespeare —Miguel Angel— Goya, culminantes.

JORGE USCATESCU.

Malachi Martin: THE JESUITS (*)

Se trata del último libro del autor conocido ya por sus ensayos novelados y ensayos propiamente dichos como éste. El haber sido un eminente jesuita —fue colaborador estrecho del cardenal jesuita Agustín Bea desde 1958 hasta 1964, lo mismo que del propio Papa Juan XXIII— otorga a esta obra una autenticidad rubricada por un inocultable amor y fidelidad a la Compañía de Jesús tal como fue concebida por San Ignacio de Loyola y continuó siéndolo hasta que se desencadenó el proceso de su actual decadencia durante los años 60.

Por lo tanto, se trata de una crítica escrita en posición de compromiso, con el corazón en la mano por quien sin *partis pris* en contra de los jesuitas no puede callar su angustia, su dolor y su indignación por el destino en que ha concluido un proceso

(*) New York (Simon & Schuster), 1987. (Hay una versión en español, Laser Press, México D. F., 1989).

de supuesta renovación más propiamente calificable como de autodemolición; seguramente no desvinculado, sino todo lo contrario, de la autodemolición de la Iglesia de la cual hablara Paulo VI.

La obra tiene una estructura peculiar, pues comienza por la *Acusación* central que consiste en demostrar que la Compañía de Jesús ha abandonado sus dos razones de ser esenciales: la fidelidad al Papa, al cual se debe subordinar directamente y la defensa de la ortodoxia frente a los errores de la Reforma y del mundo moderno. La segunda parte hace una suerte de *racconto* sobre la historia y sentido de la Compañía. En una tercera parte se analizan los factores disolventes que han gravitado en el proceso de decadencia y en la última sección del libro se relata con lujo de detalles cuál ha sido la estrategia de los demoleedores de la *Societas Jesu*.

Prólogo.

Todo esto viene precedido de un prólogo del autor titulado *La guerra* y consiste en la pormenorización de la tesis del libro: la de que la Compañía de Jesús a partir de los años 60 —y en coincidencia con el Concilio— se enfrentó al Papado involucrando en ello la disolución del orden establecido en la Compañía de Jesús sin que se impusiera ningún otro en su reemplazo.

La sublimación de este verdadero golpe de estado dentro de la Orden se percibe a través de la aceptación explícita de sacerdotes marxistas entre sus filas, bien que sin proclamar oficialmente dicha doctrina, pero eliminando absolutamente toda voz de disenso contrario a este hecho. Hasta se refiere que Juan Pablo II —que hereda esta situación irreversible— se encontró con un jesuita indio que no simpatizaba con Marx y no pudo evitar exclamar: «¡Pero ustedes no son todos marxistas!».

Ciertamente, esta operación ideológica ha estado a cargo de relativamente pocos cabecillas, sacerdotes generalmente muy conspicuos, pero indudablemente obtuvo la casi general aceptación de la masa de jesuitas de todo el mundo. Malachi Martin sindicó varios de estos líderes de la «renovación» drástica pero no agota la lista ni mucho menos. Especialmente es detallado en lo que concierne a jesuitas norteamericanos que hacia 1964 eran un cuarto de los efectivos de todo el mundo— y a quienes conoce de primera mano— pero no parece conocer, por no incluirlos en el libro, una serie de otros sacerdotes de la Orden como mexicanos, bra-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

sileños, chilenos, colombianos, argentinos en lo que respecta a América Latina. Igualmente es sucinto en sus referencias a españoles, alemanes, italianos y otros europeos. Seguramente ha preferido concentrar su atención en un número manejable para el lector. Lo que, de todas maneras, es suficiente para probar su argumentación.

En esta guerra contra el Papado, Martin señala la importancia que han tenido tres tipos de diferentes animadores: un sociólogo norteamericano, Arthur F. Mc Govern (autor de *Marxism: an american christian perspective*), que se declara partidario absoluto de la Revolución, si bien pretende que fueron Engels y Lenin quienes introdujeron el «desagradable ingrediente» del materialismo científico y del ateísmo y no Marx, el cual «tiene un matiz mucho más humanístico». El otro es James Francis Carney —otro norteamericano—, un borracho de teología de la liberación y devoto de la guerrilla que llegó a afirmar que «un dogmático anticomunista cristiano no es un real cristiano» o que «solamente la revolución armada podrá erradicar el capitalismo y el imperialismo transnacional de América Central». Su prédica es en favor de un «nuevo» socialismo, «una sociedad sin clases» y «una humanidad que está evolucionando hacia una idea más correcta (*sic*) de Dios». Por lo cual «no hay necesidad de Iglesia alguna para santificar nada, ya que todo es sobrenatural y, por lo tanto, santo ya mismo».

El tercer animador es hombre de otro fuste intelectual, pero que por aquello de *corruptio optimi pessima* es el más peligroso y el más responsable de todos: Karl Rahner, celebrado como el más grande teólogo jesuita de nuestro tiempo por sus discípulos. En su último libro: *Unidad de las Iglesias: una posibilidad actual*, de 1984, escrito poco antes de su muerte y publicado con el *imprimatur* de sus superiores jesuitas, culmina toda una obra destinada, según sus propias palabras, a «cambiar la creencia católica».

Si la actitud de Carney —según Martin— puede resumirse en la frase: «no sufriré injusticia», la de Rahner sería directamente la de «no serviré» (*non serviam*). Ello queda demostrado en su obra y en sus conferencias, recorriendo el mundo en traje de paisano. En donde quisiera oírsele impugnaba la autoridad papal que quería dismantelar, así como reducir la Iglesia jerárquica a «una expresión más idiosincrática del mensaje de Cristo».

Al lado del radicalismo profundo de Rahner, la Teología de la Liberación y las ideas de su principal propagador —el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo— resultan muy superficiales por-

que Rahner no es un mero innovador, sino que resume en sí mismo; por así decirlo, encarna toda una corriente que estaba latente en la Iglesia sin salir a la luz. Como quiera que sea, en los tiempos que corren no sólo se ha perpetrado una maniobra perversa y destructiva contra la auténtica Compañía de Jesús, sino que, como dice el autor, con la asunción del actual Superior General de la Orden nada ha cambiado. En efecto, en el momento de asumir en 1983 —todavía vivo Rahner— tuvo una alusión claramente dirigida a él y a otros campeones del progresismo diciendo que su misión consistiría en asegurarles justicia sin que los distrajesen «las quejas gimientes de los papas».

Naturalmente, esta Compañía, en la que sobresalen como prototipos un sociólogo confuso y equivocado, un activista enervado de revolucionarismo y un teólogo contestatario de la tradición *in totum* de la Iglesia, tiene poco que ver con la que otrora diera 38 santos canonizados, 134 beatos, 36 venerables, 115 considerados «siervos de Dios» de las cuales 243 murieron mártires, o sea que murieron por la fe. Téngase en cuenta, además, que hacia 1950, de los 36.000 jesuitas dispersos por el mundo, la quinta parte eran misioneros. Pero sobre todas las cosas piénsese que durante 425 años la Compañía de Jesús permaneció fiel y obediente al Papa, o sea hasta 1965 en que se clausura el Concilio Vaticano II y asume como General el Padre Pedro Arrupe y Gondra, del cual se va a ocupar el autor más adelante.

Como no podría ser de otra forma, la guerra jesuita contra el Papado se intensificará con el reinado de Juan Pablo II dando lugar a episodios tan graves como ilustrativos de la profundidad del caso y que se tratan al finalizar esta obra tan objetiva como incisiva.

La acusación.

Como hemos dicho, la mayoría de los jesuitas, según el espíritu de su fundador y continuado sin renuncios hasta hace sólo 25 años, tenían dos misiones fundamentales: una, propagar la doctrina religiosa y moral de la Iglesia Católica Apostólica Romana, según las enseñanzas del Papa y la otra defender los derechos y las prerrogativas del mismo Papa. O sea, dos objetivos puramente espirituales y sobrenaturales.

Recordemos, como hace el autor, que el Papa Pío XII durante su reinado asistió a un mundo dividido por dos superpo-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

deres, a uno de los cuales —el comunista— siguió considerándolo anatema. Juan XXIII, por su parte, fue convencido de la conveniencia de «abrir ventanas hacia el Este» y Paulo VI, aun cuando esta política ya se había visto que no rendía ningún fruto (sino todo lo contrario) en lugar de modificarla sólo la hizo más sutil. De esta manera, imperceptiblemente al principio, el Papa fue perdiendo autoridad y se conformó un contexto en el cual al avance marxista dentro de la Compañía se le hizo el campo orégano.

De todas maneras, a lo largo de su reinado Paulo VI fue confeccionando un largo y detallado *dossier* sobre la Compañía. El tema le preocupaba, lo cual no es de extrañar si pensamos que la misma dependía —por lo menos formalmente y desde su fundación— de su persona, a la vez que el expediente se engrasaba día a día con informaciones que sólo sumaban irregularidades entre sus miembros.

Durante el breve reinado de Juan Pablo I no fue ningún secreto en el Vaticano que el nuevo Papa, aun antes de ser elevado al trono de Pedro, no ocultaba su desagrado por el rumbo que Arrupe le había impreso a la Compañía. Pero la rebelión ya se había cebado a sí misma. Prueba de ello fue la entrevista al Padre O'Keefe —el más prominente de los asistentes generales de Arrupe— publicada en un diario holandés, deliberadamente agresiva como para atemorizar al nuevo Papa. En la misma, el alto superior jesuita sostenía que el nuevo Pontífice debería reconsiderar la prohibición de la Iglesia en cuestiones como el aborto, la homosexualidad y el sacerdocio de las mujeres.

Juan Pablo I convocó a Arrupe y le pidió explicaciones. Este prometió humildemente ocuparse de la cuestión (como si fuese un hecho aislado) mientras el Papa, en posesión del grueso *dossier* sobre la Compañía elaborado durante el reinado de Paulo VI, preparó un severo discurso para ser pronunciado el 30 de septiembre de 1978, en ocasión de celebrar una de sus sesiones la Congregación General, plenario de las máximas autoridades dentro de la Orden.

El texto de este discurso que jamás pudo ser pronunciado porque el Papa murió el 29 de septiembre, se sabe que tomaba el toro por las astas y, entre otras cosas, hacía repetidas referencias a las desviaciones doctrinales por parte de los jesuitas, advirtiéndoles que «no debía suceder que enseñanzas y publicaciones jesuitas contuviesen algo que causare confusión entre los fieles». Tan duros eran otros pasajes de la alocución que hubo derecho a pensar que, sucesivamente, el Papa acentuaría su auto-

ridad sobre la rebeldía jesuita. Y en el caso de que Juan Pablo I no hubiese muerto de muerte natural resultó difícil aventar las sospechas que aquélla tuviese alguna conexión con esto.

Nicaragua: todo un test para la Compañía de Jesús.

El caso de Nicaragua ocupa atención preferente del autor en tanto y en cuanto es un test para comprobar la falta de límites de la rebelión y de la anarquía dentro de la Compañía de Jesús, al mismo tiempo que sirve como comprobación de la infinita tolerancia evidenciada por el Papado frente a tamaña desobediencia por parte de quienes formulan votos de especial sujeción al Pontífice.

Personaje clave en todo esto es Fernando Cardenal, sacerdote jesuita, a no ser confundido con su hermano Ernesto, también sacerdote pero con otro carácter y trayectoria, ya que siempre presumió de poeta, intentó hacerse trapense en la misma abadía de Thomas Merton pero no perseveró, volvió a Managua y trató de fundar su propia comunidad sin éxito y sin dejar de creerse el Rubén Darío de la Revolución. La política —su pasión de toda la vida— le impidió, entretanto, ser un verdadero poeta y un verdadero sacerdote. Su hermano, Fernando Cardenal, por su parte, lejos de toda poesía, es más pragmático y ejecutivo aunque sin dejar de estar imbuido de un peculiar romanticismo. Posee una gran versatilidad que le permite resultar convincente hablando vestido de *blazer* en los campus de las universidades jesuíticas norteamericanas, lo mismo que en ropa de combate dando órdenes desde el gobierno nicaragüense, o bien en traje con chaleco para entrevistarse con Monseñor Casaroli en el Vaticano.

El ingreso de Fernando Cardenal en el marxismo no es casual. La Compañía de Jesús tenía un inmenso prestigio en Nicaragua por la extensa obra realizada. A la vez, la infiltración de las ideas progresistas pronosticaba la adhesión abierta de alguno de sus más conspicuos sacerdotes; lo que se concretó especialmente en la persona de Fernando. Su transbordo ideológico al sandinismo fue, por tanto, bienvenido por la *intelligentsia* marxista, reservándole un lugar de privilegio para el gobierno surgido de la Revolución. Lo que no motivó de parte de sus superiores, directos o indirectos, la menor reacción en su contra. Peor aún, en una reunión con obispos y clero, ya habiéndose quitado por completo la careta, exaltó su credo marxista, envolviéndolo en la

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

terminología del *neo-habla* de la telogía liberacionista sin que allí tampoco nadie le enmendara la plana.

La importancia del rol desempeñado por Cardenal en el sandinismo no puede ser minimizada. En un país que registraban un 91.6 % de católicos era difícil instalar un régimen marxista sin contar con el apoyo de sacerdotes de cierto peso y mejor aún sin eran jesuitas, por el prestigio que aún tenían. Prueba de esto es la relevancia que, además, han tenido en el sandinismo no sólo Ernesto Cardenal, sino Miguel d'Escoto Borckman los Padres Maryknoll, otro jesuita como el Padre Alvaro Argüello o Edgar Parrales de la Diócesis de Managua.

Estos cinco sacerdotes lideraron el movimiento que sustituye la Iglesia jerárquica por la «Iglesia del pueblo» en un todo coincidente con las teorías del Padre Boff, que sostiene que «el poder sagrado debe ser devuelto al pueblo» no permitiéndose que se ejerza ningún poder «desde arriba». Para implementar lo cual ascendieron al gobierno revolucionario en julio de 1979 con un permiso precario de la jerarquía nicaragüense «hasta que el país se recupere de los efectos de la revolución armada». Como es sabido esta situación, que aún hoy persiste, tuvo muchas alternativas, todas las cuales no hacen sino ratificar la total desobediencia hacia Roma y, en el caso de los jesuitas, el amparo recibido, en la emergencia, de sus propios superiores.

Entre tanto, sacerdotes como el Padre jesuita Alvaro Argüello ha llegado a afirmar que «quien, en Nicaragua, no quiera participar en la revolución, no es cristiano»; declaraciones que nunca fueron rectificadas por la jerarquía nicaragüense siendo necesario que el propio Papa insistiera ante la misma para que, tímidamente, rogara a todos los sacerdotes involucrados en el gobierno que abandonaran sus puestos y retornaran a sus deberes eclesiológicos. Una de las respuestas a este llamado puede leerse en la revista de la Misión Maryknoll de julio de 1980 en la que se encomia a «los sacerdotes que toman las armas y abrazan la causa de quienes creen que sólo la sangre va a redimir a América Central».

No es extraño que en todo esto la actitud del Monseñor Casaroli haya sido por demás dudosa. En octubre de 1980, al recibir al Padre Ernesto Cardenal y otros miembros del gobierno sandinista, tuvo palabras elogiosas para el proceso revolucionario, el cual dijo comprender en su importancia. Lo cual no es del todo sorprendente habida cuenta de su paternidad de la *Ostpolitik* vaticana, sus buenas relaciones con Moscú y, a la vez, la estrecha vinculación entre el sandinismo y los Soviet.

Lejos de producirse una retracción en la participación revolucionaria, el número de sacerdotes sandinistas comprometidos fue en aumento y así, en 1983, Ernesto Cardenal fue nombrado ministro de Educación, mientras el jesuita Fernando se ocupaba especialmente de movilizar el clero en favor de la Revolución. Otros jesuitas como Alvaro Argüello seguía siendo delegado provincial y Ricardo Falla e Ignacio Anezola trabajaban en altos cargos en el Ministerio de Planeamiento. Los padres Antonio Valdivieso y Uriel Molina eran asesores de Relaciones Exteriores y el Padre Javier Gorostiaga era asesor principal de asuntos económicos de la Junta Militar. La lista, en fin, de jesuitas comprometidos en funciones políticas oficiales, según el propio Padre Peter Marchetti (director de la Comisión de Reforma Agraria) llegaría a unos doscientos.

Una cosa es segura: el abandono de las funciones de ministerio eclesiástico ha implicado casi una desertión en masa del clero nicaragüense y en especial entre los jesuitas. Y todo esto no habría podido suceder si la actitud de superiores, provinciales y obispos hubiera sido más cabal. En todo este proceso, el Papa Juan Pablo II sabía de la gravedad del mismo y más de una vez manifestó su preocupación. Sabía que el gobierno de Daniel Ortega estaba instaurando un régimen marxista-leninista con apoyo de La Habana y de Moscú. Sabía que el gobierno sandinista (en el que había tantos sacerdotes) había celebrado un pacto con el partido comunista de Moscú. Sabía que la presencia de asesores soviéticos era constante, que la Unión Soviética había enviado 110 tanques, que el sandinismo tenía relaciones íntimas con muchos movimientos subversivos europeos como la ETA, las *Brigate Rose*, *Baader Meinhof* y que Ghaddaffi había depositado 100 millones de dólares en el Banco Central de Nicaragua. Sabía que, al igual que el movimiento «Pax» en Polonia o la «Iglesia Católica Patriótica de China comunista», el gobierno sandinista —tan lleno de sacerdotes católicos— estaba determinado a pasar por encima de la jerarquía episcopal en la medida que ésta se opusiera a sus planes formalizando lo que, de hecho, ya era una realidad: la «Iglesia Católica del Pueblo Nicaragüense».

El Papa también sabía que Ernesto Cardenal, en su papel de Ministro de Educación, era el promotor del envío de vastos contingentes de jóvenes para ser adoctrinados en Cuba, más precisamente en la isla de Pinos, rebautizada como «Isla de la Juventud». Y no podía ignorar que este gobierno sandinista tenía las manos tintas en sangre, pues mató a sangre fría 1.500 oposi-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

tores políticos mientras conservaba 3.000 en sus cárceles donde se los sometía a crueles torturas.

Respecto de la participación de los jesuitas en todo esto, el Papa sabía que no estaba enfrentando a meros bolsones de resistencia, sino que se trataba de una bien organizada operación con apoyo en los más altos niveles de la Compañía. Mientras tanto no perdía ocasión de referirse en sus alocuciones a «una ideología atea que no puede servir de instrumento para la promoción social» o recomendar a los sacerdotes «dejar las responsabilidades políticas a quienes se les han confiado» redondeando el concepto con esta frase: «un sacerdote debe ser sacerdote. La política es responsabilidad de los laicos».

Rebasan la medida de lo tolerable.

La Congregación para la Doctrina había tenido que llamar la atención al Padre Moingt por un artículo publicado en la revista jesuita *Etudes* en el que abogaba por el matrimonio de los sacerdotes, dando al sacerdocio una acepción peculiar. El asunto interesa porque revela la actitud del Padre Arrupe, a la sazón Superior General de la Compañía, quien justificó al Padre Moingt admitiendo su excusa de que los obispos de Laos y de Cambodia habían solocitado de Roma el permiso para que sus sacerdotes se casasen.

El asunto referido era sólo un botón de muestra, pero de tanto repetir se obligó al Papa a manifestar explícitamente su insatisfacción al Padre General, especialmente frente a la amenaza marxista, ya que estaban constituyendo el principal obstáculo y, peor aún, sirviendo de mayor consuelo para los enemigos de su Santidad. Sin duda alguna el Papa sabía, al hacer esta referencia, que algún movimiento masónico había concebido la idea de candidatear a Fernando Cardenal como Premio Nobel de la Paz habiendo obtenido ya 133 firmas de miembros del Parlamento Británico y del Europeo combinadamente.

Sabido es que la política vaticana siempre ha adherido al lema *Cunctando regitur mundus*; o sea: ganando tiempo para gobernar el mundo. De todas maneras al Papa actual, en 1981, se le planteó el drama de tener que ejercer su autoridad sobre la Compañía de Jesús ante la constante desobediencia que se beneficiaba de un poder incrementado a lo largo de los siglos, el cual, como es sabido, ha dado lugar a que el Padre General se le conozca como el «Papa Negro».

Para dilucidar la cuestión, Juan Pablo II convocó una reunión en el Vaticano a la que asistieron los responsables de las principales congregaciones pontificias: la encargada de la doctrina, la de propaganda o cuestiones apostólicas, la del clero, la de las órdenes religiosas y la de los obispos. La intención papal era ejercer la *romanité*, ese tipo especial de poder que le asiste y que papas como Pío XII ejerció con todo rigor en las cuestiones internas de la Iglesia.

Aparte de los nombrados asistía naturalmente el Secretario de Estado y como una presencia invisible estaba el Padre Arrupe, ya que muchas cosas a tratar le concernían directamente. El primero en justificar a los jesuitas fue Monseñor Pironio, pulcramente afeitado y peinado, con sus immaculados puños sujetos por valiosos gemelos de oro, dando la impresión de una *toilette* aséptica, según la descripción de Malachi Martin. Sus palabras se pueden resumir diciendo que sostuvo que las faltas halladas en los jesuitas podían encontrarse igualmente en otras órdenes religiosas, lo mismo que en muchos obispos latinoamericanos y en toda la Iglesia en general. Para ilustrar este punto se refirió a Monseñor Méndez Arceo que desde el púlpito comenzaba sus sermones declarando enfáticamente: «soy marxista» o Monseñor Evaristo Arns, de Sao Paulo, que no perdía oportunidad de abogar por la redistribución de la riqueza, o los obispos franceses que insistían en colocar a Carlos Marx dentro del santoral cristiano o los obispos canadienses que hacían uso del análisis marxista para plantear la lucha de clases. En suma, que los jesuitas no debían de ser convertidos en chivos emisarios por otros que cometían faltas aún más graves.

El nudo de la cuestión se planteó cuando alguien dijo: ¿cómo podría el Papa acusar a los jesuitas de adherir a pensadores marxistas y a guerrilleros en Latinoamérica sin condenar explícitamente el comunismo soviético y sus satélites, lo que por cierto no era la línea política vaticana a partir de Juan XXIII y su *Ostpolitik*? Peor aún, todo esto tenía raíces más lejanas y profundas, difíciles de modificar. En efecto, se remontaban a 1942 cuando Monseñor Giovanni Battista Montini (luego Paulo VI) por cuenta propia había establecido un contacto con un representante de Stalin y, luego, en 1944 con Palmiro Togliatti, líder del partido comunista italiano. Todo esto constaría en el «OSS Report OR-1022» del 28 de agosto de 1944, informe producido por la *Allied Office of Strategic Services* (Agencia de inteligencia de las Fuerzas Aliadas en Italia).

Como quiera que sea, Arrupe obtuvo pormenorizada infor-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

mación de todo lo tratado por el Papa y sus colaboradores en la referida reunión y pudo convencerse de que este Pontífice no era Paulo VI —dócil y manejable— ni Juan XXIII «cuyas esperanzas visionarias lo cegaban frente a las maquinaciones de sus subordinados», al decir de Martin. Por lo mismo, era previsible un aumento de la tensión entre el Papa y la Compañía, porque, pese a la defensa de Pironio, la mayoría estaba conteste en que los jesuitas habían rebasado la medida de lo tolerable.

Otra vez —lo mismo que con la muerte de Juan Pablo I— se interpuso un hecho que alteró el curso previsible de los acontecimientos. A menos de tres semanas de la citada reunión, el 13 de mayo de 1981, Su Santidad era alcanzado por dos balazos en plena Plaza San Pedro, siendo trasladado de urgencia al hospital Gemelli (en vez de hacerlo a la unidad hospitalaria especial organizada exclusivamente para el Papa) donde había un banco de su propia sangre que no fue usado. En cambio, se le dio una transfusión del banco público del hospital, a consecuencia de lo cual contrajo una grave hepatitis que vino a complicar el cuadro médico ya de por sí grave.

Lo cierto es que la recuperación del Papa demoró seis meses durante los cuales muchos especularon con su posible muerte y cuando se recuperó —dicen quienes tenían acceso directo a él— ya no volvió nunca a ser la misma persona. Mientras tanto, Arrupe se tomó toda la ventaja que pudo para lo cual contó, sin duda, con la ayuda del Secretario de Estado. En efecto, mientras el Papa se había opuesto a que se celebrara el centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin cuya obra había sido censurada por papas anteriores, misteriosamente, el día del atentado, el Institut Catholique de París (que desobedeciendo la instrucción papal estaba organizando un homenaje), recibió un telegrama supuestamente enviado por el Papa, encomiando la figura del discutido jesuita con la sospechosa fecha del día anterior. O sea, que la conspiración jesuita estaba bien preparada y no perdía ni un minuto.

De nuevo Nicaragua.

Durante 1982, el episcopado nicaragüense, desencantado por la revolución, se animó a prohibir a los sacerdotes miembros del gobierno decir misa y oír confesiones. Fernando Cardenal replicó imperturbable: «somos hombres libres; no nos pueden hacer renunciar». De hecho, todos ellos hacfa tiempo que habían abandonado el cumplimiento de sus obligaciones sacerdotales.

El turbulento viaje del Papa a Nicaragua en 1982 es descrito con lujo de detalles por Malachi Martín. Pese a su insistencia en la renuncia de los sacerdotes en el poder, nada se consigue. Por el contrario, Juan Pablo es humillado desde su llegada misma a Managua cuando el comadante Ortega lo recibe espetándole un discurso de veinticinco minutos contra los Estados Unidos, una *claque* bien organizada aprovecha la ocasión para ovacionar a los sandinistas y desairar al Papa con gritos y abucheos cuando éste denunció la «Iglesia del pueblo», como una «grave desviación de la voluntad y salvación de Jesucristo». Encima de eso brillaban por su ausencia el Ministro de Relaciones Exteriores, el sacerdote D'Escoto (en viaje por la India) y Fernando Cardenal junto con todos los demás sacerdotes integrantes del gobierno, con la sola excepción de Ernesto Cardenal que protagonizó el conocido episodio frente al Papa.

Como se recordará, este rebelde estaba vestido con ropa de combate, hizo genuflexión ante el Papa e intentó besar su anillo, pero Su Santidad no le extendió la mano para que pudiera hacerlo y en cambio le dijo con voz severa: «debe regularizar su situación», a lo que Cardenal contestó con una sonrisa insolente. El resto del viaje, como se sabe, fue una larga sucesión de humillaciones para el Papa, comenzando por la ausencia de un crucifijo encima del altar de la misa celebrada ante una multitud de 600.000 personas distribuidas militarmente por la autoridad civil. En lugar del símbolo sacro había un gran letrero que decía: «Juan Pablo está aquí. Gracias a Dios y a la Revolución». Y para completar el cuadro, no se oían sino las consignas dictadas por el sandinismo: «poder para el pueblo», «háblanos de los pobres», «queremos una Iglesia del lado de los pobres».

La voz del Papa apenas audible terminó por clamar silencio repetidas veces sin lograrlo. Los sandinistas manipulaban los micrófonos con el fin de amortiguar la voz papal para que resonara aún más la de la *claque*. El Papa no pudo terminar su homilía. Todo esto sucedió en un país cuyo gobierno incluía muchos sacerdotes y de entre ellos varios jesuitas. De allí que para Malachi Martín este hecho sea todo un símbolo de la lucha desatada por los rebeldes jesuitas contra el Papado, una especie de condensación de todo un largo proceso crítico. Claro es que no sería el último incidente ni el único. En 1984, veinticuatro monjas repudiarían públicamente la doctrina católica sobre el aborto y en 1985, durante su visita a Holanda sería testigo de acciones sacrílegas, groseras irreverencias y violencia pública, para citar sólo dos casos.

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

La interpretación del momento podría resumirse en el comentario coloquial de muchos progresistas cínicos que decían «se la buscó». Mientras Casaroli pregonaba la necesidad de que ambas partes se enfriaran, al Papa no le quedó otra alternativa que esperar y ver. Pero, claro está, todo esto era consecuencia de la falta de definición de sus actos previos. Porque es verdad que había logrado desplazar a Arrupe y a O'Keefe (gracias a que el primero de ellos sufrió un derrame cerebral antes); sin embargo, de vuelta de Nicaragua, pudo presionar a los remplazantes interinos nombrados por él mismo para disciplinar la Compañía y no lo hizo.

Sin duda, el calibre de la rebelión interna en las jerarquías jesuitas era de envergadura y paralizó la voluntad papal. Es más, la designación del sucesor de Arrupe no ha significado más que la continuación de su línea. El Padre Kolvenbach ha repetido casi literalmente las experiencias de Arrupe. Por ejemplo, en 1984, envió un telex a Fernando Cardenal urgiéndolo a resignar su cargo. El resultado era previsible: Cardenal replicó que «el perfeccionamiento de mi vocación de jesuita es lo único que hay en mi compromiso con la revolución». Kolvenbach en lugar de contestar se afirmó en la posición de árbitro entre el Papa y Cardenal. Peor aún, muy poco después hizo algo que ningún General de la Orden había hecho: sacó una crítica oficial al documento de Monseñor Ratzinger condenando la Teología de la Liberación diciendo que ésta debía ser reconocida como posible y necesaria».

De todas maneras, la rebeldía recalcitrante de Cardenal no le dejó al General otro camino que su destitución de la Compañía, bien que, al mismo tiempo, dio una «explicación» acerca de la medida como «un conflicto de conciencia», presentándola como si se tratase de una decisión de Cardenal. Radio Vaticana (regida por jesuitas), en la ocasión le tributó una cálida despedida llamándolo cariñosamente por su nombre de pila. Y, Cardenal, al agradecer los saludos de sus compañeros jesuitas, expresó que sabía que el Padre General hubiera deseado que continuara su labor en el gobierno pero que «quien se había rehusado categóricamente ... había sido el Papa Juan Pablo II», haciendo alarde, una vez más, de insolencia contra la misma Iglesia.

La subsiguiente actuación del Padre Kolvenbach parecería darle la razón a Cardenal por cuanto en Venezuela, pocas semanas después, predicó un sermón en el que sostenía las ideas básicas de Cardenal, insistiendo en que los pobres son los hermanos y solidarios preferidos de Cristo y cosas por el estilo.

Cuando, como dice Martin, la Iglesia jamás ha enseñado que la pobreza o la riqueza confieran unión y solidaridad con Cristo. Peor aún, agregó que no se puede compartir la Eucaristía «sin luchar contra la pobreza», lo que el autor afirma con razón que no sólo es mala teología, sino teología al servicio de la economía, doctrina condenada ya en el siglo xv.

Mientras tanto, los que predicán la «opción preferencial por los pobres» —que según se ha visto tiene tan mala base— resulta que viven privilegiadamente mimados por un régimen que aplica el terror a los que no se doblegan ante él, ocupando hogares de familias a las que les fueron expropiados por razones ideológicas, en el suburbio exclusivo de Las Colinas y hacen sus compras en el supermercado que vende en dólares, donde, ciertamente, la opción preferencial no es por los pobres.

Nadie mejor que el propio Lenin definió el caso de estos sacerdotes enrolados en movimientos marxistas cuando dijo: «si un sacerdote viene a cooperar con nuestro trabajo podemos aceptarlos en el rango de la social-democracia. Porque las contradicciones entre el espíritu y los principios de nuestro programa y las convicciones religiosas del sacerdote podrían —en estas circunstancias— ser consideradas como una cuestión en la cual el sacerdote se contradice a sí mismo». Esa es la opinión de Malachi Martin. Pero no la de los jesuitas trasbordados al marxismo abierto o disfrazado de social-democracia.

La verdadera Compañía de Jesús.

La segunda parte del libro está dedicada a analizar la Compañía de Jesús desde la perspectiva más genuina posible, comenzando por un perfil de San Ignacio y el carácter de la fundación de la Orden muy bien realizado pese a ser un tema sobre el cual se ha escrito hasta la saciedad. Lo más jugoso de esta parte es el curioso paralelismo que se hace de «dos vascos»: Ignacio y Arrupe, como para no dejar resquicio de duda de la violenta transformación sufrida por la Compañía últimamente. Es interesante recordar, entre otras cosas, que en 1594 se decidió, como una ley de la Compañía, que las fuentes principales de la teología y de la filosofía serían Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, como para situarnos en las antípodas en que ha concluido esto. En la Congregación General XVI esto sería ratificado. Cuando se restaura la sociedad después de la disolución decretada a instancias de la Masonería y sus epígonos liberales en

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

1773, o sea en 1814, también se restauran sus valores tradicionales y entre ellos, el principal: la celosa custodia de la ortodoxia. En esta oportunidad también se reitera el valor clave de la filosofía y teología de Santo Tomás mediante una proclama oficial. Otro indicio del giro de 180 grados dado por la vanguardia rebelde y progresista de los jesuitas de hoy.

Igualmente se debe recordar la especial devoción al Sagrado Corazón de Jesús —hoy prácticamente olvidada— que caracterizó a la Compañía hasta hace poco a partir de la visión de Santa María Margarita de Alacoque. Al celebrarse el Centenario de este hecho, el Padre Arrupe hizo todo un análisis sociológico definiendo dos campos: el de los que eran indiferentes, o tenían una aversión subconsciente hacia esta devoción y, en casos, hasta experimentaban cierta repugnancia, por un lado, y por el otro, el de los que la exageraban unilateralmente o tenían «reacciones puramente emocionales». Dicho lo cual, sin definir su posición ni echar luz sobre el tema, dio vía libre a los jesuitas para hacer lo que quisieran; con lo que la devoción al Sagrado Corazón murió gradualmente. Como siempre, Arrupe pensó que estaba interpretando a la mayoría y aunque tenía el poder de guiarla jamás lo ejerció dejando que todo fuese deteriorándose progresivamente por la desorientación y la indisciplina.

M. Martín explica muy bien cuál fue el espíritu que imprimió San Ignacio al gobierno de la Compañía: un verdadero modelo de prudencia. Lejos de los excesos democráticos, la Orden combinaba las resoluciones tomadas por mayoría de votos, entre San Ignacio y sus ocho compañeros, con un *corpus* de normas fijas e inmutables que aseguraban la coherencia de la Compañía a través de los siglos. Y todo sometido, en última instancia, a la autoridad indiscutible del Papa.

No ya las formas, pero el mismo espíritu de ese régimen fue cuestionado en las Congregaciones Generales —órgano colectivo ocasional y supremo de la Orden— convocadas después del Concilio Vaticano II. Ya no se trató de cómo servir mejor al sistema, sino de cómo cambiar a éste. De pronto, un viento huracanado se cernió sobre los jesuitas y en poco más de veinte años dejó desarbolada a la Compañía.

Y esto sucedió cuando ella había llegado al máximo de su expansión. En efecto, en 1917 había 17.000 jesuitas en el mundo, mientras en 1964 llegaban a 35.000 y en 1965 a 36.000.

Hacia el final de su reinado sin embargo, Pío XII, que seguía con especial cuidado el curso de los acontecimientos, comenzó a mostrar preocupación por algunos síntomas que se ex-

perimentaban entre los jesuitas y lo hizo saber en una reunión ante los 185 delegados a la Congregación General XXX. Allí, en un lenguaje directo expresó lo que los jesuitas deberían ser y en muchos casos no lo eran. El tono fue paternal pero el contenido severo. En síntesis les dijo que sabía que muchos de ellos propiciaban una relajación de las reglas de San Ignacio, pero les recordaba que la naturaleza humana no había cambiado desde los tiempos del fundador como para justificarlo. Asimismo destacó que había muchos viajes de vacaciones fuera de las casas jesuitas y hasta les señaló la excesiva indulgencia en costumbres abusivas como el vicio de fumar. (El Papa sabía que en las casas de la provincia de Holanda, por ejemplo, se podía fumar en todos lados salvo en la capilla).

La reacción fue negativa pero no se manifestó. Por entonces, como dice Martín, muchos jesuitas llevaban una suerte de doble contabilidad, haciendo buena letra exteriormente. Las excepciones se hicieron habituales como, por ejemplo, en lo que respecta a la recomendación de vivir en residencias de la Orden y llevar vida de comunidad. En resumen, los jesuitas holandeses siguieron fumando sin privarse de un solo cigarrillo y en cuanto Juan XXIII fue ungido nuevo Papa señalaron que éste seguía fumando. Los jesuitas norteamericanos advirtieron que el nuevo Pontífice amaba los viajes y los franceses que era un buen *gourmet*. En suma, en lugar de obedecer al Papa, se guardaron el resentimiento.

Peor aún. Comenzó a manifestarse una suerte de euforia sin fundamento sólido. El número de católicos en los Estados Unidos —cuyo ascenso había sido paralelo al de la Compañía— había subido de 17 millones en 1917 a 47 en 1945. Pero en los diez años posteriores al Concilio la asistencia a misa había bajado un 30 %. En Holanda —mientras los jesuitas seguían fumando— se produjo una desertión de 2.000 sacerdotes y 5.000 religiosas, mientras hoy el promedio de ordenaciones es de un sacerdote por año. Entre 1966 y 1983, 14.000 sacerdotes en el mundo pidieron ser relevados de sus obligaciones y 60.000 monjas abandonaron sus conventos. El número de confesiones, comuniones y confirmaciones declinó año a año, del 60 % de los practicantes católicos en 1965 a una cifra de alrededor del 25 % en 1983, mientras el número de conversiones se redujo en 2/3.

Una nueva forma de blasfemia y sacrilegio se puso de moda. Para los homosexuales católicos el «discípulo que amaba Jesús» adquirió un nuevo sentido. El amor de hombre a hombre quedaba así consagrado. Sacerdotes homosexuales celebraron misa

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

para comunidades homosexuales. Y, sin embargo, los «renovadores» jesuitas pretendieron que comenzaba una era más brillante que la anterior, centrada en la comunidad, pidiendo la democratización de la Iglesia convertida en la Asamblea del Pueblo.

De pronto todo debía cambiar, todo lo anterior estaba mal. ¿Era el Concilio que había programado el cambio? Los documentos conciliares no dicen nada explícito sobre ello, sino frecuentemente lo contrario. No fue el Concilio el que impulsó la costumbre de dar la comunión en la mano, ni que mujeres hicieran las lecturas durante la misa, ayudaran al celebrante o distribuyesen la comunión. Tampoco autorizó a los teólogos a interpretar o negar dogmas de fe. Más bien fue conservador en materia de teología y moral. El Concilio no recomendó el ejercicio de derechos homosexuales, u obispos que dijeran misa en «shorts», o la abolición de la estricta clausura en conventos o al empleo de galletitas como formas sagradas.

Los jesuitas, en particular, perdieron 6.000 sacerdotes en tan sólo cinco años. El hecho patético es que muchos jesuitas, en su momento, preguntaron «¿por qué?» y les fue respondido que la Compañía necesitaba abdicar de su relación mediante el voto de obediencia con el Papado y cambiar la naturaleza misma del jesuitismo. Que se debía renovar la Compañía igual que lo hacía el resto de la Iglesia, aunque estaba a la vista que a lo que estaba yendo era al matadero, a una especie de autodestrucción que Paulo VI, un poco tarde ya, llamó la «autodemolición».

Los liberadores.

La tercera parte del libro se titula «Los liberadores». Comienza por rememorar que hace unos cien años empezó a haber, por primera vez en la historia, cristianos que consideraban la incredulidad, el descreimiento, como una opción perfectamente aceptable; más aún, a tenerlos por elementos constitutivos y normales de nuestra cultura. Este cambio radical tuvo su origen en la nueva actitud que tuvieron algunos líderes religiosos de cara a la modernidad.

Como escribe James Turner en su libro *Without God, without Creed* de 1985: «hubo líderes que comprometieron *funcionalmente* la religión a hacer un mundo mejor en términos humanos e *intelectualmente* se subordinaron a los medios de conocer a Dios, medios que en realidad eran adecuados sólo para comprender el mundo». O sea, que «fracasaron en proyectar la

luz de lo sobrenatural de sus creencias sobre las nuevas nociones que encandilaban las mentes del siglo XIX», como a la cita de Turener, agrega Martín: no eran sólo modernos para su tiempo, eran la modernidad misma.

El autor ha querido concentrar su atención en tres factores que dentro de la Compañía han liderado la «liberación» pastoral y teológica, dando así su juicio textual de que «la Teología de la Liberación es una creación jesuita». El primero de estos factores es George Tyrrel, jesuita norteamericano poco conocido entre nosotros pero que encarnó una posición disidente inaudita en aquellos tiempos —principios de este siglo—, según la cual era posible una síntesis entre las verdades esenciales de su religión y las verdades esenciales de la modernidad. Al correr de su pluma, firmando con pseudónimo, englobó implícitamente varias grandes y viejas herejías ya hartamente refutadas y condenadas por la Iglesia.

En una anticipada versión de las ideas de Juan Luis Segundo (líder de la actual Teología de la Liberación), Tyrrell insistía en que la teología no debía venir «de arriba» —de la Iglesia jerárquica—, sino de abajo, del «pueblo de Dios». Tampoco el sacerdocio debía ser conferido a individuos, según Tyrrell, sino a una comunidad. Los graves serían los *pecados sociales*, no los personales y, en fin, pero que todo eso: su crítica a Lutero y a Calvino se fundaba en la peregrina idea de que debían de haberse quedado a luchar dentro de la Iglesia para transformarla.

Hay que destacar empero que Tyrrell fue expulsado de la Compañía por sus superiores y privado de los sacramentos de la Iglesia como se debía; razón por la cual, Martín reflexiona que de haber sabido lo que sucedería medio siglo después, hubiese envidiado la suerte de un Hans Küng y tantos otros que, actuando con total impunidad, han hecho afirmaciones todavía más graves que él. Porque, como agrega el autor: «ninguno de los tres últimos papas ha tenido fuerza suficiente para obligar a los superiores jesuitas a imponer un mínimo de disciplina entre tantos díscolos». El segundo factor «liberador» es el Padre Pierre Teilhard de Chardin, un personaje inflamado de mesianismo tal cual lo delataba su mirada, de lenguaje oscuro, lleno de neologismos de su invención y convencido de que el mundo estaba en una perpetua evolución que culminaría en un esotérico Punto Omega, alcanzado el cual, Cristo aparecería por primera vez como si hasta ahora no se hubiera realmente encarnado. Obviamente, esta teoría suponía el abandono o la adulteración de toda la doctrina básica del catolicismo: creación, pecado original, divi-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

nidad de Jesucristo, redención por la muerte de Jesús en la Cruz, sacrificio de la Misa, sacerdocio, infalibilidad papal, infierno, cielo, gracia sobrenatural, y hasta la existencia y la libertad de Dios. Todo debía ser reformulado y quizá olvidado.

Teilhard, además, compatibilizaba su complicada y peculiar teología con ideas comunistas respecto de la propiedad, con su adhesión el experimento trasnochado y fallido de los «sacerdotes obreros» que cuando fue suprimido por el Papa a causa de haberse comprobado que la mitad de ellos había dejado de decir misa o ejercer su ministerio, Teilhard contestó: «en las actuales circunstancias y en un mundo capitalista, ¿cómo puede uno permanecer siendo cristiano?».

Por todo esto, no es extraño que Teilhard de Chardin sea el único autor cristiano cuyas obras estén públicamente exhibidas en el pabellón del ateísmo en Moscú, conjuntamente con los trabajos de Marx y Lenin. Nada de lo que debe asombrarnos sin tenemos en cuenta que también entre sus afirmaciones hallamos ésta: *ninguna religión*, explícita y oficialmente nos ofrece el Dios que necesitamos» o esto otra: «la Iglesia continúa viviendo en un Universo en el cual nosotros no vivimos».

Para este verdadero heresiarca, lo sobrenatural era «una idea monstruosa que debía ser sustituida por su propia teoría científica. Y la Iglesia debía aliarse a la ciencia, ya que esto le ayudaría a ver claro lo que ciertos obstáculos le impiden ver». Por ejemplo, el dogma de la Asunción, el cual impugnó por «inoportuno y repugnante» para la mente científica del mundo de hoy.

Estos y muchos más conceptos heterodoxos rezuman en la obra de Teilhard que comenzó con la publicación de *Le Milieu Divin* en 1927. Cuando llevaba otro libro más publicado, la Orden —entonces bajo la férula del Padre Ledochowski, de insigne memoria— le hizo saber que no deseaba que publicase ningún libro, ni artículo más. Bajo el generalato del Padre Janssens esta prohibición no le fue jamás levantada a pesar de lo cual desobedeció, primero escribiendo bajo pseudónimo y luego abiertamente. En 1951, apelando la medida, escribió una carta al P. Janssens en la que demuestra poseer un equilibrio intelectual frágil, pues mientras hace algunas admisiones: «mi visión del cristianismo es prematura e incompleta» o «para decirle la verdad yo soy consciente de que no soy tan inocente» o «soy perfectamente consciente de que todos los herejes han dicho esto». Pero al mismo tiempo, pide que se le acepte como es justificándose en el hecho de que toda su vida espiritual ha estado

dominada, desde siempre, por una suerte de profundo «sentimiento» de la realidad orgánica del mundo.

Al mismo tiempo, designado para ocupar un sitial en el *Institut de France*, en otra ocasión escribió que ese nombramiento le permitía «utilizarlo como plataforma para lanzar sus proyectiles ... protegiéndome de ciertos ataques». O sea, encerrándose en su utopía y alejándose cada vez más de su destino sacerdotal y cristiano. Como sostenía el Padre Castellani, Teilhard era sustancialmente irrelevante para él porque nunca hablaba de la salvación de las almas. Peor aún, para Teilhard la muerte era —lo dijo— «tan sólo el medio del devenir solidario con el universo».

Cinco años después de la muerte de este jesuita, el Papa Juan XXIII sacó un documento en 1960 advirtiendo tanto a jesuitas como a católicos en general acerca de la extrema peligrosidad de sus ideas para la fe católica o sea, el equivalente a una condenación. Sin embargo, ya era tarde. El teilhardismo se había convertido en parte integrante del liderazgo intelectual de los jesuitas.

El tercer factor, según Martin, ha sido la misma Teología de la Liberación que vino a alterar el «sentido de misión» que tenían los jesuitas. Como antecedentes de la misma el autor cita al nombrado Tyrrell, a Teilhard y al Maritain de «humanismo integral» cuyo prefacio a la edición italiana escribiera Giovanni Battista Montini, con el tiempo Paulo VI: lógicamente, esta tendencia no era privativa de los jesuitas. Los dominicos, por su parte, habían producido sus especímenes como el Padre Marie-Dominique Chenu (discípulo de Teilhard en un momento dado), el Padre Yves Congar que sostenía que no se podía cristianizar a la humanidad sin involucrarse en política. Contrariamente a lo que se suele creer, que la Teología de la Liberación nació con la aparición del libro, homónimo del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, Martin comparte el criterio de que —en todo caso— se originó en la reunión del episcopado latinoamericano de Medellín, en 1968, sin por eso ser un monopolio continental.

En efecto, el mismo Gutiérrez se encarga de demostrarlo al citar repetidamente en su libro a los progenitores de su pensamiento: Alfaro, Bouyer, Chenu, Congar, de Lubac, Dumont, Kasper, Metz, Moltmann, Rahner, Spico y Shillebeeckx entre otros. Sin mencionar que muchos teólogos de la liberación son europeos si bien naturalizados como latinoamericanos, tales los casos de Jon Sobrino y Juan Luis Segundo. En cuanto a los norteamericanos que más celosamente propagaron esta «teología» hay que citar a los miembros de la Compañía de Jesús y a los

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

de las orden Maryknoll cuya editorial inició una serie de publicaciones adhiriendo a ella.

Sabido es que lo más flagrante de esta «teología» es que no es una verdadera teología sino una *praxis* como jamás propuso la teología tomista, doctrina oficial de la Iglesia que nunca determinó un método singular a ser aplicado en la solución de los problemas socio-económicos. Al mismo tiempo entiende el término *pobres* no en su significación bíblica, sino en la marxista, asimilándolo a *proletario*. De esta manera se desinforma a los cristianos ocultándoseles que no es la pobreza, ni la riqueza, lo que nos hace dilectos de Cristo, sino lo que hemos hecho en nuestra pobreza o en nuestra riqueza.

La Teología de la Liberación hizo estragos en la Compañía de Jesús, sea extirpando de golpe todos los textos y manuales tradicionales (a veces inclusive quemados o arrojados a la basura), como haciendo cundir la desobediencia, puesto que las fuentes de la teología debían buscarse en el pueblo, especialmente mientras quedaran superiores que no creían en ello. La actitud, de cara al nuevo humanismo modernista, ha sido exactamente la opuesta a la que adoptara el genio de Ignacio de Loyola que en el siglo XVI frente al humanismo de su tiempo y al cual no cedió nada de los sacramentos católicos, de la teología, ni de la lealtad a Roma.

El autor no puede dejar de hacer una consideración acerca del Concilio Vaticano II en relación al rumbo seguido por la Compañía de Jesús. En su opinión, Juan XXIII nunca entendió verdaderamente que el modernismo era un veneno rápido y sutil. En cuanto a Paulo VI, M. Martin considera que su principal desvelo fue hacer aceptable a la religión. Y es en ese contexto que se desarrolló el Concilio, el cual fue definido principalmente por el trabajo de los *periti*, quienes fueron en su mayoría liberal-progresistas.

Por otra parte, se impuso la teoría de que la Iglesia era una democracia parlamentaria y que el Vaticano preconciliar quedaba totalmente superado. Durante la celebración de la III.ª sesión del Concilio, el 2 de octubre de 1964, el Padre General Jean-Baptiste Janssens sufrió un derrame cerebral y quedó definitivamente inhabilitado. Durante su generalato —fue electo en 1946— el número de jesuitas había aumentado de 28.000 a 36.000. Pero con él desaparecía la vieja Compañía que cedía su paso a la progresista.

Ese mismo año —como botón de muestra— el diario liberal holandés *Die Nieuwe Linie* que contaba con tres jesuitas en su

cuerpo editorial, defendía abiertamente la licitud moral del control de la natalidad, cuestionaba la necesidad del celibato eclesiástico y arrojaba sombras de duda sobre la doctrina sacrosanta de la Transustanciación. Janssens había alcanzado a ejercer su autoridad, en este caso, ordenando que los tres jesuitas dejaran el diario. Uno sólo obedeció. Los otros dos ignoraron al Padre General. Estaba por empezar una nueva era... El Concilio concluía en diciembre de 1965 y pronto podría juzgárselo por sus frutos. El propio Papa Paulo VI no estaba preparado para la oleada de cambios que se producirían en nombre del espíritu conciliar. Pero ya era tarde y él mismo se reconocía impotente para fijar límites a los excesos. De allí que se haya dicho que los primeros siete años de su pontificado fueron «los años locos» (hasta 1970) y luego vinieron «los años de la agonía» durante los cuales su sufrimiento fue indecible al comprobar la suma de los errores cometidos, el haber confiado en que a partir del Concilio no habría cuestionamientos de tipo teológico y, sobre todo, el verificar su falta total de autoridad.

El caballo de Troya.

A la cuarta parte del libro su autor la titula *El caballo de Troya*. El sentido es obvio: trata de qué modo se produce el inusitado cambio y desnaturalización de la Compañía de Jesús, esto es: mediante la introducción capciosa de modificaciones y reformas —aparentemente inocentes—, que luego muestran sus intenciones.

Antes de concluir el Concilio, se convoca la Congregación General XXXI para el 6 de mayo de 1965 con el objeto de elegir nuevo General, pero también para hacer lugar a quienes clamaban por una renovación de la Compañía. El Papa fue convencido de que todo estaba en orden y que no se corría ningún peligro por lo cual dio luz verde para que en la reunión se tratara el tema que fuese. No podía imaginar siquiera que hubiese grupos de presión detrás de propuestas que alterarían radicalmente el sentido de la Compañía, como cuestionar la naturaleza misma del generalato, pudiéndoselo remover por mayoría de votos y extendiendo la «democracia» a todos los niveles.

Esto en cuanto a aspectos formales. En lo esencial —como lo describió uno de los líderes de la «renovación», el Padre Giuliani de la provincia de París—, «la tarea más importante de la Compañía debía ser la de abrazar la causa progresista de la Igle-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

sia dándole fuerte apoyo». De allí que, a continuación sugiriera el perfil ideal del nuevo General a ser elegido como el de «un hombre que mantenga a la Compañía unida al mundo». O sea, exactamente lo opuesto a lo preconizado por el apóstol San Pablo y hecho suyo por San Ignacio, según lo cual «un jesuita debe estar crucificado al mundo y el mundo debe estar crucificado a él». En la Congregación General XXXI fue elegido, como se sabe, el Padre Arrupe —el segundo vasco en comandar la Compañía—, bien que hacia destinos no sólo distintos, sino opuestos a los del fundador. En lo cual no fue ajeno Paulo VI, de quien Martín dice que falló en el mando como Arrupe falló en obedecer, lo que atribuye a que ambos vivieron sus respectivas utopías: Paulo VI, por estar imbuido de una suerte de humanismo rousseauiano y Arrupe por estar convencido que la bomba atómica (la primera de las cuales estalló mientras él vivía en Hiroshima) presagiaba un cambio fundamental en la humanidad que, sin duda alguna no se produjo; como que no había fundamento serio para esperararlo de una mera operación de alta tecnología.

Durante la Congregación XXXI se cuestionó por primera vez el famoso cuarto voto que los jesuitas formulaban de obediencia al Papa, el cual fue atacado de elitista por ser profesado sólo por un grupo selecto de sacerdotes. Si la famosa *Fórmula* —instituida por San Ignacio para definir la Orden— era puesta patas arriba, entonces era fácil argumentar a favor de reformas como ésta. El elemento sobrenatural y enteramente espiritual había sido amputado netamente», escribe Malachi Martín.

Pese a todo, los delegados, aun los más avanzados, decidieron no apurar el paso y bajo Arrupe se pusieron de acuerdo en esperar a que culminase el Concilio para proseguir con sus reformas. La aprobación del documento sobre la libertad religiosa parecería haberles dado la razón a los estrategas del progresismo jesuita. Martín dice que es un documento tan vago que podría interpretarse como diciendo: «no importa lo que usted crea y supuesto que lo hace a conciencia, es religiosamente bueno y usted está en su derecho. Es como si los obispos hubiesen acordado a todo el mundo cierto 'derecho natural' a elegir su religión sin consideración al error».

Sin duda alguna, las consecuencias de las múltiples interpretaciones a que dio lugar este documento vinieron a debilitar la tradición jesuítica de proclamar la religión verdadera *Ad Maiorem Dei Gloriam*. Por estas resquebrajaduras se coló en la Compañía, y en la Iglesia, toda la fatua esperanza liberal de que si uno es simpático con la gente y, si es preciso, renuncia a las

creencias básicas, la gente devolverá ese gesto. También Paulo VI en esto tuvo que ver puesto que nunca se oyó de sus labios una palabra firme sobre el apostolado jerárquico, ni acerca de su inefable privilegio como único Vicario de Cristo. Sus discursos no sólo fueron interpretados como una invitación a servirse de todos los permisos, sino a saltar inclusive la cerca.

Arrupe no echó en saco roto esta posibilidad como, entre otras cosas, lo puso en evidencia en su primer viaje oficial a los Estados Unidos en 1968. Recuérdese que en esa época, de los 36.000 jesuitas del mundo un cuarto estaban en ese país, la Compañía tenía 28 universidades con 140.000 estudiantes y 56 «High schools» con 35.000 alumnos. Pues bien, en ese contexto, Arrupe inició la visita con una misa *folk* en la Universidad de Fordham, rezada casi íntegramente en inglés (cuando aún esto no estaba permitido) acompañado por guitarristas y predicando sobre las maravillas del «experimento democrático americano». También enfatizó las conclusiones del Concilio en el sentido de «construir un mundo mejor para el hombre», al tiempo que aseguraba que las teorías de la evolución y la libertad religiosa *ahora* eran aceptables para la Iglesia.

«Apertura, libertad completa, experiencia humana» fueron los conceptos centrales del sermón. No dijo que la misión de una universidad católica ya no era nutrir al catolicismo, pero ese fue claramente el significado. El rector de St. John's University, el Padre Tinnelly se vio obligado, al día siguiente, a salirle al paso a Arrupe y declaró que «su Universidad buscaba difundir la religión católica y que de no ser así no sería una universidad católica». Pero, aparte de ello, no hubo otra reacción. Al contrario, Arrupe fue ruidosamente bienvenido por los innovadores y su figura exaltada en todos los sentidos hasta hacer comentarios triviales, tales como que en el cuartel general en Roma había instalado una máquina de *Pepsi-Cola*, un detalle que no le parecía superfluo al clero norteamericano. Durante la Congregación General XXXI, los delegados, de acuerdo con el autor, aprendieron algunas lecciones del Concilio. Una de ellas habría sido cómo redactar los decretos, aun los más revolucionarios, utilizando un lenguaje lo más vago posible. Las frases debían sonar tradicionalistas pero el contenido profundo debería alentar todas las reformas. O sea, que disfrazando de *romanità* era posible proponer formas y fórmulas bien progresistas.

Entre los documentos aprobados en esa reunión, se pueden citar los que preconizaban la inculturación como pretexto para penetrar en la mente de los pueblos. ¿Para cristianizarlos? No.

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

Para reclutarlos en la lucha por sus derechos, para incorporarlos a la revolución socio-económica en que concluye «la opción preferencial por los pobres», la cual sería la mejor tarea para superar el ateísmo.

Al concluir la Congregación General, Paulo VI tenía una adecuada información de todo cuanto había sucedido. El balance era alarmante, a tal punto que al dirigirse a los delegados en la clausura debió denunciar literalmente: «ideas extrañas y siniestras (*sic*) que podrían cambiar la naturaleza de vuestro *Instituto* y que están en la raíz de vuestro rechazo». Y todavía más: «*entre vosotros hay miembros que ya no creen en la verdad católica*».

Sería largo referir, aunque más no fuera, las muy conspicuas incidencias que demuestran la existencia de una guerra no declarada entre Arrupe y Paulo VI, bien que hace falta conocer, como conoce M. Martin, las intimidaciones del Vaticano y, además, saber interpretarlas. Por ejemplo, está demostrado que Arrupe fue un maestro de doble discurso y que Paulo VI en vez de usar el garrote usó la zanahoria. Con los resultados sabidos. La corrosión avanzó dentro de la *Compañía* y sólo hubo maniobras muy indirectas para impedir el mal.

En todo lugar donde Arrupe hablaba —no sólo frente a jesuitas— daba testimonio de su humanismo secularista o de su visión sociológica de la religión. Así, delante de U. Thant, proclamó que los jesuitas están empeñados en unirse a los hombres de todas las razas y de todos los credos para alcanzar una sociedad humana más verdadera. Y acompañando ese estilo mundano, Arrupe comenzó a viajar por todo el mundo sin parar, hablando de los más diversos temas, ilusionado en lograr el carisma de un nuevo Ignacio de Loyola.

La verdad es que no había razón para tanta euforia. Mientras esto sucedía, la publicación jesuita norteamericana *American Magazine* publicaba dos artículos atacando la encíclica *Humanae vitae*. El jesuita Karl Rahner, que había inducido a los obispos alemanes a interpretar capciosamente dicha encíclica, concluyó por publicar con su firma una ataque frontal a la infalibilidad papal en materia de fe y de moral. Arrupe no podía ignorar que en ciertas áreas había jesuitas que promovían la contracepción e incluso recibían subsidios de la *Planned Parenthood Federation of America* o como el Padre Reuter, superior de la *Compañía* en Filipinas, que comentando sus labores apostólicas ponía énfasis en «la legitimación de los programas de planeamiento familiar con participación de católicos».

En Holanda las cosas no andaba mejor. En octubre de 1968 el Padre Vrijburg dejó la Compañía declarando que se iba a casar pero sin por eso dejar de ser un sacerdote activo. Dos capellanes de la universidad jesuita de Amsterdam apoyaron al jesuita rebelde; uno de ellos fue uno de los autores del famoso «catecismo holandés» donde se cuestionaba y negaba la divinidad de Jesús, la Asunción de la Virgen y a favor también de la contracepción. El Padre Arrupe ordenó que estos dos jesuitas cesaran defendiendo a Vrijburg pero éstos se negaron y su superior inmediato también se opuso a su expulsión cuando Arrupe les sugirió que dejaran la Compañía.

La única resistencia interna que encontró Arrupe la planteó un grupo de jesuitas españoles (100 dentro de 3.500) que pidieron al Vaticano el retorno de la Compañía al espíritu original de San Ignacio. Allí fue que Arrupe actuó con la máxima energía, como si se tratase de una herejía. Munido de los antecedentes de cada uno de los cien viajó a España donde los amonestó, los amenazó, los extorsionó, hasta el último de ellos. En este caso no fue tan delicado como cuando para justificar excesos de sacerdotes progresistas se escudaba diciendo que no había que «impedir su dinamismo» o «su creatividad apostólica».

Continuando con reformas estructurales, se aceleró el desmantelamiento de la Compañía. Arrupe acogió la sugerencia de que los jesuitas no viviesen en sus residencias, sino en comunidades más pequeñas y que sus casas abandonaran sus emplazamientos «bucólicos» (*sic*), trasladando a sus residentes a lugares urbanos donde pudieran ejercer mejor los contactos humanos. Así se trasladaron de sus estupendos y bien equipados edificios, centros, escuelas y universidades diluyéndose en los alrededores de las grandes ciudades. Concretamente, en los Estados Unidos, este fue el caso de la Weston School of Theology o el St. Mary's College de Kansas o la Universidad de Detroit o el Woodstock Theologate de Maryland, con más de un siglo de sólida tradición que fue desmantelado para mudarse a las vecindades de la Columbia University en New York, perdiendo así la mitad de sus estudiantes. Y esto es apenas algunos de los casos norteamericanos a los que se podrían sumar otros, como, por ejemplo, la Pontificia Universidad de Comillas en España que fue destruida y cuyos restos fueron a parar a un suburbio de Madrid.

Todos estos experimentos han ido acompañados por peculiares cambios en los hábitos jesuitas: se inició la poco ortodoxa liturgia de «Living-Room» como acertadamente la califica Mar-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

tin. Barbas, patillas, pelo largo, poleras, jeans, camperas, sustituyeron definitivamente a la sotana y aun al «clergy».

Pero la euforia, por injustificada que fuera, no cedió. La *Jesuit Theological Review* afirmaba: «los experimentos con diferentes estilos de vida son indispensables para nuestros estudios si es que vamos a preparar nuestros jóvenes para un ministerio contemporáneo» ... «El nuevo entorno favorece el desarrollo de la madurez...». ¿Pero acaso fue realmente así? ¿Cuántas deserciones no se produjeron inmediatamente de iniciados los «experimentos»?

En suma, la obediencia fue reemplazada por «la consulta» con el superior y el diálogo entre toda la comunidad. La castidad fue considerada imposible de mantener. La devoción al Sagrado Corazón fue abandonada. La asistencia a la misa dominical obligatoria fue considerada contraproducente. Todo este temario formó parte de una reunión de líderes jesuitas en Santa Clara University, California en 1969.

El panorama en las misiones no era mejor. El número de misioneros descendió estrepitosamente y, donde quedaron algunos, se produjo el fenómeno de la desnaturalización del catolicismo como en la India. Seguramente el autor conoce el informe sobre la paganización de la Iglesia en la India de Victor J. F. Kulanday. En ese país, en el que las misiones eran tan importantes, el fenómeno de la aculturación, promovida sin límites, ha terminado por desnaturalizar totalmente la liturgia católica y prácticas propias del culto de Shiva y Kali han sido integradas en la celebración de la misa, así como el rito indio de la inclinación reverente —*ashtangam*— ha sustituido la abolida genuflexión de larga tradición cristiana.

Cada vez que el Papa se quejaba de alguna irregularidad, Arrupe hallaba una explicación. Bajo Arrupe nada fue corregido y todo siguió igual, o peor. Su meta era «humanizar este mundo nuestro», «liberar a los económicamente pobres y a los políticamente oprimidos» fueron dos metas incorporadas a la predicación evangélica.

Mientras tanto, la descomposición de la Orden proseguía. Y, de tanto en tanto, Paulo VI montaba en ira frente a los abusos como, por ejemplo, frente al caso del Padre Robert Drinan, S. J. —líder abortista en el Congreso de los Estados Unidos—, sin que Arrupe se le moviera un pelo, o el del Padre John W. O'Malley que en un artículo publicado por *Jesuit Theological Studies* sostuvo que la Iglesia debía renunciar a la pretensión exclusiva de la verdad sin que Arrupe se molestara en pedir una rectifi-

cación del artículo en tanto implicaba la quiebra de los votos jesuitas. En ese clima se llega a la Congregación General XXXII para la cual los proyectos presentados consisten en la eliminación del «cuarto voto», el apoyo a las políticas socialistas, el fomento de la revolución en los países del Tercer Mundo, el acortamiento del período de formación de los sacerdotes, la afiliación formal de matrimonios a la Compañía de Jesús, la disminución del carácter sacerdotal de la Orden, nuevas modificaciones en materia de obediencia (o de lo que quedaba de ella), apoyo abierto a la celebración de matrimonios homosexuales, divorcio vincular, aborto libre, sexo premarital, masturbación, hinduización de la teología católica y nuevos experimentos de disciplina religiosa. Arrupe, en lugar de mostrarse inquieto ante el síntoma que suponía la presentación de proyectos como los mencionados, se dedicaba a amonestar a los obispos para que «abandonasen actitudes paternalistas y autoritarias», dicho en presencia del Papa. Del mismo modo, en 1972 había enviado al Padre Jean Daniélou, S. J. (luego Cardenal), una respuesta ácida a una carta que éste le enviara haciendo algunas observaciones respecto de la mal orientada renovación de la Compañía. La vida religiosa de la Compañía, según Arrupe, nunca había sido mejor. Pero la verdad era que si se entiende por «vida religiosa» algo que tenga que ver con valores espirituales puros y con la salvación del alma, Arrupe no tenía derecho a hacer tal afirmación.

Un amigo íntimo de Arrupe, el Padre Díez-Alegría publicó un libro —*Yo creo en la Esperanza*— que formulaba una especie de Credo peculiar, justamente cuando el Papa había hecho una definición sobre el único Credo oficial de la Iglesia, lo que le dio el carácter de una bofetada al Pontífice. En ese libro, Díez Alegría escribe que «Marx me ha guiado a redescubrir a Jesús y al sentido de su mensaje» y, más adelante: «debemos hacer causa común con todos aquellos que se comprometen con las causas revolucionaria del socialismo» ... «mientras la Iglesia y su aparato es anticristiana de una manera burguesa». A pesar del revuelo que produjo este libro, Arrupe se limitó a pedirle buenamente que se ausentase de Roma por un tiempo y suspenderlo de toda actividad por dos años porque, para él, lo grave no eran sus afirmaciones blasfemas, sino el detalle de no haberse sometido a la censura. El contraste entre esta conducta para con su amigo y la reacción que tuvo frente a los cien jesuitas españoles, no deja de ser sintomática.

Sería imposible resumir la larga lista de excesos del progre-

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

sismo y filomarxismo dentro de la Compañía de Jesús, de las reiteradas desobediencias y de las deslealtades al Papa. Solamente un Papa atormentado, perplejo, como Paulo VI pudo aguantar tantos agravios. La Congregación General XXXII implicó un paso más adelante en la legalización de todos esos excesos y maniobras extorsivas, ya que la única solución que le dejaban al Papa era la supresión de la Compañía. Toda consideración benévola no había servido más que para agravar las cosas. Paulo VI no estaba en condiciones espirituales, ni siquiera físicas de dar tal paso aunque muchos de sus colaboradores inmediatos estaban a favor de darlo. Como ya se dijo, la sustitución de Arrupe a causa de su derrame cerebral y la sucesión por parte del Padre Kolvenbach no produjo ningún acercamiento entre la Compañía y el Papa. En esas condiciones recibe la herencia Juan Pablo II: una situación harto compleja con el arrupismo instalado hasta en los últimos rincones de la Compañía y con los más leales y auténticos jesuitas ya muertos o desplazados. De 1965 a 1975 se construyó sigilosamente el caballo de Troya que se introdujo luego, a plena luz, en el vacío dejado por las indecisiones de Paulo VI.

Frente a la *Instrucción* de Monseñor Ratzinger en la que se ponía el punto sobre la íes respecto de muchas faltas cometidas por los jesuitas, el Padre Kolvenbach se permitió disentir calificando de negativo al documento y disparando un tiro por elevación contra Juan Pablo II, que, si bien no ha tenido que pasar por el calvario que pasó Paulo VI, tampoco ha rectificado ese itinerario.

¿Cuál es el futuro de la Compañía de Jesús? Esta es la dramática pregunta que se hace Malachi Martin. Para él quedan dos posibilidades: la primera es la supresión de la Orden como una vez se hizo en el siglo XVIII (aunque por otras razones) para que resucite dentro de cuarenta años verdaderamente purificada de este proceso espúreo. La segunda es que dentro de cierto tiempo surjan superiores capaces de proponer una renovación auténtica en el espíritu ignaciano.

PATRICIO H. RANDLE.