

LOS JESUITAS Y EL CONCILIO VATICANO II: MEDITACIÓN HISTÓRICA EN EL BICENTENARIO DE LA RESTAURACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Santiago Madrigal Terrazas, S.J.

Lección inaugural del
Curso Académico 2014-2015



Santiago Madrigal Terrazas, S.J.

**LOS JESUITAS
Y EL CONCILIO VATICANO II:
MEDITACIÓN HISTÓRICA
EN EL BICENTENARIO
DE LA RESTAURACIÓN
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS**

Lección inaugural del curso académico 2014-2015
de la Universidad Pontificia Comillas

Pronunciada el 3 de septiembre de 2014



2014

© Universidad Pontificia Comillas
ISBN: 978-84-8468-549-4
Depósito Legal: M-21844-2014
Edita: Secretaría General
Imprime: R.B. Servicios Editoriales, S.L.

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
PRELIMINARES:	
EL VATICANO II Y EL TRÁNSITO DE LA COMPAÑÍA RESTAURADA A LA COMPAÑÍA RENOVADA	8
I. PREÁMBULO HISTÓRICO:	
Evocación sucinta del Concilio Vaticano II (1962-1965).....	10
a) ANTECEDENTES Y PREPARACIÓN DEL CONCILIO	10
b) UN CONCILIO PASTORAL PARA EL AGGIORNAMENTO: LA ALOCUCIÓN <i>GAUDET MATER ECCLESIA</i>	14
c) EL DESARROLLO DEL CONCILIO VATICANO II BAJO JUAN XXIII (1962).....	16
d) EL DESARROLLO Y DESENLACE DEL CONCILIO BAJO PABLO VI (1963-1965).....	19
e) RECAPITULACIÓN: EL PAPEL DE LOS JESUITAS EN EL VATICANO II	22
II. EL POSTCONCILIO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS:	
Renovación y crisis bajo el generalato del P. Arrupe (1965-1983).....	25
a) PRIMER PUNTO: SIGUIENDO LA ESTELA DEL CONCILIO VATICANO II...	26
b) SEGUNDO PUNTO: LA MISIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUESTROS DÍAS	29

c) TERCER PUNTO: EL SERVICIO DE LA FE Y LA PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA.....	32
d) CUARTO PUNTO: MÉTODO Y PROGRAMA DE «VUELTA A LAS FUENTES Y ACOMODACIÓN A LOS NUEVOS TIEMPOS»	35
e) RECAPITULACIÓN: P. ARRUPE, «PROFETA DE LA RENOVACIÓN CONCILIAR»	39
 CONCLUSIONES:	
EL VATICANO II NOS HA AYUDADO A ENTENDER MEJOR EL CARISMA IGNACIANO	43

De cuando en cuando consulto un libro de finales de los años sesenta del siglo pasado que obedece al título *Cien españoles y Dios*, un libro repleto de anécdotas deliciosas sobre los grandes temas religiosos. Su autor, José María Gironella, preguntaba a ese buen número de personalidades de la vida política, cultural, científica de aquel momento, acerca de su fe en Dios, en Jesucristo, en la otra vida y, dada la proximidad de la clausura del Concilio Vaticano II, les interrogaba también acerca del significado de este gran acontecimiento de la historia reciente de la Iglesia católica. Miguel Delibes, por ejemplo, confesaba con sobriedad castellana su fe en Dios y valoraba la eficacia del Vaticano II desde el hecho de haber sido un Concilio sin condenas que hacía retornar a la Iglesia de Cristo a su pureza primitiva.

Entre las respuestas más pintorescas se encuentra la de Salvador Dalí, que se confiesa «católico, apostólico y romano», aunque fue la lectura del *Zaratustra* de F. Nietzsche lo que despertó en él la idea de Dios. Su reacción ante el Vaticano II no podía ser menos paradójica: «Íntimamente no soy partidario del Concilio, pero por razones propias de mi estructura jesuítica lo defiendo»¹. He de discrepar en lo primero, pues soy partidario del Vaticano II, eso sí, *sine ira et studio*, mientras que mi estructura jesuítica —quede al margen qué querría decir con ello el excéntrico genio de Cadaqués— me dicta un par de interrogantes indisociables entre sí que serán objeto de esta disertación: ¿cuál ha sido la aportación específica de los jesuitas al último concilio de la Iglesia católica? ¿Qué resonancia tuvo y ha de tener para la Compañía de Jesús el Concilio ecuménico celebrado entre 1962-1965?

¹ J. M. GIRONELLA, *Cien españoles y Dios*, Barcelona 1969, 180-183.

PRELIMINARES:

El Vaticano II y el tránsito de la *Compañía restaurada* a la *Compañía renovada*

Esta doble pregunta renace resituada en dos coordenadas temporales que se funden en el momento presente: por un lado, nos hallamos inmersos en el cuatrienio del cincuenta aniversario de la celebración del Concilio Vaticano II (2012-2015); y, por otro, esta efeméride se recoloca y concreta a su vez en la conmemoración del bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús (1814-2014): el 7 de agosto de 1814 el papa Pío VII, por medio de la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, restauraba en todo el mundo la Compañía de Jesús, que había sido suprimida por el papa Clemente XIV en 1773, cediendo a presiones externas de todo tipo².

Los concilios ecuménicos son momentos estelares y verdaderas encrucijadas en la historia de la Iglesia y de la teología. Comencemos dirigiendo la mirada hacia el significado de la última asamblea ecuménica de la Iglesia católica. Mirando con los ojos del historiador diremos que el Concilio Vaticano II ha marcado un antes y un después en la historia de la Iglesia y en la historia de la Compañía de Jesús. Para los jesuitas, el período que transcurre desde 1815 hasta 1965 corresponde —en palabras de M. Revuelta— al tiempo histórico de la *Compañía restaurada*, porque, «a lo largo de esos ciento cincuenta años se mantienen los rasgos fundamentales del momento del restablecimiento»; a partir de 1965, tras la clausura del Vaticano II y de la mano de la Congregación general XXXI, comienza otro estilo y otro comportamiento, el de la *Compañía renovada*, versión jesuítica del cambio que se dio en toda la Iglesia³. Mirando con los ojos del teólogo, podemos anticipar el punto de Arquímedes que sostiene esta meditación histórica: «el Vaticano II nos ha enseñado a entender mejor el pensamiento de S. Ignacio».

Esta reflexión está dividida en dos secciones: en primer lugar será una evocación del Concilio Vaticano II. Y, queriendo ser ignaciana, esta diser-

² J. A. FERRER BENIMELI, *Expulsión y extinción de los jesuitas (1759-1773)*, Bilbao-Santander 2013. U. VALERO (ed.), *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos*, Bilbao-Santander 2014.

³ Véase el capítulo VII, «Claves históricas para una periodización fundamental», redactado por M. REVUELTA, en T. EGIDO (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid 2004, 281-282.

tación comenzará esbozando un preámbulo para traer a la memoria «la historia que tengo que contemplar», a saber, la celebración de un concilio tras la convocatoria inesperada del santo Papa Juan XXIII. En esta composición de lugar, como mandan los cánones pero con las oportunas licencias poéticas, habrá que «ver las personas», lo que hacen y lo que dicen, situadas en el escenario dramático de la peripecia conciliar. Así rastrearemos y destilaremos la aportación de algunos jesuitas eximios al Concilio Vaticano II en su preparación y en su ejecución.

La segunda sección contempla el tiempo que nos separa del Vaticano II y que corresponde a lo que técnicamente se denomina «recepción» de un concilio. Lo diré con una anécdota. El 10 de diciembre de 1965, nada más concluir el Concilio, G. Dossetti, un destacado teólogo del Vaticano II que antes había sido político y líder de la Democracia Cristiana italiana, afirmaba en el curso de una homilía a su comunidad: «Ya no se puede prescindir del Concilio; si alguien dijese hoy que “ahora me basta con Jesucristo solo”, yo debería decirle que “ésta no es tu casa”. La Iglesia debe creer y realizar el Concilio (...) Toda la historia de los concilios prueba que algunos se desinteresan y que algunos combaten las mismas decisiones del Concilio (...) Nosotros seremos motores de la realización de las decisiones conciliares»⁴.

Pues bien, entiéndase a esta luz el papel de excepción que el P. Pedro Arrupe ha jugado en el postconcilio de la Compañía de la Jesús con un ardiente deseo de aplicación y puesta en práctica de las directrices del Vaticano II. De hecho, las dos Congregaciones generales celebradas durante su generalato representan el intento de seguir la línea marcada por el Concilio para el *aggiornamento* de la Iglesia. De su pluma salió la tesis que he invocado hace un momento: «el Vaticano II nos ha enseñado a entender mejor el pensamiento de S. Ignacio». De su mano se produjo ese tránsito nada fácil de la *Compañía restaurada* a la *Compañía renovada*; de ahí que su sucesor, el P. Peter H. Kolvenbach, lo considere «un profeta de la renovación conciliar».

Como todo acontecimiento histórico, también el Concilio Vaticano II ha estado sujeto a diversas interpretaciones. Quisiera mostrar que el lema mencionado, «el Vaticano II nos ha enseñado a entender mejor a S. Ignacio», —verdadero *cantus firmus* de estas reflexiones—, contiene una

⁴ G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bolonia 2009, 393.

interpretación genuina del acontecimiento más relevante en la historia eclesial reciente. Al cabo de cincuenta años tenemos más perspectiva para apreciar y evaluar sus efectos en la vida de la Iglesia en general y en la Compañía de Jesús en particular, de modo que en la sección conclusiva de esta meditación hemos de «*reflectir* para sacar algún provecho». Esta apropiación *en clave ignaciana* del Vaticano II nos sigue interpelando, guiando, juzgando, llamando a la renovación, en este *kairós* específico que marca el bicentenario de la restauración.

I. PREÁMBULO HISTÓRICO: Evocación sucinta del Concilio Vaticano II (1962-1965)

Aunque la inauguración oficial del Concilio Vaticano II tuvo lugar el 11 de octubre de 1962, en realidad, la historia de la última asamblea ecuménica se retrotrae al 25 de enero de 1959, cuando se produjo de manera inesperada el anuncio de Juan XXIII⁵. En S. Pablo Extramuros, ante el colegio de cardenales, al final de la semana de oración por la unidad de los cristianos, el Santo Papa Juan manifestó su decisión de reunir un concilio ecuménico. Aquel anuncio causó una profunda sorpresa, aunque hoy —tras abrirse los archivos vaticanos— sabemos que su predecesor, Pío XII, tuvo intenciones de convocar un concilio. De hecho, entre 1948-1951, una comisión preparatoria estuvo trabajando secretamente en aquel proyecto. Al final, el Papa Pacelli se sintió sin fuerzas para dar aquel paso⁶. Su sucesor, Angelo Roncalli, un anciano de 77 años, puso manos a la obra.

a) ANTECEDENTES Y PREPARACIÓN DEL CONCILIO

Resulta, por lo demás, que ya en el cónclave que eligió a Juan XXIII se habló de la posibilidad de un nuevo concilio ecuménico. Los cardenales A. Ottaviani y E. Ruffini, dos miembros eximios del entonces llamado

⁵ G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca 2005.

⁶ Cf. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid 1999, 254-255.

Santo Oficio, que habían participado en el plan desechado por Pío XII, lo han confirmado con su testimonio personal. El recién elegido Papa, que en sus ratos libres de diplomático vaticano había cultivado su vocación de historiador, tuvo seguramente acceso a los papeles secretos de aquel concilio fallido. Y tengo para mí que aquel buen conocedor de la historia del Concilio de Trento y del Concilio Vaticano I, cuando vio aquel plan de concilio, pensó en un tipo de concilio radicalmente distinto al diseñado por los dos cardenales italianos mencionados que van a desempeñar el papel de líderes de la minoría conservadora en el Concilio Vaticano II. Enseguida diremos qué tipo de concilio deseaba Juan XXIII. Antes, en razón de nuestro tema específico, merece la pena recordar que ha habido dos jesuitas implicados directamente en aquel plan de concilio, el alemán Agustín Bea (1881-1968) y el holandés Sebastián Tromp (1889-1975). El primero ha sido rector del Instituto Bíblico, miembro de varios dicasterios romanos, consultor del Santo Oficio y confesor de Pío XII. El segundo ha sido profesor de teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Ambos han tenido un lugar de excepción en la preparación del Vaticano II.

Retomando el hilo de la historia del Vaticano II hay que señalar la fecha del 6 de junio de 1960, fiesta de Pentecostés, día en que comienza oficialmente la fase preparatoria del Concilio con el nombramiento de las diez comisiones preparatorias, que eran fiel reflejo de las correspondientes congregaciones de la curia romana. Al frente de cada una de ellas estuvieron los cardenales de curia y respectivos presidentes de los dicasterios. En otras palabras: la preparación del Vaticano II quedó en manos de la curia, sobre todo, en manos de la Comisión teológica, «la suprema», como le gustaba subrayar al cardenal Ottaviani, el líder del Santo Oficio, a quien asistía fielmente como secretario el padre S. Tromp. Con todo, en esta preparación del Concilio a puerta cerrada, hubo una excepción: el *Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos*, un organismo creado por Juan XXIII y al frente del cual puso a Bea, a quien previamente había nombrado cardenal⁷. Desde esa situación peculiar de verso suelto el Secretariado pudo gozar de un margen de libertad durante la etapa preparatoria. Tal parece ser la intención última del Papa.

⁷ J. GROOTAERS, «Le Cardinal Bea et son énigme», en *Actes et acteurs à Vatican II*, Lovaina 1998, 277-286.

En la preparación del Concilio estuvieron involucrados unos 58 jesuitas, formando parte de aquellas comisiones y otros órganos afines⁸. Junto al P. General, el belga J. B. Janssens, hay que mencionar de nuevo al cardenal Bea; estos dos jesuitas formaron parte de la poderosa *Comisión central preparatoria*, presidida por el mismo Papa y cuya función era examinar todos los documentos preparados (unos 70 esquemas). En la Comisión teológica, aparte del secretario Tromp, nos encontramos a varios profesores de la Universidad Gregoriana, como E. Dhanis, F. Hürth, G. Gundlach, J. Witte, en calidad de miembros; como consultor estaba el P. Joaquín Salaverri, rector que fuera de la Universidad Pontificia de Comillas (en Cantabria). Sin duda, el consultor más eminente en aquella comisión, pero apartado de la docencia desde la encíclica *Humani generis* (1950), era el francés Henri de Lubac, un representante de la llamada *nouvelle théologie*. Su diario conciliar nos informa de los trabajos de aquella comisión preparatoria, así como de sus múltiples padecimientos; muchas veces se sintió sentado en el banquillo de los acusados en su defensa de la doctrina del P. Teilhard de Chardin y de su propia teología. Por otro lado, no ahorra críticas contra aquellos teólogos «romanos» de cortas miras que habían elaborado los esquemas dogmáticos⁹.

La presencia de los teólogos jesuitas en la fase preparatoria ofrece datos dispares: el gran especialista en liturgia, J. A. Jungmann, profesor de Innsbruck, ha participado en la Comisión litúrgica, mientras que otros decisivos teólogos para la futura marcha del Concilio, como J. Courtney Murray, habían quedado excluidos por problemas con el Santo Oficio del

⁸ La presencia de los jesuitas en las diez Comisiones (teológica, obispos, disciplina del clero y pueblo cristiano, religiosos, sacramentos, liturgia, seminarios y universidades, Iglesias orientales, misiones, medios de comunicación) y en el Secretariado, puede verse en G. CAPRILE, «Vaticano II, Concilio», en CH. E. O'NEILL – J. M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático, IV*, Instituto Histórico de Roma-Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2001, 3902-3909; aquí: 3903. Los datos estadísticos brutos son: un cardenal presidente (Bea), dos secretarios de Comisión (Tromp, en la teológica, y Bidagor, en sacramentos); de los veintisiete miembros y veintinueve consultores, 18 procedían de la Gregoriana, 5 del Instituto Oriental, 5 de la curia general, 4 de la facultad de Teología de Innsbruck, 3 de *La Civiltà Cattolica*, 2 del Instituto Bíblico y 2 de la Universidad de Comillas (J. Salaverri, de la comisión teológica, y el canonista E. Fernández Regatillo, comisión de disciplina del clero y pueblo cristiano). Del equipo de Bea formaron parte los jesuitas Ch. Boyer (Gregoriana), M. Bénévot (Heythrop, Inglaterra), G. Weigel (Woodstock, EE.UU).

⁹ S. MADRIGAL, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009, 41-59. Sobre el diario de S. Tromp, 90-109.

cardenal Ottaviani. Un caso especial es el de K. Rahner, que estaba enroldado —junto a R. Bidagor (U. Gregoriana) y M. Zalba (profesor de Oña)— en la Comisión de los sacramentos, pero el teólogo de Friburgo nunca fue invitado a una reunión¹⁰. Al mismo S. Tromp le resultaba extraño que el director del gran diccionario teológico de la época, —*Lexikon für Theologie und Kirche*—, hubiera sido excluido de la Comisión teológica.

En la preparación del Concilio Vaticano II han jugado un papel de excepción la Comisión teológica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos. La Comisión «suprema» de Ottaviani no sólo estaba dispuesta a controlar la red de las otras comisiones conciliares, sino a marcar el ritmo del Concilio. Por eso practicó sistemáticamente una estrategia obstruccionista, tratando de frenar cualquier alteración del *statu quo* eclesial y teológico, negándose a colaborar con el Secretariado de Bea, hasta el punto de que estos dos grupos de trabajo estuvieron preparando documentos sobre la misma materia, pero con orientación muy diversa, en especial, en el terreno de la doctrina sobre la Iglesia y sobre la revelación, de ineludibles repercusiones ecuménicas, y sobre la tolerancia o libertad religiosa.

La fase preparatoria concluyó con las reuniones celebradas por la Comisión central preparatoria, cuyas sesiones, en las que se han hecho presentes las dos tendencias conciliares, fueron una especie de «concilio antes del concilio». En la última sesión, celebrada en junio de 1962, tuvo lugar una confrontación decisiva entre Bea y Ottaviani con el siguiente trasfondo: el Secretariado había enviado un borrador sobre la libertad religiosa a la Comisión central. El cardenal Ottaviani criticó el esquema del Secretariado afirmando que se separaba de la Tradición y exigió a los miembros de la Comisión que no lo tuvieran en consideración. Además, el Prefecto del Santo Oficio entendía que el Secretariado carecía de competencias para proponer textos sobre las cuestiones doctrinales referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, alegando que eran de la incumbencia de su Comisión. El jesuita Bea, que defendió el texto con energía y reclamó la competencia de su Secretariado, recriminó a Ottaviani su negativa sistemática a admitir cualquier tipo de colaboración. Escenas semejantes se volverán a repetir en otoño de 1962 durante el primer período del Concilio. Aquel octogenario cardenal jesuita se iba a convertir —junto con Suenens, Alfrink, Léger, Frings, König, Liénart— en uno de los portavoces de la llamada mayoría conciliar.

¹⁰ S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 25-45.

b) UN CONCILIO PASTORAL PARA EL AGGIORNAMENTO:
LA ALOCUCIÓN *GAUDET MATER ECCLESIA*

Es el momento de recuperar una cuestión mencionada y aplazada: qué clase de concilio quería el Papa Juan¹¹. La iniciativa de convocar un concilio sorprendió a todo el mundo. No había un clamor general que demandara un concilio como a finales de la Edad media. Además, los planes de Pío XII habían sido llevados en secreto. Por otra parte, la sorpresa podía reposar sobre motivos teológicos de fondo, como es el hecho de que noventa años antes el Concilio Vaticano I había proclamado en la constitución dogmática *Pastor Aeternus* (1870) el primado de jurisdicción papal y la prerrogativa de la infalibilidad *ex cathedra*. Para muchos, la época de los concilios habría pasado a la historia y las reuniones o asambleas del episcopado universal resultaban superfluas. Sin embargo, con un simple gesto, Juan XXIII puso fin a la idea de que el gobierno de la Iglesia fuera algo estrictamente unipersonal. Con la convocatoria del inesperado Vaticano II el Papa Roncalli dejaba claro que el colegio de los obispos es tan original en la estructura de la Iglesia como el servicio del sucesor de Pedro. Un concilio ecuménico es la prueba fehaciente de que el cuerpo episcopal en su conjunto es siempre, colegialmente, en su unión y sumisión al Obispo de los obispos, la instancia suprema de la Iglesia en materia de fe y de disciplina.

Ahora bien, ¿qué podía motivar un concilio de la Iglesia católica a comienzos de los años sesenta del siglo XX? ¿Una prolongación del Vaticano I (1869-1870), abruptamente interrumpido? ¿Una condena del comunismo? ¿La proclamación de nuevos dogmas marianos? Por lo demás, ni la mirada más escrutadora parecía percibir graves abusos morales que clamaran al cielo. El nivel moral del clero era realmente aceptable, los seminarios contaban con muy buenos números; muchos jóvenes, de uno y otro sexo, estaban dispuestos a continuar las tareas de los misioneros; la práctica religiosa alcanzaba un nivel apreciable. Entonces, ¿por qué un Concilio?

Uno de los mejores indicadores en este sentido puede buscarse en la teología, ese esfuerzo que consiste en pensar la fe que se cree y en creer conforme a la lógica de la razón. La teología oficial, situada en la cima

¹¹ S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 169-173; 419-430.

de la neoescolástica, podía pensar que había alcanzado su culmen como ciencia. Sin embargo, aquellos manuales de teología constituían un sistema cerrado que poco tenía que ver con la filosofía que se había abierto paso desde la Ilustración. Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Feuerbach, Marx, habían levantado un edificio intelectual que afectaba seriamente a la doctrina central de la teología y, sin embargo, la neoescolástica seguía repitiendo y reinterpretándose a sí misma sin fin. Una de sus principales deficiencias era la falta de conciencia histórica. La teología más innovadora del momento, con su vuelta a las fuentes patrísticas, representada, entre otros, por los dominicos Chenu y Congar y por los jesuitas Daniélou y de Lubac, había quedado en entredicho y bajo sospecha en la encíclica ya mencionada *Humani generis* (1950).

Si entre la teología de escuela y el pensamiento contemporáneo se abría una profunda sima, no menor era la distancia entre la Iglesia católica y las otras Iglesias cristianas. La encíclica *Mortalium animos* de Pío XI (1928) seguía impidiendo el alborear de la era ecuménica. Unidad de los cristianos significaba «retorno» a la Iglesia católica romana. Pío XII, el último pontífice preconiliar, había prolongado consecuentemente esta línea con la encíclica *Mystici corporis* (1943), cuyo principal autor era el P. Sebastián Tromp. En 1948, el Santo Oficio prohibió a los católicos la participación en la asamblea fundacional del Consejo Mundial de las Iglesias. El Vaticano I había dejado una laguna respecto de una doctrina teológica de la Iglesia, que la encíclica *Mystici corporis* no había conseguido llenar; más bien sus limitaciones teológicas mostraban un encastillamiento antiecuménico que demandaba una reflexión de la comunidad eclesial sobre sí misma y sobre su tarea histórica.

El Papa Roncalli debió percibir con claridad que no tenía sentido perpetuar aquella situación idílica aparente. A lo largo del tiempo transcurrido entre el anuncio del 25 de enero de 1959 y la inauguración oficial del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII fue madurando su idea del Concilio Vaticano II. Su principal preocupación era, —a tenor del discurso radiofónico pronunciado un mes antes de la inauguración—, dar respuesta al mandato misionero del Señor con el que concluye el primer evangelio: «Id al mundo entero y anunciad el evangelio a toda criatura» (Mt 28, 19-20). Para ello, era menester encontrar un lenguaje filosófico y teológico que hiciera inteligible ese mensaje. Este objetivo viene a coincidir con el lema del *aggiornamento*, que significa «poner al día», es decir, renovación. Lo cual incluye implícitamente el reconocimiento de un cierto

retraso respecto de las condiciones históricas ambientales y la voluntad de salir de la cerrazón para abrir un diálogo con todos, creyentes o no.

La intención básica de Juan XXIII quedó expresada en la celebración de un concilio «pastoral», tal y como indicó en el discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*. El Papa hacía una suave distinción pero que es de gran calado: «una cosa es la *sustancia* del depósito de la fe y otra *el modo de expresarla*». Con este sencillo binomio —sustancia/formulación— lanzaba una carga de profundidad que daba en la línea de flotación a buena parte de los esquemas neoescolásticos preparados por la Comisión teológica de Ottaviani y Tromp. Había que distinguir entre la «verdad revelada», inmutable, y las diversas «formulaciones» que la doctrina está llamada a recibir en el curso de los siglos. Esta opción a favor de un magisterio «pastoral» marca la nueva comprensión de la Iglesia y de su actitud frente al mundo.

En la versión original italiana de esta alocución el Papa Bueno escribió que la Iglesia tenía que dar «un salto hacia delante» (*un balzo innanzi*). Se trataba, por tanto, de hacer una Iglesia más evangelizadora y más misionera, que hiciera gala de sus propiedades esenciales de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

c) EL DESARROLLO DEL CONCILIO VATICANO II BAJO JUAN XXIII (1962)

Un par de observaciones previas nos ayudarán a aquilatar lo que perseguimos en esta meditación histórica: establecer la aportación de los jesuitas al Vaticano II. En primer lugar, *concilium episcoporum est*. Es decir, tienen derecho a participar en un concilio todos los obispos en comunión con Roma. Ello significaba entonces unos 2.700 potenciales participantes. Ahora bien, como es sabido, los profesos de la Compañía de Jesús pronuncian un voto de renuncia a los cargos eclesiales, de manera que no podía haber muchos jesuitas entre los padres conciliares. Según los datos de G. Caprile, «al iniciarse el Concilio, los jesuitas con derecho a participar no eran más que 56: 1 cardenal, 12 arzobispos residenciales y 5 titulares, 23 obispos residenciales y 10 titulares, 2 prefectos apostólicos, 2 prelados *nullius*, y el P. General»¹². Recordemos que el padre general

¹² G. CAPRILE, «Vaticano II, Concilio», l. c., 3903. La mayoría de estos obispos jesuitas ejercían su ministerio en Asia (21), en África y Madagascar (13), América central y del sur (14).

J. B. Janssens falleció en 1964, durante el tercer período de sesiones, siendo sustituido durante la última etapa por el Padre Arrupe, que es la figura que permite establecer el hilo conductor entre el concilio y el post-concilio de la Compañía de Jesús, como luego diremos.

Una segunda observación: entre los protagonistas del Concilio se cuentan los peritos o expertos, teólogos y canonistas, que asisten bien como asesores privados de un obispo particular o lo hacen con el nombramiento oficial de *peritus Concilii*. Ellos son los que realizan el trabajo fatigoso y menudo de dar cuerpo a los documentos en las comisiones. Nuevamente los datos estadísticos: «De los 54 que formaban parte de las Comisiones preparatorias como secretarios, miembros o consultores, no fueron llamados de nuevo 29; fueron elegidos, sin embargo, otros 24 nuevos. Así, el número de jesuitas “peritos conciliares” se elevó a 49»¹³. Este número se circunscribe a los peritos oficiales del Concilio, porque hubo muchos más que acompañaron a título privado a muchos obispos. Al grupo de los expertos implicados en la etapa de preparación (Boyer, de Lubac, Dezza, Dhanis, Hirschmann, Jungmann, Muñoz Vega, Rahner, Fernández Regatillo, Salaverri, Tucci, Tromp, Witte, Weigel, Zalba), se añadieron otros nuevos (Bertrams, Greco, Murray, Daniélou, Grillmeier, Lonergan, Molinari, Neuner, Nicolau, Semmelroth, Smulders, Swain, Wulf).

El Concilio Vaticano II ha sido un momento estelar de colaboración entre obispos y teólogos. Esta es la impresión que se regana leyendo algunos diarios como el de O. Semmelroth o el de H. de Lubac, que detallan las reuniones de grupos de obispos y de teólogos centroeuropeos desde los comienzos para trazar una estrategia conciliar común¹⁴. Durante los primeros encuentros en el decisivo primer período de sesiones el objetivo principal era conseguir el rechazo en el aula de los esquemas de la Comisión teológica, es decir, del tándem Ottaviani-Tromp. ¡Y vaya si lo consiguieron! Tal fue la suerte corrida por el esquema sobre las dos fuentes de la revelación (*De fontibus revelationis*) y el esquema sobre la Iglesia (*De Ecclesia*).

En términos generales se puede decir que buena parte de los esquemas preparatorios, —excepción hecha del documento sobre la reforma litúrgica—, debieron resultar para muchos padres una imagen congelada de su

¹³ G. CAPRILE, «Vaticano II, Concilio», l. c., 3906.

¹⁴ S. MADRIGAL, «El Vaticano II en el diario conciliar de O. Semmelroth»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 105-164.

propia teología, lejana y obsoleta. La intervención de los mejores expertos dio forma a los nuevos textos bajo el espíritu del *aggiornamento* pastoral, en la línea de la alocución *Gaudet mater Ecclesia*. El principio pastoral se puso por primera vez a prueba en el rechazo del esquema sobre la revelación que significaba en su tenor original un endurecimiento de la llamada doctrina de las «dos fuentes». Cuando el 20 de noviembre de 1962, aquel esquema fue rechazado por una mayoría sin alcanzar los dos tercios exigidos por el reglamento, se produjo un momento histórico con la decisión de Juan XXIII para que el esquema fuera reelaborado por una nueva comisión mixta que recibió como co-presidentes a Ottaviani y a Bea. No sería exagerado decir que en aquel momento se ha decidido la suerte ulterior del Concilio. El retorno a las fuentes bíblicas y a la gran Tradición, la apertura ecuménica, junto con el redescubrimiento de la historia de la salvación, harán que en los documentos mayores del Vaticano II las nociones bíblicas reemplacen a los conceptos estáticos de la escolástica.

Sin embargo, tras dos meses de Concilio se había avanzado muy poco. En la primera semana de diciembre de 1962 se produjo otro momento estelar que ha marcado decisivamente el rumbo del Concilio. Mientras se debatía el esquema *De Ecclesia* se produjo, el 4 de diciembre, la intervención del cardenal Suenens que trazó un plan para el Concilio. En realidad, aquel plan le había sido solicitado por el mismo Juan XXIII unos meses antes y había sido dado a conocer a algunos cardenales¹⁵. El cardenal de Bruselas supo formular un programa simple y realista que iba a permitir reducir a la unidad el ingente material de 70 esquemas (más de 2.000 páginas) elaborados por las comisiones preparatorias a 20 documentos. Su intuición de fondo era muy sencilla: *Ecclesia lumen gentium*. Para mostrar cómo la Iglesia es luz de los pueblos, el trabajo conciliar debía acoger el tema de la Iglesia como núcleo central y todos los esquemas debían girar, en consecuencia, en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz).

¹⁵ M. LAMBERIGTS – L. DECLERCK, «The Role of cardinal Léon-Joseph Suenens at Vatican II», en: D. DONNELLY – J. FAMERÉE – M. LAMBERIGTS – K. SCHELKENS (eds.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, Lovaina 2008, 66-88.

d) EL DESARROLLO Y DESENLACE DEL CONCILIO VATICANO II BAJO PABLO VI (1963-1965)

El 29 de septiembre de 1963 el Concilio Vaticano II comienza por segunda vez. No es una afirmación gratuita si se considera que, tras la muerte de Juan XXIII, el concilio había quedado en suspenso, en una situación incierta y a expensas de quién fuera su sucesor. El nuevo papa, Pablo VI, enseguida declaró que el Concilio era el objetivo principal de su pontificado. Al final de la primera etapa, el cardenal Montini había intervenido secundando el plan de Suenens; ahora, como nuevo Papa, le va a imprimir orden y coherencia al Concilio, reformando el Reglamento, poniendo al frente de las sesiones a cuatro moderadores (Suenens, Döpfner, Lercaro y Agagianian). En su discurso programático y de apertura de la segunda etapa, el 29 de septiembre de 1963, le señaló estos cuatro objetivos: «la noción, o, si se prefiere, la conciencia, de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, y el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época»¹⁶.

Desde esos cuatro puntos cardenales podemos recapitular con trazos gruesos el desarrollo interno del Concilio hasta su desenlace final¹⁷. El trabajo conciliar comenzó, desde la orientación de la *Ecclesia ad intra*, tratando de esa dimensión íntima de la Iglesia que es la liturgia, el corazón de su vida. La constitución *Sacrosanctum Concilium*, el *incipit* cronológico y teológico del Vaticano II, asume una parte del objetivo de la renovación interna de la Iglesia y, de este modo, ponía las bases para el tema central de todo el Concilio, que iba a ser el de la Iglesia. En la perspectiva *ad extra*, el Concilio dio su aprobación en diciembre de 1963, junto a la constitución sobre la liturgia, al decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*).

La constitución dogmática sobre la Iglesia venía ocupando el punto de referencia desde finales de la primera etapa conciliar; representa, por tanto, el momento nuclear del diálogo interno conforme a la pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? En este sentido, *Lumen gentium* trata de satisfacer el primero de los fines conciliares: expresar la noción o conciencia de la Iglesia. Obtuvo su aprobación solemne al final de la tercera etapa, en otoño de 1964, junto con el decreto

¹⁶ AAS 55 (1963) 847.

¹⁷ S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II*, o.c., 125-133.

sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, que guarda relación con el tercer objetivo querido por Pablo VI: el restablecimiento de la unidad entre los cristianos. Otro documento en esta misma dirección, el decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias católicas orientales, fue aprobado en aquella misma jornada. De ese catolicismo oriental católico puede decirse que traza un puente con esa otra forma de vivir y encarnar el mensaje del Evangelio que es el cristianismo de oriente (Iglesias orientales ortodoxas de tradición bizantina y eslava) y, de otra manera, con el cristianismo vivido en las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la Reforma protestante.

El avance de los trabajos se fue decantando en el cuadrilátero textual que componen las grandes *constituciones*: sobre la liturgia, sobre la Iglesia, sobre la revelación, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Estas dos últimas debieron esperar hasta el cuarto período de sesiones para encontrar su aprobación solemne, pero han ido acompañando la maduración teológica de la asamblea conciliar. A la postre, hay que reconocer que para dar una visión de la naturaleza y misión Iglesia se hizo necesario establecer dónde y cómo debía ser buscada esa noción. A saber: la revelación divina. Desde la lógica teológica, la constitución dogmática sobre la divina revelación, que recibió su aprobación solemne el 18 de noviembre de 1965, adquiere un carácter previo a toda la obra del Concilio. *Dei Verbum* reviste desde el punto de vista metodológico un carácter fundamental sobre el que se eleva el edificio doctrinal del Vaticano II. La constitución sobre la revelación divina, con su reflexión sobre la Escritura, la Tradición y el magisterio es, en cierto modo, «la primera de todas las constituciones de este Concilio», y «sirve como introducción a todas ellas». Nos recuerda, desde su propia perspectiva, cuál es el centro de la vida de la Iglesia: el misterio de Dios revelado en Cristo. «Tanto amó Dios al mundo que envió a su propio Hijo».

A partir de esta afirmación se despliega la otra orientación señalada en el plan del cardenal Suenens, la de la Iglesia enviada, en misión, la Iglesia *ad extra*. El desenlace paradigmático de esta perspectiva lo encontramos en la cuarta constitución del Vaticano II, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En esta constitución, que quiere aplicar una visión cristológica del ser humano a los grandes problemas éticos, sociales, políticos y económicos, se satisface el cuarto y último objetivo señalado por Pablo VI al Concilio: el diálogo con el hombre de hoy y la apertura de la Iglesia a la sociedad moderna.

Todo ello permite concluir que el deseo de Juan XXIII se había cumplido, pues el Concilio constituye efectivamente un salto hacia delante, un serio esfuerzo de *aggiornamento*, un abrir ventanas para que el aire fresco penetre en el interior de la Iglesia.

Los otros documentos conciliares pueden ser presentados como una explanación de esos dos diálogos básicos, interno y externo, de la Iglesia. En realidad, todos aquellos decretos que pretenden una puesta al día y una renovación interna de la vida eclesial están concebidos en la perspectiva de la apertura misionera de la Iglesia al mundo, empezando por el texto que, al hilo de la afirmación conexas de la sacramentalidad y de la colegialidad, replantea la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*); en segundo término, hay que recordar la teología del laicado que, desde el relanzamiento del sacerdocio común de todos los bautizados, se deja prolongar en el decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*) y, en esa plasmación más concreta sobre la tarea de los padres en la educación cristiana (*Gravissimum educationis*); en tercer lugar, desde la afirmación de la llamada universal a la santidad, entran en consideración la renovación carismática de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), así como la vida y la espiritualidad de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*) y su formación (*Optatam totius*). En esta misma longitud de onda, el Vaticano II ha repensado la tarea de evangelización en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*).

La cuarta constitución, *Gaudium et spes*, recapitula desde la atención a los «signos de los tiempos» el carácter pastoral del Concilio Vaticano II, su voluntad de diálogo con el mundo moderno, trazando líneas fundamentales acerca de la tarea histórica de la Iglesia en nuestra sociedad. Esta nueva relación con la situación profana del mundo encuentra su presupuesto básico en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), que es *conditio sine qua non* para una apertura al pluralismo ideológico de la actualidad, para el diálogo y la colaboración con los otros cristianos (*Unitatis redintegratio*) y con los miembros de las religiones no cristianas (*Nostra aetate*)¹⁸.

¹⁸ Los 16 documentos según la secuencia cronológica de su aprobación ofrecen esta panorámica: Sesión III [4.XII.1963]: Constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y Decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*). Sesión V [21.XI.1964]: Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Sesión VII [28 de octubre de 1965]: Decretos sobre la tarea pastoral

e) RECAPITULACIÓN: EL PAPEL DE LOS JESUITAS EN EL CONCILIO

Retomemos el primero de nuestros interrogantes: ¿cuál ha sido la aportación de los jesuitas al Concilio Vaticano II? Acabo de mencionar, de forma intencionada, el decreto sobre el ecumenismo, la declaración sobre la libertad religiosa y la declaración acerca de la relación de la Iglesia con las otras religiones no cristianas, es decir, aquellos tres documentos que han salido del Secretariado presidido por el cardenal Bea. En este sentido, se puede concluir que el Vaticano II ha sido «el concilio del cardenal Bea». La afirmación no brota del triunfalismo jesuítico, sino que está tomada del diario del dominico Y. Congar¹⁹. En efecto, el veterano cardenal jesuita estuvo implicado en la marcha del concilio desde su preparación hasta el final. Desde el primer momento ha sido uno de los mejores intérpretes de la voluntad de Juan XXIII. Muy pronto este hombre se convirtió en el portaestandarte de la mayoría renovadora. Por lo demás, Pablo VI no lo incluyó en el colegio de moderadores, un dato que subraya que el protagonismo del jesuita más influyente en la marcha del Vaticano II acaece no por la vía de los órganos de dirección, sino a través de su liderazgo personal, al hilo de sus intervenciones en el aula y, sobre todo, desde la dirección técnica del Secretariado para la unidad de los cristianos. Un observador no católico le describió como «el ángel protector del espíritu del Vaticano II».

Efectivamente, Bea comprendió muy pronto y como nadie que el esfuerzo de *aggiornamento* que el Papa Juan XXIII recomendaba encarecidamente a la Iglesia católica debía realizarse en el contexto de una comunidad ecuménica ya existente. Además, a título personal, Bea puede ser considerado como el «arquitecto» y «abogado defensor» de la declaración sobre la relación de la Iglesia con las otras religiones no cristianas²⁰.

de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*), sobre la educación cristiana (*Graivissimum educationis*) y declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Sesión VIII [18 de noviembre de 1965]: Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*) y decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*). Sesión IX [7 de diciembre de 1965]: Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*).

¹⁹ *Mon Journal du concile*, vol. I, París 2002, 254.

²⁰ S. SCHMIDT, *Augustin Bea. The cardinal of unity*, Nueva York 1992, 533.

En el marco del Secretariado para la unidad fue elaborada la declaración sobre la libertad religiosa. En este capítulo concreto de la doctrina conciliar hay que mencionar la aportación señera de J. Courtney Murray, cuya entrada en el circuito redaccional de este documento en 1963 constituye un momento decisivo para la redacción de la declaración *Dignitatis humanae*²¹.

Junto a este eximio jesuita norteamericano, acallado en las fechas previas al Concilio, hay que citar a otros teólogos perseguidos al final del pontificado de Pío XII, como H. de Lubac, J. Daniélou, K. Rahner, que acabaron siendo los grandes forjadores de la teología conciliar. A esa tripleta hay que añadir los nombres de los franceses G. Martelet y H. Rondet, de los profesores de Fráncfort, O. Semmelroth, J. Hirschmann, A. Grillmeier, y el gran liturgista de Innsbruck, J. A. Jungmann²².

Todos ellos han desarrollado un trabajo ingente para el Concilio. Ahora bien, es preciso recordar, —como reconocía continuamente K. Rahner, en quien muchos han querido ver un espíritu inspirador (*ghostwriter*) de importantes capítulos de la doctrina conciliar—, que la elaboración de un documento conciliar sigue un proceso sumamente complejo, desde el esquema original, su discusión en el aula, su primera votación, sus numerosas enmiendas, su votación preliminar, su reelaboración en las comisiones hasta su votación final. No obstante, el mismo Rahner ha reconocido su influjo teológico personal en razón de su presencia en la Comisión doctrinal, que elaboró las constituciones sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) y sobre la revelación (*Dei Verbum*); también ha colaborado en la constitución pastoral (*Gaudium et spes*). Otro tanto vale para el equipo de jesuitas que ha colaborado estrechamente con Rahner, a saber, O. Semmelroth y A. Grillmeier. Sin olvidar, la presencia de Henri de Lubac y de J. Daniélou en la misma Comisión teológica, cuya teología ha modulado la doctrina sobre la revelación. De manera específica se puede reconocer una impronta jesuítica en la constitución sobre la Iglesia, plasmada

²¹ D. GONNET, «L'apport de John Courtney Murray au schéma sur la liberté religieuse», en M. LAMBERIGTS – C. L. SOETENS – J. GROOTAERS (eds.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Lovaina 1996, 205-215.

²² K. WITTSTADT – W. VERSCHOOTEN (eds.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischer Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Lovaina 1996; M. QUISINSKY, «Französische Konzilstheologen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil», en F. X. BISCHOF (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischer Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, 131-157.

en una visión sacramental, como signo e instrumento de la salvación universal²³. También hay que referirse a la colaboración en el amplio capitulario de la constitución pastoral (Daniélou, Hirschmann, Martelet, Tucci). A título personal, hay que mencionar asimismo la colaboración de Neuner en el decreto sobre las misiones, la de Boyer, Weigel, Witte en el decreto sobre el ecumenismo, la del canonista Bertrams en la redacción de la nota explicativa previa, y la de Molinari en el documento sobre la renovación de la vida religiosa.

Para concluir: en el Vaticano II la Compañía de Jesús no estuvo presente como cuerpo, sino *in medio Ecclesiae*. Al mismo tiempo, desde su condición de *ecclesiola in Ecclesia*, refleja como en una maqueta la universalidad cultural y geográfica y su pluralidad ideológica interna, con las distintas orientaciones y tendencias en liza, bien gráficas en la postura que sostuvieron S. Tromp, J. Salaverri, E. Dhanis, confrontados en la Comisión teológica con H. de Lubac y K. Rahner, y distanciados del Secretariado de Bea. En este sentido, un testigo de excepción, el teólogo de Lovaina G. Philips, habló de distintas tendencias en la teología que se dio cita en el Concilio: una teología romana y curial, con una impronta fuertemente nocional y empeñada en la defensa de la ortodoxia, se vio profundamente cuestionada por una teología más vital, más histórica y cercana a los problemas del mundo, que, preocupada por el anuncio del Evangelio, partía de las fuentes bíblicas y patrísticas, abandonaba una reflexión ahistórica y escolástica, asumiendo una actitud de apertura ecuménica²⁴.

Un concilio es la búsqueda colectiva de la verdad, sin vencedores ni vencidos, y, en este sentido, todos los documentos conciliares alcanzaron prácticamente la unanimidad en su votación definitiva. Por su parte, la minoría conservadora jugó un papel importante con sus exigencias legítimas que ayudaron a precisar más y mejor los textos finales. No obstante, hubo ya sus diferencias profundas, que son las que *a posteriori* podemos reconocer en fuertes movimientos contra-reformistas que se manifestaron con virulencia en el postconcilio, como en el caso cismático de M. Lefebvre. Ahora bien, es irrepetible la etapa que transcurrió entre los otoños de 1962 y de 1965, un tiempo fuerte en el que la Iglesia católica

²³ S. MADRIGAL, *Tradición jesuítica en materia eclesiológica*, Madrid 2010.

²⁴ G. PHILIPS, «Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du II concile du Vatican»: *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 225-238.

profundizó en la conciencia de sí misma, buscó su renovación interior, dilató sus propios horizontes y se resituó de forma nueva en el mundo moderno. K. Rahner, que describió el Vaticano II como «el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», hacía esta observación que nos sigue marcando la hoja de ruta²⁵:

«Un Concilio es, con sus decisiones y enseñanzas, sólo un comienzo y un servicio. El Concilio sólo puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es sólo un comienzo. Y después todo depende de cómo se lleven a cabo esas indicaciones y cómo caigan esas verdades en el corazón creyente y produzcan allí espíritu y vida. Esto no depende, pues, del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todos hombres de la Iglesia y de su buena voluntad. Y, por eso, un Concilio es puramente un comienzo. La renovación de la Iglesia no ocurre en el concilio y a través de sus decretos, sino después».

II. EL POSTCONCILIO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: Renovación y crisis bajo el generalato del P. Arrupe (1965-1983)

Nos adentramos así en la segunda parte de nuestra meditación desde la periodización que los historiadores han hecho de los casi cincuenta años que nos separan de la clausura del Vaticano II: una primera etapa de renovación y crisis bajo el generalato del P. Pedro Arrupe (1965-1983), y una fase de asimilación más sosegada bajo el del P. Peter H. Kolvenbach (1983-2007)²⁶. Retomemos la otra cuestión inicial: ¿qué resonancia tuvo y ha de tener para nosotros el Concilio Vaticano II? Para ir a la raíz del proyecto de renovación de la Compañía de Jesús nuestra mirada se concentrará en la visión del Concilio esbozada por el P. Arrupe, como el intento primario y genuino por asimilar las directrices del Vaticano II, una tarea histórica que fue examinada por el P. Kolvenbach en la alocución

²⁵ K. RAHNER, «Mut und Nüchternheit auf dem Konzil»: *Orientierung* 28 (1964) 41.

²⁶ Para el estudio histórico, véase: M. REVUELTA, «Renovación y crisis durante el generalato del P. Arrupe», en T. EGIDO (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, o. c., 399-445. U. VALERO, *El proyecto de renovación de la Compañía de Jesús (1965-2007)*, Santander 2012.

que pronunció en Bilbao, el 13 de noviembre de 2007, su último discurso antes de que la Congregación General XXXV le diera un sustituto en la persona de Adolfo Nicolás. Este será nuestro punto de llegada.

Reiniciemos nuestra meditación histórica donde la habíamos dejado. A partir de 1965, el año de la clausura del Concilio y de la apertura de la Congregación General XXXI, alborea una nueva época en la historia de la Iglesia y de la Compañía. Empezaba a producirse el tránsito de la Compañía *restaurada* a la *renovada*, empeñada junto con la Iglesia en acomodarse al mundo moderno. Los primeros compases de aquel cambio repentino pudieron parecer un golpe de timón, un cambio de rumbo, que hizo hablar de una «tercera Compañía», distinta de la fundada por Ignacio en 1540, distinta de la restaurada en 1814. Pronto comenzó a circular aquella cantinela que hablaba de ruptura y discontinuidad: un vasco fundó la Compañía y otro la va a destruir. El P. Pedro Arrupe, sin embargo, habló de renovación, de actualización, de acomodación al mundo moderno, eso sí siempre en el espíritu y en la letra del Concilio Vaticano II. Nuestra reflexión acerca de la renovación de la Compañía de Jesús por el P. Arrupe avanza al hilo de cuatro puntos y una recapitulación.

a) PRIMER PUNTO: SIGUIENDO LA ESTELA DEL CONCILIO VATICANO II

Al aproximarnos hoy a la figura del P. Pedro Arrupe (1907-1991) podemos contar con nuevos estudios, de alto nivel y rigor, promovidos con ocasión del centenario de su nacimiento y realizados sobre fuentes en parte inéditas. Nadie pone en duda su ejemplar vida religiosa de inequívocos tintes proféticos y místicos, ni su liderato, ni su trato exquisito, ni su amor a la Compañía de Jesús que gobernó durante 16 años. Lo que se discutió de Arrupe fue su gobierno. Unos lo consideraron débil e ilusorio. Otros dudaron del acierto de sus decisiones y orientaciones, hasta el punto de achacarle toda una serie de conflictos. Su misión no era nada fácil. El historiador italiano G. La Bella ha dejado escrito en un bello trabajo titulado *La crisis del cambio*, que «la Compañía que hereda Arrupe está en el punto más alto de su etapa “restauracionista”, iniciada en 1814»²⁷.

²⁷ G. LA BELLA, «La crisis del cambio», en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Bilbao-Santander 2007, 841-911; aquí: 845.

Por su parte, A. Álvarez Bolado, en su estudio *Crisis de la Compañía de Jesús en el generalato del P. Arrupe*, establecía el cuadro general de lo que estaba experimentando el mundo entero: «A esta puesta a punto de la Iglesia y de la Compañía antecede y subyace el intensísimo cambio socio-cultural que los sociólogos de la cultura denominan proceso de modernización (años sesenta-noventa). Desde hace mucho tiempo vengo llamando a este proceso *cambio mayor* en nuestra historia»²⁸. En realidad, un análisis nada ingenuo de aquella situación de profunda transformación se puede leer en los primeros compases de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (4-10), donde el Concilio hacía un examen de la sociedad contemporánea a la luz de los signos de los tiempos²⁹. Y Arrupe se incorporó al Concilio cuando se estaba debatiendo este importante documento conciliar.

No puede decirse en rigor que el P. Arrupe, —vigésimo octavo general de la Compañía de Jesús, el sexto español y el segundo vasco después de S. Ignacio—, haya sido un protagonista del Concilio Vaticano II. Y ello por meras razones cronológicas. Arrupe fue elegido el 22 de mayo de 1965, por tanto, poco antes de que la asamblea conciliar entrara en su cuarta y última fase. La Congregación General XXXI percibió que en aquel hombre que había vivido 27 años en Japón, como misionero de a pie, como maestro de novicios y como provincial, se conjugaban las cualidades y el carisma necesarios para llevar adelante el proyecto conciliar, o, en expresión de su primer biógrafo, un «General para un Concilio». Y Arrupe, por su parte, ha sido plenamente consciente del lugar histórico que corresponde al Concilio Vaticano II. Con fecha de 18 de enero de 1979 escribió:

«Todos sabemos que el siglo XX ha presenciado una de las revoluciones culturales más amplias y profundas de la humanidad. Se trata de un mundo y un hombre nuevo. La Compañía vive, a su limitada escala, el problema universal de la Iglesia: abrirse a la nueva realidad. El Concilio Vaticano II y su reflejo jesuítico —las Congregaciones Generales XXXI y XXXII— son los momentos de ese esfuerzo por ponerse al día»³⁰.

²⁸ A. ÁLVAREZ BOLADO, «Crisis de la Compañía de Jesús en el generalato del P. Arrupe»: *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* (2003) 201-254.

²⁹ P. M. LAMET, *Arrupe. Un profeta para el siglo XXI*, Madrid 2002 (primera edición de 1989), 257-282: capítulo 14: «General para un Concilio».

³⁰ P. ARRUPÉ, «El modo nuestro de proceder», en: *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 64. Remito a mi estudio: S. MADRIGAL, «Su sentido de Iglesia. “Siguiendo la estela del Concilio Vaticano II”», en: G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús*, o. c., 635-667.

En este pasaje es notable el paralelismo estricto entre el Concilio y las dos Congregaciones Generales que tuvieron lugar bajo su mandato, así como la clara asunción del programa de *aggiornamento* y apertura a la realidad diseñado por Juan XXIII para el Vaticano II. Por otro lado, Arrupe siempre se ha mostrado convencido, como pocos, de que el Concilio era la obra del Espíritu, la mediación más inmediata de la voluntad de Dios y, por consiguiente, había que seguir el ejemplo de la Iglesia en el Concilio ecuménico. Con sus orientaciones, con sus cartas, con sus exhortaciones, con su persona, ha transmitido los impulsos y los anhelos conciliares que le llevaron por los cinco continentes hasta ese retorno de Oriente, el 7 de agosto de 1981, cuando sufre una trombosis cerebral que relegó al «huracán Arrupe», —como decían en Japón—, al silencio y al retiro de la enfermedad durante casi diez años hasta su muerte, acaecida el 5 de febrero de 1991.

Arrupe estuvo presente, de mil maneras, en la azarosa vida post-conciliar de la Iglesia. Como presidente de la Unión de Superiores Generales de órdenes religiosas ha participado en los sínodos de obispos que debían prolongar el Concilio, empezando por el primero, celebrado en 1967, y siguiendo por el sínodo extraordinario de 1969, dedicado al estudio del primado y de la colegialidad. Una relevancia especial recae sobre el de 1971, con su tema bifronte: el ministerio de los presbíteros y la justicia en el mundo. El sínodo de 1974, sobre la evangelización, desemboca en ese importante documento de Pablo VI que se titula *Evangelii nuntiandi*. Durante los años de su mandato tuvieron también lugar el sínodo sobre la catequesis, en 1977, y el de la familia, en 1980. Por eso, se puede decir de él que fue no sólo un «General para un Concilio», sino también «una figura clave del post-concilio», «un líder del sueño conciliar»³¹, pues ayudó a impulsar vigorosamente la vida de la Iglesia entre 1965 y 1983.

Vamos a reconstruir el camino de su reflexión, en su esfuerzo intelectual y espiritual por ajustar la experiencia cristiana al mundo moderno. La Congregación General XXXI tuvo lugar en pleno ambiente conciliar. Su primer objetivo y más urgente era la elección del nuevo prepósito general tras el fallecimiento del P. Janssens. Una vez cumplido este objetivo inaplazable, la Congregación decidió esperar la conclusión de los trabajos

³¹ Así lo retrataban, respectivamente, P. FERRER PI en el estudio de N. ALCOVER (ed.), *Pedro Arrupe. Memoria siempre viva*, Bilbao 2001, 97-100, y J.-Y. CALVEZ, *Le Père Arrupe: l'Église après le Concile*, París 1997, 5-22.

conciliares y volver a reunirse en una segunda sesión en el otoño de 1966. Por otro lado, las líneas directrices del Concilio Vaticano II, muy en particular, todo aquello que tiene que ver con la renovación de la identidad de la Iglesia y su presencia evangelizadora en el mundo de hoy, inspiran, alientan y movilizan la misma reformulación del fin de la Compañía de Jesús, desde «la defensa y la propagación de la fe» al «servicio de la fe y la promoción de la justicia», que constituye el núcleo de la Congregación General XXXII.

Estas páginas intentarán mostrar cómo en estos dos momentos estelares del generalato de Arrupe se verifica este lema: «El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor el pensamiento de S. Ignacio»³². Son palabras extractadas de un discurso centrado en la «misión, como clave del carisma ignaciano», que se sitúa prácticamente en la mitad de su generalato (7-IX-1974); en este lema se resuelve la pregunta acerca del significado del Vaticano II para la Compañía de Jesús, porque la aplicación de las directrices del Concilio a la renovación de la vida religiosa en general, y de la vida de la Compañía de Jesús en particular, le han llevado a Arrupe a rastrear en las raíces más hondas del carisma ignaciano.

b) SEGUNDO PUNTO: LA MISIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUESTROS DÍAS

La Congregación General XXXI exhibe como novedad histórica el hecho de haberse celebrado en dos períodos o sesiones. Anteriormente, ninguna Congregación de la Compañía se había reunido en dos etapas. La primera, como ya hemos indicado, se desarrolló entre la tercera y cuarta etapa del Concilio, exactamente, entre el 8 de mayo y el 16 de junio de 1965. Una vez concluido el Concilio, tuvo lugar la segunda sesión del 8 de septiembre al 17 de noviembre de 1966. El *motu proprio* «Ecclesiae sanctae», del 6 de agosto de 1966, prescribía a la vida religiosa la celebración de un capítulo *especial* en orden a la aplicación y puesta en práctica del Concilio Vaticano II, sobre todo con vistas a la «renovada acomodación de la vida religiosa» urgida por el decreto *Perfectae caritatis*.

³² «La misión apostólica, clave del carisma ignaciano», en P. ARRUPÉ, *La identidad del jesuita*, 120.

En consecuencia, la segunda sesión de aquella Congregación General, con el objetivo de satisfacer estos requisitos, se situó desde el comienzo en el mismo horizonte de intenciones del Concilio Vaticano II, «con el mismo espíritu con que se renueva toda la Iglesia». Así las cosas, el decreto inicial asume la misma intención que la Iglesia había formulado en el arranque de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*: se trata en ambos casos de un conocimiento más profundo «de su propia naturaleza y misión»³³.

El título del primer decreto de esta Congregación general reza así: «La misión de la Compañía de Jesús en nuestros días». La tarea de determinar la naturaleza y el carisma peculiar de la vocación jesuítica se buscará en la experiencia fundante de los Ejercicios, en la invitación al seguimiento del Rey eterno, concretada históricamente en la *misión* recibida del Papa. Porque la promesa hecha a Dios de obedecer al Romano Pontífice en lo que a las «misiones» se refiere había sido «nuestro principio y principal fundamento». Además, de ahí surgió un grupo apostólico, es decir, la decisión de constituir un «instituto de vida» para mejor realizar esta misión y apostolado. En suma: la nueva coyuntura de la historia del género humano urge el doble imperativo de renovar la misión de la Compañía y readaptar su vida a la nueva situación histórica. El análisis de la nueva situación histórica, con la actual transformación social y cultural, se nutre de los análisis de la Constitución pastoral y el horizonte hacia el que apunta: *Restaurar todo lo que hay en el cielo y en la tierra en Cristo (Ef. 1, 10)*.

En la onda del espíritu de renovación promovido por el Vaticano II se sitúan algunos de los decretos más relevantes elaborados por la Congregación General XXXI: con miras a la renovación acomodada de nuestro modo de vivir (decreto 2) y a la formación espiritual del jesuita (decreto 8), a la promoción de la vida religiosa (decreto 13) y comunitaria (decreto 19) y a la disciplina religiosa (decretos 16-17-18: castidad, obediencia, pobreza); y también con miras a la nueva manera de afrontar la tarea de evangelización y apostolado. Así las cosas, el Decreto 3 asumía expresamente el encargo hecho por Pablo VI a la Compañía de la lucha contra el ateísmo, y toda una serie de decretos desgranaban los principales criterios de selección de ministerios acogiendo las líneas direc-

³³ *Congregación General XXXI. Documentos*. Edición preparada por M. MARDURGA y J. ITURRIOZ, Zaragoza 1966, 17. Véase: U. VALERO, «Al frente de la Compañía: la Congregación general XXXI», en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús*, o. c., 139-249.

trices del Concilio: el decreto 24 replanteaba el carácter misionero de la Compañía de Jesús siguiendo las directrices del documento conciliar *Ad gentes*; el decreto 26, centrado en el ecumenismo, acogía expresamente las indicaciones de *Unitatis redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Dignitatis humanae*; el decreto 32 trata el apostolado social, y el decreto 33, sembrado de alusiones a *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, *Gaudium et spes*, asume las líneas maestras de la teología del laicado; finalmente, hay que recordar la presencia del decreto *Inter mirifica* en el decreto 35, sobre los medios de comunicación social.

Podemos cerrar este apartado evocando las palabras de clausura de la Congregación pronunciadas por Arrupe en su discurso del 17 de noviembre de 1966. El General afirmaba con toda resolución: «Para que se entiendan nuestros decretos, meditemos el Evangelio, meditemos nuestras Constituciones, meditemos los documentos del Concilio Vaticano II». Y añadía estos criterios de interpretación:

«A la verdad la Congregación quiso constantemente no imitar o emular al Concilio, sino seguirlo con toda docilidad. Sin embargo, en esta misma Congregación pueden notarse ciertos rasgos de semejanza: no sólo en cuanto al sentido histórico y a la atención a los signos de los tiempos, no sólo en cuanto a la solicitud por el mundo de hoy día, por los hombres que están aún fuera de la Iglesia, no sólo en cuanto a las relaciones renovadas con los demás miembros de la Iglesia y con el laicado, sino también respecto de la renovación litúrgica, al culto de la palabra de Dios y al sentido comunitario. Pero se reconoce esta especial analogía con la índole del reciente Concilio: la Congregación no determinó tanto normas particulares, cuanto inculcó principios, valores, inspiración y definió orientaciones y direcciones. En este punto la Compañía parece aplicarse los conceptos de la Iglesia como pueblo que peregrina, cuyo camino, alguna vez entre sitios inaccesibles, es indicado por el mismo Señor con la columna de nube o de fuego. ¿Por ventura no se llama “peregrino” S. Ignacio, cuando relata los años que pasaron desde su conversión?»³⁴.

En este texto resuenan los grandes temas de la renovación conciliar: el modo de estar la Iglesia en el mundo (*Gaudium et spes*), sus estructuras internas y el redescubrimiento del laicado (*Lumen gentium*), su vida litúr-

³⁴ Congregación General XXXI. Documentos, 408.

gica, en la celebración sacramental y comunitaria de la fe (*Sacrosanctum Concilium*) a la escucha de la Palabra de Dios (*Dei Verbum*). Arrupe no duda en aplicar analógicamente a la Compañía de Jesús la imagen prevalente de Iglesia que sirve de título al capítulo II de *Lumen gentium*, el pueblo de Dios peregrino. El dinamismo del carisma ignaciano, redescubierto y puesto a prueba por las intuiciones, directrices y orientaciones conciliares, debía ser concretado y desplegado ante los retos de las nuevas realidades necesitadas de evangelización, a la luz de los «signos de los tiempos».

c) TERCER PUNTO: EL SERVICIO DE LA FE Y LA PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA

La verdadera preocupación de Arrupe fue siempre el impulso de una evangelización más intensa y profunda; a su servicio se hallan la renovación interior de la Iglesia y de la vida religiosa, el desarrollo de una teología más ajustada a la Palabra de Dios y a la vida concreta del ser humano, el diálogo con el mundo moderno, el diálogo ecuménico y con las otras religiones. Tal es el contenido último que se deja destilar de sus discursos, de sus conferencias, de sus cartas, sembrados de referencias a los 16 documentos conciliares, con una aproximación optimista a lo que el Vaticano II había puesto en marcha. La reflexión y la praxis de la evangelización han ido madurando en los años postconciliares al socaire de las grandes asambleas eclesiales. Ya hemos mencionado el Sínodo de 1971, con la carta *Octogesima adveniens*, y el Sínodo de 1974, que precede a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. Son el reflejo de la preocupación creciente por la promoción de la justicia y la necesidad de integrar esta preocupación en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Pedro Arrupe, que ha participado activamente en estos sínodos, hizo del compromiso positivo a favor de la justicia el *slogan* característico de la tarea educativa llevada a cabo por los jesuitas en sus escuelas, colegios y universidades. Ahí está, como botón de muestra, el discurso dirigido al congreso mundial de antiguos alumnos celebrado en Valencia en 1973: el tema de la *educación para la justicia* se ha convertido en los últimos años en una de las grandes preocupaciones de la Iglesia³⁵. En aquella ocasión brotaron de sus labios aquellas famosas palabras: «Nuestra meta y

³⁵ «Formación para la promoción de la justicia», en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander 1982, 347-359.

objetivo educativo es formar hombres que no vivan para sí, sino para Dios y para su Cristo; *hombres para los demás*, es decir, que no conciban el amor a Dios, sin el amor al hombre; un amor eficaz que tiene como primer postulado la justicia». Y aprovechaba la ocasión para hacer examen de conciencia: ¿os hemos educado para la justicia?

Anotemos, además, que la intervención de Arrupe en el Sínodo de 1974 versó sobre las mutuas imbricaciones entre evangelización y promoción humana. Rechazaba, por insatisfactorias, aquellas posturas que tienden a disociar la fe cristiana y la evangelización. Bajo esta crítica caía la tesis marxista que considera la fe como algo puramente alienante y que paraliza el esfuerzo en aras de la promoción humana. Criticaba asimismo la reducción de la evangelización a la mera promoción humana. Bajo el mismo veredicto caía la postura de quienes niegan cualquier relación entre promoción humana y evangelización, por considerarlas tareas puramente paralelas y sin interdependencia alguna, de modo que la evangelización se sitúa al margen de las transformaciones o crítica de las actuales condiciones sociales y políticas. El documento *Evangelii nuntiandi* (en particular, en su capítulo III) establecerá la relación real interna entre evangelización y promoción humana, que el P. Arrupe, por su parte, expresaba en dos tesis complementarias: no pueden confundirse o identificarse la evangelización y la promoción humana; pero tampoco pueden separarse la promoción humana y la evangelización como dos actividades absolutamente independientes. En suma: la evangelización incluye la promoción humana y la lleva a su máxima perfección³⁶.

Todas estas reflexiones, que seguían apelando sustancialmente a la constitución pastoral *Gaudium et spes*, están a la base de la reformulación del fin de la Compañía de Jesús y le han preparado el terreno. Pedro Arrupe definió la Congregación General XXXII (1.XII.1974–7.III.1975) como «la decisión más importante de mi generalato»³⁷. En la carta de convocatoria subrayó el objetivo central de la nueva Congregación: «la necesidad de buscar, precisar y concretar aún más y de manera más efectiva el modo de servicio que la Compañía debe prestar a la Iglesia en un

³⁶ «Evangelización y promoción humana», en P. ARRUPPE, *La Iglesia de hoy*, 229-233.

³⁷ B. SORGE, «Generales: 28. Arrupe, Pedro», en: CH. E. O'NEILL – J. M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, II*, Roma-Madrid 2001, 1697-1705; aquí: 1699. Véase: A. ÁLVAREZ BOLADO, «La Congregación general XXXII», en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús*, o. c., 251-355.

mundo que va cambiando tan rápidamente, y la necesidad de responder así al desafío que dicho mundo nos presenta». La Congregación, una vez puesta en movimiento, tuvo que decidirse en medio de unas discrepancias de todos conocidas: mientras unos pedían más atención a la justicia en el mundo, otros no callaron sus reservas o desacuerdo ante una orientación que podía degenerar en un mero activismo social o en un puro humanismo. En el famoso decreto 4, la Congregación dio una definición de la misión de la Compañía de Jesús asociando de manera estrecha el servicio de la fe y la promoción de la justicia, donde esta segunda dimensión era entendida como «parte integrante» de la primera. En suma: la Compañía optaba por hacer del servicio de la fe y de la promoción de la justicia «el punto focal que identifica en la actualidad lo que los jesuitas hacen y son». Son palabras tomadas del decreto 2, que expresan bien el sentido de la opción, una opción rubricada con la conciencia expresa de que es perfectamente coherente con el carisma ignaciano original: «Nos confirmamos —se dice en el n. 10 del decreto 2— en esta opción decisiva, por llegar a ella desde otro punto de partida: la inspiración originaria de la Compañía»³⁸.

Arrupe sintonizaba profundamente con esta intuición que había hecho valer en los sínodos romanos; ahora, analógicamente, ha visto trasladado ese mismo espíritu a la Compañía de Jesús, *ecclesiola in Ecclesia*, para que pueda vivir de forma más auténtica su misión en el tiempo actual: «por fidelidad al carisma fundacional e institucional (la Compañía) ha debido cambiar tanto, conservando lo sustancial, que es inmutable». Son palabras pronunciadas el día de S. Ignacio en la homilía que tuvo en la Universidad Católica de Manila con motivo del 400 aniversario de la llegada de la Compañía de Jesús a Filipinas. Tienen sabor de testamento, pues fue precisamente a la vuelta de aquel viaje por Filipinas y Tailandia, que transcurrió entre el 24 de julio y el 7 de agosto de 1981, cuando sufrió la trombosis que le mantuvo postrado hasta su muerte. De la renovación solicitada desde la Congregación General XXXII habló en términos de un laborioso discernimiento: «Me refiero a la reformulación del fin de la Compañía: desde “la defensa y propagación de la fe” al “servicio de la fe y promoción de la justicia”. La nueva fórmula no es, en modo alguno, reductiva, desviacionista o disyuntiva; más bien explicita elementos contenidos en germen en la antigua formulación, gracias a una

³⁸ Congregación General XXXII. *Decretos y documentos anejos*, Madrid 1975, 48.

referencia más expresa a las necesidades presentes de la Iglesia y de la humanidad, a cuyo servicio estamos comprometidos por vocación»³⁹. En este denso sumario queda expresado el mensaje fundamental de Arrupe.

Vamos a señalar, finalmente, los resortes místicos y espirituales que sustentan esta opción y la retrotraen en último término a lo más original y genuino del carisma ignaciano, porque «el Vaticano II nos ha ayudado a comprender mejor el pensamiento de S. Ignacio».

d) CUARTO PUNTO: MÉTODO Y PROGRAMA DE «VUELTA A LAS FUENTES Y ACOMODACIÓN A LOS NUEVOS TIEMPOS»

¿Qué exigían exactamente las directrices del Vaticano II a la Compañía de Jesús? Arrupe, ya lo hemos dicho, habló a menudo de renovación, de actualización, de adaptación de la Compañía «siguiendo la estela del Concilio Vaticano II». Su punto de referencia más característico y radical es el número 2 del decreto conciliar *Perfectae caritatis*, cuya cita inaugura su famosa conferencia «El modo nuestro de proceder» (18-I-1979): «La adecuada renovación de la vida religiosa comprende, a la vez, un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana, y a la primigenia inspiración de los institutos y una adaptación de éstos a los cambiantes condiciones de los tiempos». Por tanto, nuestra meditación se concentra ahora en este interrogante: «¿Cómo se resuelve concretamente en la Compañía la tensión latente entre las dos directrices del Concilio: retorno a las fuentes antiguas y adaptación a los tiempos nuevos?»⁴⁰.

Aquella conferencia representa un intento de sistematizar los aspectos más importantes de *nuestro modo de proceder* según la mente de S. Ignacio para, desde ahí y de cara al futuro, ver en qué dirección hay que avanzar. Este ejercicio de discernimiento constituye el único camino posible para fijar de manera autorizada y profunda la identidad del jesuita en nuestro tiempo. Es éste uno de los textos más densos y celebrados del P. Arrupe, en el que enuncia a la manera de un epítome lo que ha perse-

³⁹ Citado por I. CAMACHO, *La opción fe-justicia como clave de la evangelización en la Compañía de Jesús y el generalato del Padre Arrupe*: Manresa 62 (1990) 246 (cf. nota 80).

⁴⁰ «El modo nuestro de proceder», en P. ARRUPÉ, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, o. c. 49.

guido toda su vida y lo que ha querido insuflar en la orden de los jesuitas, es decir, las líneas maestras de su generalato. El General vasco detectaba una serie de elementos propios e identificadores del jesuita y de su modo de proceder: el amor a Cristo-persona, la disponibilidad, el sentido de la gratuidad, la universalidad, el sentido de cuerpo, la sensibilidad para lo humano y solidaridad con el hombre concreto, el rigor y la calidad en este servicio, el amor a la Iglesia, el sentido de mínima Compañía, el sentido de discernimiento, delicadeza en lo concerniente a la castidad, el *sensus societatis* como concreción del *sensus Christi*.

El contenido de aquella alocución fue resumido por él mismo un año después en otro importante documento concebido como su natural prolongación, «Inspiración trinitaria del carisma ignaciano» (8-II-1980): «La tesis que allí expuse es que una recta comprensión y aplicación de “nuestro modo de proceder” permite a la Compañía hoy, en una línea de continuidad histórica, conseguir el doble objetivo que el Concilio Vaticano II ha fijado a los Institutos religiosos: el retorno a las fuentes del propio carisma y, al mismo tiempo, adaptarse a las cambiantes condiciones de los tiempos»⁴¹. Ambos textos gozan de una profunda unidad, ya que nacieron como discursos pronunciados para clausurar sendos cursos consecutivos en el *Centro Ignaciano de Espiritualidad*. Ahora bien, existe entre ellos una continuidad interna mucho más honda sobre la que quisiera llamar la atención. Su autor es consciente de ello y lo ha puesto de manifiesto en los términos siguientes:

«“Nuestro modo de proceder” partía del carisma ignaciano descendiendo por diversos niveles de aplicación a las “cambiantes condiciones de los tiempos”. Hoy, arrancando también del carisma de Ignacio, pretendo caminar en sentido inverso, remontándome hacia lo más alto, hasta el supremo y originario punto de partida: las vivencias ignacianas de las que todo fluye y que son las únicas que pueden explicarnos en su ultimidad tanto su figura espiritual como su intuición fundacional. En una palabra: su intimidad trinitaria».

⁴¹ «Inspiración trinitaria del carisma ignaciano», en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita*, 391-435; aquí: 392.

Pienso que en la lógica profunda que media entre estos dos textos mayores, a saber, un movimiento de descenso a la realidad y de ascenso que se remonta a la Trinidad, podemos auscultar lo más característico del estilo arrupiano de teologar, el latir de un corazón en su sístole y diástole, hacia fuera y hacia dentro, de abajo arriba y de arriba abajo, y cuyas pautas se pueden rastrear en la descripción sumaria pero muy precisa que ofrece en otra de sus piezas literarias más logradas, que lleva por título «La misión apostólica, clave del carisma ignaciano» (7-IX-1974).

La tesis de fondo de este discurso de Arrupe, que se sitúa cronológicamente en la mitad de su generalato y fue pronunciado justo tres meses antes de comenzar la Congregación General XXXII, suena así: la misión es la clave de lectura de las Constituciones, la misión es la clave de nuestra lectura del Evangelio, la misión es la clave de nuestra lectura del mundo de hoy, la misión es la clave de la vida cotidiana del jesuita y de su vida comunitaria⁴². El pasaje decisivo, en el que quedan esbozados los rasgos fundamentales de su método teológico, dice:

«La interpelación ascendente: mundo - jesuita - *Constituciones* - *Ejercicios* - Evangelio - Trinidad, recibe la respuesta descendente: Trinidad - Evangelio - *Ejercicios* - *Constituciones* - jesuita - mundo. Circulación continua y enriquecedora que se manifiesta en casos extraordinarios de modo palpable, pero que debe caracterizar siempre la vida del jesuita. Es la acción continua del Espíritu Santo con la pedagogía gradual del “no podéis entender todavía” (Jn 16, 12) y del “Él os enseñará todo lo que yo os he dicho” (Jn 14, 26), hasta introducirnos por completo en los tesoros de la sabiduría divina. En este sentido hay que entender por qué es propio del carisma ignaciano la espiritualidad que consiste en este constante contacto con Dios y con el hombre, para “ayudar a las almas” y acompañar al mundo en su inquieta búsqueda de Dios, que es su único fin»⁴³.

La breve descripción de este método apostólico culmina en una fórmula que compendia precisa y preciosamente el corazón de la espiritualidad ignaciana: «acompañar al mundo en su inquieta búsqueda de Dios». Creo que no es descabellado poner en relación este modo de teologar con el espíritu de fondo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*

⁴² «La misión apostólica, clave del carisma ignaciano», en *La identidad del jesuita*, 105-124.

⁴³ *Ibid.*, 113.

(cf. GS 44); da pie para ello la conclusión del fragmento que vengo citando: «Y esto reviste hoy una importancia extraordinaria, ya que los problemas nuevos, las situaciones inesperadas y las grandes posibilidades del mundo actual nos obligan a mantenernos en estrecho contacto, a través de las *Constituciones*, a través de la misión misma, con el Espíritu de la verdad».

Como ya dijimos, el P. Arrupe se incorporó a las sesiones del Concilio Vaticano II cuando se estaba debatiendo la constitución pastoral que, a la postre, estaba llamada a convertirse en la clave interpretativa del concilio *pastoral* querido por Juan XXIII. Su método inductivo, escrutando los signos de los tiempos, es característico y novedoso en la historia de la vida conciliar. No es de extrañar que siendo la misión algo tan nuclear de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, la aplicación y puesta en práctica de las líneas directrices del Concilio arranquen con toda consecuencia de la cuarta Constitución, que guarda una estrecha relación con la constitución dogmática *Lumen gentium* y con el decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia.

Estos tres documentos comienzan inscribiendo el misterio teológico de la Iglesia en el misterio mismo de la Trinidad, cuya esencia es el amor, y ésta es la fuente misma del carisma ignaciano. En otras palabras: la circularidad de ese método de la interpelación ascendente y de la respuesta descendente encuentra su expresión más madura, elaborada y plena en la tercera conferencia de clausura del *Curso de espiritualidad ignaciana* (6-II-1981), que Arrupe puso bajo la rúbrica «Arraigados y cimentados en la caridad» (Ef 3, 17). En aquella ocasión afirmó:

«Es la tercera vez que acudo al Centro de Espiritualidad para clausurar vuestro Curso anual. En 1979 diserté sobre “Nuestro modo de proceder”, y el año pasado lo hice sobre «Inspiración trinitaria del carisma ignaciano». Con ello quise contribuir al estudio de las fuentes inspirativas de nuestro carisma: ese es el camino que el Concilio Vaticano II señala a los Institutos religiosos para conseguir la “*accommodata renovatio*”. “Nuestro modo de proceder” partía del carisma ignaciano *descendiendo* por diversos niveles de aplicación a las *cambiantes condiciones de los tiempos*. La “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano”, al contrario, partiendo también del carisma de Ignacio, *se remontaba* hasta lo más alto: su intimidad trinitaria. Hoy me propongo ahondar hasta el *centro* de esa suprema experiencia ignaciana: la realidad de que *Dios es caridad*. Porque, en mi opinión, esa es la última e irreductible síntesis de cuanto Ignacio ha aprehendido en esa privilegiada

intimidad trinitaria a la que ha sido invitado: *La unidad divina entre el Padre y el Hijo, como comunidad de amor, culmina en la revelación de ambos con el único Espíritu*. Esa es, por consiguiente, la última raíz, el último cimiento del carisma ignaciano, el alma de la Compañía»⁴⁴.

La evangelización es la preocupación fundamental en el corazón de una espiritualidad orientada por la misión. En este campo de fuerzas se sitúa el dilema encerrado en el programa de retorno a las fuentes antiguas y adaptación a los tiempos nuevos, el dilema inscrito en el método de la interpelación ascendente y la respuesta descendente, el dilema que late en la necesaria integración de vida espiritual y apostólica.⁴⁵ El amor es su clave última y también la clave para entender la reformulación del objetivo fundacional de la Compañía de Jesús: el P. Arrupe quiso reafirmar, en línea con la más pura tradición ignaciana, que el amor no se ha de poner solo en las palabras, sino que se ha de traducir en acciones concretas de justicia. En este punto seguía la novedad del Concilio que ha llevado a sus últimas consecuencias el mandamiento del amor.

Sólo ese amor a Dios y al prójimo será capaz de reengendrar cada día a la Compañía de Jesús conforme a esa fórmula vieja, mas siempre nueva, y, en cualquier caso, siempre pendiente de interpretación: *in actione contemplativus*. En suma: así se hace verdad, y no es ninguna hipérbole retórica, lo que afirmó un día el P. Arrupe: el Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor el carisma ignaciano.

e) RECAPITULACIÓN: P. ARRUPE, «UN PROFETA DE LA RENOVACIÓN CONCILIAR»

Un período de cambios nunca es un tiempo tranquilo, y así transcurrió también el mandato del sucesor de Arrupe, P. H. Kolvenbach, que ha descrito en términos muy lúcidos su entrada en cargo: «Nosotros conocimos tiempos muy difíciles al término del generalato del P. Arrupe, porque se produjeron ciertas dificultades de comunicación. ¿Qué buscaba la Compañía en la actualización del Vaticano II, sobre todo en el nivel de la vida con-

⁴⁴ «Arraigados y cimentados en la caridad», en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy*, 727-765; aquí: 728.

⁴⁵ «Integración real de vida espiritual y apostólica», en P. ARRUPE, *La identidad del jesuita*, 341-348.

sagrada, y qué era lo que quería la Iglesia? Hubo desavenencias e incomprendiones por ambas partes, y de ahí la intervención del Santo Padre, que nombró un delegado suyo. Esto no fue aceptado de buen grado, ni mucho menos, y se produjeron fuertes protestas; pero, finalmente, la Compañía obedeció, y nadie salió por ese motivo»⁴⁶. En aquella difícil coyuntura, el primer resultado positivo de la Congregación General XXXIII, que lo eligió como general el 13 de septiembre de 1983, fue la vuelta al gobierno normal, poniendo fin al periodo de gobierno extraordinario de la Compañía confiado por Juan Pablo II a los padres P. Dezza y G. Pittau.

El generalato del P. Kolvenbach (1983-2007) sigue portando las marcas de una profunda transformación en la Iglesia y en el mundo. El compromiso por llevar a la práctica los documentos del Vaticano II sacudió a la Compañía hasta sus raíces, igual que la fidelidad al concilio de Trento modificó profundamente la Compañía poco después de su fundación. Por otro lado, dar respuesta a un mundo en profunda transformación reclama un esfuerzo y una gimnasia que no están exentos de errores y fracasos. Con tiento y tacto, el P. Kolvenbach ha sabido seguir a su manera la estela de Arrupe, conforme al firme propósito de «hacer revivir con fidelidad creativa lo que S. Ignacio llamó *sentir con la Iglesia*»⁴⁷. En esta línea se sitúa la conferencia que pronunció en Bilbao (2007) con motivo del centenario del nacimiento del P. Arrupe. Su mayor interés reside en el análisis de la realidad eclesial y de la recepción del Concilio que aflora a través de la semblanza trazada de su predecesor como «profeta de la renovación conciliar»⁴⁸.

Para Arrupe, la novedad que el Espíritu había inspirado en la Iglesia del Vaticano II era un don de Dios que merecía una fidelidad total; desde esta certeza supo mantener un «optimismo realista» en medio del nerviosismo del tiempo postconciliar. A juicio de su sucesor, no se trataba de una ingenuidad personal que le hubiera impedido ver la realidad a veces desastrosa de aquellos años, con salidas, dimisiones y situaciones conflictivas dentro de la Iglesia y de la Compañía. Más bien, sabía que a pesar de aquel cua-

⁴⁶ P. H. KOLVENBACH, *En la calle del Espíritu Santo* (Conversación con J.-L. Pouthier), Santander 2005, 112.

⁴⁷ S. MADRIGAL, «El carisma eclesial del P. Kolvenbach»: *Razón y Fe* 258 (2008) 285-302.

⁴⁸ P. H. KOLVENBACH, «P. Pedro Arrupe, profeta de la renovación conciliar», en: AAVV, *Arrupe y Gárate: dos modelos*, Publicaciones Deusto, Bilbao 2008, 99-113.

dro tan negro aquella no era toda la realidad y siempre confiaba en que Dios renueva la faz de la tierra.

La confianza en la gracia y en la novedad del Vaticano II pasaba por una llamada a la conversión, sin la cual resultan superficiales y banales los valores innegables del Concilio, como el *aggiornamento*, la nueva presencia de la Iglesia en el mundo, la libertad religiosa, la corresponsabilidad de los fieles, el diálogo interreligioso, la opción preferencial por los pobres, el compromiso por el desarrollo humano, el redescubrimiento de la Escritura y de la liturgia. La actitud de Arrupe ante la novedad del Vaticano II se situaba sabiamente y no se dejaba clasificar, ni a derechas ni a izquierdas, ni entre los integristas fanáticos de la pureza de un sistema ni entre los partidarios de una apertura incondicionada, ni en el mantenimiento del pasado ni en la obsesión del presente, sino en el porvenir de la novedad de Cristo. Kolvenbach ilustra esta actitud con una cita de S. Ireneo: «Sabed que Cristo aportó consigo toda la novedad que había sido anunciada. Esto es precisamente lo que tiempo atrás estaba anunciado: que la Novedad habría de venir para renovar y dar vida al ser humano»⁴⁹.

El programa conciliar de Juan XXIII no consistía en la mera modernización de la Iglesia, sino en su renovación en la novedad de Cristo. Arrupe urgía a orar mirando a Cristo como nuestro auténtico futuro. Por ello, según el «espíritu» del Concilio, era necesario salir de las viejas seguridades para adentrarse en esa nueva realidad de un mundo caracterizado por la descristianización creciente. Esta marcha se presenta como un verdadero éxodo repleto de nuevos desafíos, a la búsqueda de nuevas formas que no son ni recapitulaciones ni derrotas, sino necesidad y verdadero progreso en esa nueva fase histórica de la humanidad. En este proceso cobraba toda su actualidad el modelo de S. Ignacio, que inició una nueva forma de vida consagrada, impulsó un nuevo espíritu misionero en el siglo XVI, y nos ofreció con sus Ejercicios espirituales un instrumento de ayuda para recorrer esa vía de la novedad: «No tiene nada de extraño que el P. Arrupe, fiel al espíritu del Vaticano II, avanzara sobre esa línea trazada ya por S. Ignacio, consciente de que se trataba de una línea de cumbres, en cuyo recorrido pueden producirse caídas y accidentes de camino. Caminar siguiendo esta línea de cumbres para construir lo nuevo en nombre del Señor exige valor y prudencia»⁵⁰.

⁴⁹ Ibid., 104 (Adv. Haereses, IV, 34, 1).

⁵⁰ Ibid., 106.

«Poner en práctica la novedad del Concilio». En este encargo, el Papa S. Juan Pablo II exhortaba a la Compañía a explorar nuevos caminos, aunque con prudencia. Arrupe supo vivir intensamente el *aggiornamento* del Vaticano II gracias a un discernimiento orante de los signos de los tiempos: «Tras la letra de múltiples documentos conciliares, reconoce la revelación del Espíritu que lo hace todo nuevo. En las fórmulas y expresiones de la letra percibe la nueva fe, expresión de la tradición viva y de la pasión por la unidad de toda la humanidad en su Señor»⁵¹. En el *aggiornamento* pretendido por el P. Arrupe cobran su sentido más hondo las respuestas a las nuevas necesidades: el diálogo y la inculturación, la espiritualidad de los laicos, el desarrollo y la paz, la promoción de la justicia a través de una clara opción preferencial por los pobres. En estos mismos frentes se han manifestado las resistencias más tozudas contra la puesta en práctica del Concilio. Una de las novedades más radicales del Concilio consistía en llevar hasta sus últimas consecuencias el mandamiento del amor, introduciendo así la dimensión social en el cuerpo de la Iglesia. La caridad o amor al prójimo y la promoción de la justicia se encuentran indisolublemente unidas al nuevo mandamiento del amor. La novedad del Concilio, en lo que atañe al diálogo con el mundo, fue impulsada por el P. Arrupe en el nivel más exigente: apertura a las otras religiones y apertura a los otros creyentes, diálogo crítico con las grandes ideologías como el marxismo.

Al proclamar la novedad del espíritu del Concilio, el P. Arrupe se ha adelantado a caminar por la línea de cumbres. Todo cuanto ha realizado ha sido una respuesta a la llamada de Pablo VI y Juan Pablo II para que la Compañía contribuyera eficazmente a la puesta en práctica de la novedad del Vaticano II. Las cartas y los discursos de estos papas contienen ciertamente señales de precaución, de preocupación y de reservas respecto a este camino por la línea de cumbres. En el interior de la Compañía se utilizaron a veces esas preocupaciones de los papas para fomentar una resistencia hacia la renovación impulsada por el sucesor de S. Ignacio. Tampoco faltaron interpretaciones a la ligera de sus expresiones para justificar iniciativas demasiado audaces y conductas extrañas a la misión de la Compañía. Ahora bien, no se puede leer la actuación renovadora del P. Arrupe, este importante capítulo de la historia postconciliar, como un puro conflicto entre la Compañía y el Papado.

⁵¹ Ibid., 107.

Por ello, para concluir esta semblanza del general vasco trazada por su sucesor, merece la pena extractar un párrafo que sintetiza perfectamente la figura de este *profeta de la renovación conciliar*:

«Sobre esta línea de cumbres encontramos al P. Arrupe, que camina por delante. Trata de recibir la novedad del Concilio, en cuyo seno se desarrolla la hermenéutica de la reforma, de la renovación en el interior de la continuidad con una Iglesia viva, pues es el Señor quien da la vida. Aplicando esta terminología introducida por Benedicto XVI, esta hermenéutica de la reforma se distingue claramente de una hermenéutica de la ruptura y de la discontinuidad, en la que el cambio se busca únicamente por el cambio, como si la Iglesia tuviera que re-fundarse y no re-formarse»⁵².

En suma: esa lógica de la hermenéutica de la reforma sugerida por el Papa emérito Joseph Ratzinger está en plena consonancia con la idea de una «fidelidad creativa», muy querida para el P. Kolvenbach, y que el P. Adolfo Nicolás, actual prepósito general, ha retomado con vistas al bicentenario de la restauración.

CONCLUSIONES:

El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor el carisma ignaciano

Nuestra meditación histórica intenta satisfacer uno de los objetivos que el P. Adolfo Nicolás señaló en su carta del 1 de enero de 2012, cuando llamaba a preparar el acontecimiento del 200 aniversario de la restauración de la Compañía: «Promover una reflexión orante sobre nuestro pasado que haga posible un servicio más eficaz en el mundo». Allí mencionaba a algunos jesuitas, como S. José Pignatelli, que fueron «puentes vivientes» entre la Compañía de Jesús *antigua* y la *restaurada*; en esta reflexión orante la figura de Pedro Arrupe se yergue como un «puente viviente» entre la Compañía de Jesús *restaurada* y la *renovada*, sobre todo por la manera de hacer suyo el Concilio Vaticano II.

⁵² Ibid., 111.

El Vaticano II es el episodio más sobresaliente de la historia de la Iglesia reciente. El significado de esta asamblea eclesial para la fe y para la vida de la Iglesia católica, para su relación con las otras Iglesias y comunidades cristianas, con las otras religiones y con la sociedad moderna secularizada es decisivo. Pocas cosas en la vida de la Iglesia escapan al programa de *aggiornamento* que expresan los 16 documentos conciliares, de modo que los esfuerzos posconciliares para la renovación en la fe y en la praxis de la Iglesia afectan a las Iglesias locales y a las comunidades religiosas. Al cabo de cincuenta años de su celebración, la recepción del Concilio está lejos de haberse cerrado; más bien, en muchos aspectos está sólo comenzando. Al hacer memoria del P. Arrupe sentimos de nuevo la invitación a poner en práctica la novedad del Concilio, a no callar las maravillosas novedades del Concilio, a no dejarnos vencer por el miedo a comprometerse en un camino nuevo que no sabemos hacia dónde nos conduce de la mano del Espíritu que hace nuevas todas las cosas.

Podemos glosar esta conclusión principal con las palabras más recientes del actual P. General, cuando el 14 de noviembre de 2013 volvió a insistir en la conmemoración de la restauración: «Como bien sabemos, memoria e identidad están ligadas por profundos vínculos: el que olvida su pasado no sabe quién es. Cuanto mejor conozcamos nuestra historia y cuanto más profundamente la comprendamos, mejor nos entenderemos a nosotros mismos y mejor conoceremos nuestra identidad como cuerpo apostólico en la Iglesia». Pienso que la interpretación que el P. Arrupe proponía del Concilio, subsumida en el lema «el Vaticano II nos ha enseñado a entender mejor el pensamiento de S. Ignacio», representa un ejercicio supremo en esa línea de la memoria y de la identidad para vivir hoy nuestra misión de forma renovada según el carisma ignaciano. Arrupe nos ha enseñado que difícilmente se puede considerar uno ignaciano si no es capaz de recorrer la vía de la novedad.

Su lema entraña asimismo una doble consideración del Vaticano II: el Concilio como crisol y el Concilio como vocación. En primer lugar, crisol: porque no es difícil reconocer en la apreciación entusiasta de Arrupe un deje de conversión, es decir, la confesión humilde de que no siempre se ha seguido la guía del carisma ignaciano y se ha sabido estar a la altura de las circunstancias y de los signos de los tiempos. Ello enlaza con el espíritu indeclinable del *aggiornamento* querido por Juan XXIII. El P. Arrupe nos ofreció una clave de interpretación para la

vida religiosa: la vuelta a las fuentes es el mejor camino para realizar la misión en el mundo moderno.

La Compañía de Jesús (y la Iglesia) debe reformarse sin cesar para guardar su identidad en el tiempo. El redescubrimiento del carisma ignaciano debe ayudar a percibir la continuidad en medio de los cambios del único sujeto, es decir, la identidad entre la Compañía fundada por S. Ignacio en 1540, la Compañía restaurada en 1814, y la Compañía renovada de la mano de Arrupe y de los últimos padres generales. Por ello, el bicentenario de la restauración entraña una invitación a tomar conciencia de la identidad profunda entre la Compañía de después del Concilio y la de antes del Concilio y la de todos los tiempos. Una segunda y última consideración brota de esta perspectiva y nos hace mirar al futuro: el Vaticano II como vocación. Porque el Concilio sigue siendo una tarea. De nuevo con palabras de K. Rahner⁵³:

«El futuro no preguntará a la Iglesia por la estructura más exacta y bella de la liturgia, ni tampoco por las doctrinas teológicas controvertidas que distinguen la doctrina católica de la doctrina de los cristianos no-católicos; ni por un régimen más o menos ideal de la curia romana. Preguntará si la Iglesia puede atestiguar la proximidad orientadora del misterio inefable que llamamos Dios, y esto en forma tan convincente, que el hombre de la era técnica y de la unidad del mundo, el hombre que se hace a sí mismo objeto de su propia acción y construye su medio ambiente conforme a sus propias leyes, pueda experimentar ese misterio inefable incluso como algo que se impone en su propia vida. Y, por esta razón, las respuestas y soluciones del pasado Concilio no podían ser sino un comienzo muy remoto del quehacer de la Iglesia del futuro».

En suma: la cláusula, «el Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor a S. Ignacio», nos ofrece a los jesuitas y a nuestros colaboradores, y a cuantos se sienten concernidos por esta espiritualidad, un punto de vista modesto, históricamente fundado, pasado por el tamiz del discernimiento, para celebrar sin vanos y ufanos triunfalismos el bicentenario de la restauración de la orden de S. Ignacio en los justos términos en los que él la concibió: como mínima Compañía de Jesús.

⁵³ S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, o. c., 95-96.

ISBN: 978-84-8468-549-4



9 788484 685494