

ALFONSO ALVAREZ BOLADO, S.J.
Facultad de Teología. U.P. Comillas (Madrid)

CRISTOLOGIA Y MISION. EN LOS DECRETOS DE LA CONGREGACION GENERAL 34 DE LA COMPAÑIA DE JESUS, ACERCA DE LA MISION

Por Cristología entiendo el lenguaje prevalente que ha servido a la CG 34 de la Compañía de Jesús para determinar y justificar sus finalidades apostólicas, apelar y motivar a sus compañeros, porque expresa una referencia simbólica fundamental y presuntamente eficaz, viva en todos o, al menos, rescoldo en todos avivable. En este sentido desvela una espiritualidad cristológica que se supone viva y aún cálida.

Los jesuitas, han celebrado su reciente Congregación General, asamblea legislativa de la Orden, del 5 de enero al 22 de marzo de 1995. «Dos han sido los objetivos primordiales de la CG 34: revisión de nuestro derecho y orientación actualizada de nuestra misión»¹. Este artículo hubiera querido ocuparse de los 26 decretos en los que ha cuajado la actualización de esa misión. Misión en la que estiman se juega su misma identidad². Por razones de espacio, lo he limitado al cuarteto de docu-

¹ D. 1, «Introducción. Unidos con Cristo en la misión», n.º 1, en CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑIA DE JESÚS, *Mensajero/Sal Terrae*, Bilbao-Santander 1995, p. 48. En adelante, citaré CONGREGACIÓN GENERAL 34. El autor de este artículo participó en ella. Intenta jugar el papel de un observador participante.

² «Como compañeros de Jesús, nuestra identidad es inseparable de nuestra misión», pretende D. 2, *Servidores de la misión de Cristo*, n.º 4.

mentos encuadrado en *Nuestra Misión*. A saber: el documento-lente *Servidores de la Misión de Cristo* que introduce y legitima tres «dimensiones que, como ramas de un tronco único, forman una matriz de rasgos esenciales dentro de nuestra misión única»³; y los tres documentos que desarrollan esas tres dimensiones: *Nuestra misión y la justicia*, *Nuestra misión y la cultura* y *Nuestra misión y el diálogo interreligioso*⁴.

En la situación de nuestra época que muchos apellidan no sólo postmoderna sino también postcristiana⁵, el uso del lenguaje cristológico en la redefinición y actualización de su misión específica, tiene una relevancia que va más allá de la que, indudablemente, tiene para los mismos jesuitas. Cristología y Misión son inseparables para la teología cristiana (posible justificación desde Vaticano II, EN y RM). Misión e Identidad de igual manera. Ya hemos aludido a cómo se presumen inseparables en el lenguaje de los jesuitas. Modalizadas en cada caso por el respectivo carisma, misión e identidad, son inseparables para toda vocación cristiana. Por ello, aunque la Compañía de Jesús es una muy mínima parte de la Iglesia, la forma en que los jesuitas redefinen su misión desde su actual experiencia cristológica puede ser un significativo indicador tanto de la situación espiritual de nuestro tiempo como de la reacción cristiana dentro de ella.

Las preguntas pertinentes podrían formularse así: la actualización de la misión, ¿reduce su amplitud y su urgencia? En términos cristológicos: ¿sufre mengua la universalidad y centralidad de Cristo? La pregunta viene inducida por dos fenómenos contemporáneos: *a)* la masiva secularización vigente en los países del hemisferio Norte, y *b)* el relativismo derivado de la presencia de plurales tradiciones religiosas que se interpenetran en un planeta cada vez más comunicado. El haz de preguntas podría tomar esta forma perentoria: doscientos veintitrés hombres venidos de tan diversas regiones de la tierra, procedentes de culturas y situaciones sociales tan dispares ¿pueden actualizar y redefinir su vínculo de unión desde una *misma experiencia simbólica* de Cristo, como partícipes de una *única misión* compartida, reconociéndose en la *identidad* de un *mismo cuerpo* para la misión?

³ *Servidores*, n.º 15.

⁴ Citaremos los cuatro decretos por la respectiva palabra-clave: *Servidores, Justicia, Cultura, Diálogo*; cf. CONGREGACIÓN GENERAL 34, p. 504.

⁵ Este par de adjetivaciones, usuales en sociología de la cultura, son empleadas por *Cultura*, n.º 21 y 22.

LAS ALERTAS DE JUAN PABLO II

El conjunto de problemas en torno a Cristología y Misión, derivados de ambos fenómenos, habían sido planteados cinco años antes por Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*. El Papa constataba que:

«...debido también a los cambios modernos y a la difusión de nuevas concepciones teológicas, algunos se preguntan: ¿Es válida aún la misión entre los no cristianos? ¿No ha sido sustituida quizá por el diálogo interreligioso? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? El respeto de la conciencia y de la libertad, ¿no excluye toda propuesta de conversión? ¿No puede uno salvarse en cualquier religión? ¿Para qué entonces la misión?»⁶.

La intensiva secularización representa una primera raíz de una peligrosa reducción. Escribía el Papa:

«*La misión es un problema de fe*, es el índice exacto de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros. La tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien. En un mundo fuertemente secularizado, se ha dado una "gradual secularización de la salvación", debido a lo cual se lucha ciertamente por el hombre, pero de un hombre a medias, reducido a la mera dimensión horizontal.»⁷

Juan Pablo II afirmaba sin ambages la esencial relación de Cristo al Reino de Dios⁸. Pero alertaba ante la insinuante reducción «antropocéntrica» del Reino. Si se cede a ella,

«el Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberalización socio-económica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente. Aun no negando que también a ese nivel haya valores por promover, sin embargo, tal concepción se reduce a los confines de un reino del hombre, amputado en sus

⁶ JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, n.º 4. Un sincero eco de esta problemática desde la experiencia de la Compañía se encontrará en la segunda de las Alocuciones del P. General P.-H. KOLVENBACH, *Misión/Cuerpo de la Compañía*, CONGREGACIÓN GENERAL 34, pp. 470-483, especialmente 478-483.

⁷ *Ibid.* n.º 11. En el n.º 8 se lee: «En el mundo moderno hay tendencia a reducir el hombre a una mera dimensión horizontal. Pero, ¿en qué se convierte el hombre sin apertura al absoluto?»

⁸ *Ibid.* n.º 15.

dimensiones auténticas y profundas, y se traduce fácilmente en una de las ideologías que miran a un progreso meramente humano»⁹.

Una segunda raíz de posible reducción emerge desde la necesidad del diálogo y la colaboración con las otras religiones, interpretada desde un irenismo superficial:

«Ante todo, dejan en silencio a Cristo: el Reino, del que hablan, se basa en un “teocentrismo”, porque Cristo —dicen— no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además el Reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto “eclesiocentrismo” del pasado y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad»¹⁰.

Juan Pablo II presentaba finalmente una última reducción de la misión. Ocurre cuando no se menosprecia a la Iglesia, pero se la valora de manera unilateralmente funcional:

«ponen intencionadamente el acento sobre el Reino y se presentan como “reinocéntricas”, las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una “Iglesia para los demás” —se dice—, como “Cristo es el hombre para los demás”. Se describe el cometido de la Iglesia, como si debiera proceder en una doble dirección; por un lado, promoviendo los llamados “valores del reino”, cuales son la paz, la justicia, la libertad, la fraternidad; por otro, favoreciendo el diálogo entre los pueblos, las culturas, las religiones, para que, enriqueciéndose mutuamente, ayuden al mundo a renovarse y a caminar cada vez más hacia el Reino»¹¹.

Pero el reconocimiento de la universal mediación de Cristo —insiste Juan Pablo II— implica, a su vez, la mediación de la Iglesia: «En efecto,

⁹ Ibid. n.º 17.

¹⁰ Ibid. n.º 17.

¹¹ Ibid. Poco más de cuatro años más tarde declara *Servidores*, n.º 3: «La Iglesia, cuya misión compartimos, no existe para ella misma sino para la humanidad, proclamando el amor de Dios y derramando luz sobre el don interior de este amor. Su fin es la realización del Reino de Dios en toda la sociedad humana, no sólo en la vida futura, sino también en la presente». La expresión es muy genérica, pero puede dar pie a la pregunta: ¿cae la CG 34 en esa interpretación demasiado funcionalista de la Iglesia?

Cristo vive en ella; es su esposo; fomenta su crecimiento; por medio de ella cumple su misión»¹². Ciertamente que la mediación de la salvación por Cristo y su Iglesia

«no significa que [la salvación] se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos. Pero es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socio-culturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas»¹³.

El Papa se remite explícitamente a la nuclear afirmación del Vaticano II, decisiva también en la interpretación cristológica de la misión propuesta por los jesuitas. El misterio pascual de Cristo es efectivo más allá incluso de la conciencia explícita que de él alcancen cuantos por él son afectados¹⁴.

¹² *Redemptoris missio*, n.º 9. Por dos veces al menos, en contextos fuertes, expresan los decretos esta inseparabilidad de Cristo y su Iglesia. *Sacerdocios*, n.º 24: «...en la tradición ignaciana, el servicio humilde de Cristo es inseparable de un amoroso servicio de la Iglesia». *Iglesia*, n.º 20: «Si nuestro amor a Cristo, inseparable de nuestro amor por su esposa la Iglesia, nos empuja a buscar la voluntad de Dios en cada situación...». *Servidores*, cristológicamente polarizado y empeñado en declarar la contribución específica de la Compañía «a la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo contemporáneo», expresa sucintamente que «la misión de la Compañía se inscribe en la misión evangelizadora de toda la Iglesia», y se atiene a las finalidades de esa misión «unitaria, pero compleja», enumeradas por JUAN PABLO II en *Redemptoris Missio*, cf. n.º 3, que remite a la *Alocución de Juan Pablo II a la CG 34* (5-1-1995), 2.9., y también cf. CONGREGACIÓN GENERAL 34, Apéndice II, pp. 447-456. En su número final, el decreto no duda en aseverar que las dimensiones esenciales que configuran la contribución específica de la Compañía a la misión de la Iglesia no sólo «brotan de una atención obediente a lo que Cristo Resucitado está haciendo para conducir al mundo a la plenitud del Reino de Dios», sino que constituyen «un ejemplo profundo e inspirado por el Espíritu del *sentire cum Ecclesia in missione*, propio de las formas como nuestro carisma enriquece la misión evangelizadora de la Iglesia», *ibid.*, n.º 20.

¹³ *Redemptoris Missio*, n.º 10. Por su claridad, este texto es capital para comprender las tareas de la contemporánea teología de la misión y nuestros cuatro documentos sobre la misión.

¹⁴ *Ibid.* n.º 10b (donde se cita íntegro); ya antes, n.º 6b; y después, n.º 28b. Mientras que la *Evangelii Nuntiandi* (1975) no cita este texto, lo citan el documento *Diálogo y Misión* (10-6-1984) del Secretariado para los no cristianos, y *Diálogo y Anuncio* (mayo 1991) de la Congregación para la propagación de la fe y el Secretariado Pontificio para el diálogo. Ambos documentos muy importantes (particularmente el último) junto a *Redemptoris Missio*, para la mejor comprensión de nuestros decretos

Esta eficacia de la salvación y redención de Cristo, no debe, sin embargo, llevar a banalizar la naturaleza encarnatoria de su gracia. La correcta inteligencia de la misión debe

«mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación»¹⁵.

La CG 34, al tratar de actualizar la misión podía ser un buen test de cómo impactan al cuerpo de la Compañía, extendido por regiones muy diferenciadas del planeta, estas tendencias reductoras de la misión y de la cristología. Y de cómo reacciona el cuerpo de la Compañía ante tales tendencias. Un test significativo eclesiológicamente. En efecto, de los 223 delegados, casi la mitad procedían del hemisferio Norte en el que las tendencias secularizadoras son intensivas. Más de la mitad venían del Tercer Mundo, donde las inhumanas situaciones de miseria, hambre y despotismo incitan a dar tal relieve al *social Gospel* que éste puede degenerar en ideología cristiana progresivamente vaciada de su contenido escatológico. Más de un quinto de los delegados procedían del Asia meridional y oriental, en la que los católicos son tan sólo el 2 por 100 de la población, y su existencia entre las grandes religiones como el Islamismo, el Hinduismo y el Budismo puede efectivamente inclinar a un silenciamiento, al menos táctico, de Cristo para encontrar una superficie de contacto, mayor y más penetrable, en un misticismo teocéntrico o del Absoluto.

EL LENGUAJE CRISTOLOGICO DE LOS DOCUMENTOS SOBRE LA MISION

La relevancia que se daba al lenguaje cristológico en su función vinculante y motivante, se evidencia ya por los títulos elegidos para el bre-

sobre la misión y, especialmente, respecto a *Cultura y Diálogo*. [Para el documento «Diálogo y Misión», cf. *Documentation Catholique*, n.º 1880, 2 de septiembre de 1984, pp. 844-849; para «Diálogo y Anuncio», cf. *Ecclesia*, n.º 2547, 28 de septiembre de 1991, pp. 1437-1454].

¹⁵ Ibid. n.º 9. También el P. GENERAL P.-H. KOLVENBACH, en la Alocución cit. en nota 9, se refirió a este efecto no pretendido de la mayor conciencia de la universalidad de la salvación ofrecida en Cristo: «Al advertir que Dios quiere manifestarse como Salvador de todos, trascendiendo la única e irremplazable vocación de la Iglesia y el Evangelio, la teología se ha vuelto balbuciente. La perplejidad... parece podar y hasta ahogar el espíritu misionero que ha caracterizado siempre a la Compañía...». Alocución cit. en nota 9, pp. 478-479.

ve decreto introductorio, *Unidos con Cristo en la misión*¹⁶, y para el documento-lente o pórtico *Servidores de la misión de Cristo*. Puede incluso sentirse redundante la reiterada alusión a la *misión de Cristo* como fundante de la de la *misión de la Compañía*. Y esta redundancia, a su vez, podría hacer sospechar un *uso* del lenguaje cristológico preferentemente *retórico, estético* e, incluso, *político* de «negociación de identidad» ante otras instancias y tendencias en la Iglesia. Por supuesto, un *uso no deliberado* o, al menos, no plenamente deliberado. En todo caso, estas finalidades no deben dejarse fuera de consideración.

Ambos documentos, sin embargo, están escritos y titulados eminentemente para dentro. Y el *uso* del lenguaje cristológico en *Servidores*, es decir el género de funciones que a ese lenguaje se encargan, hace subordinar toda otra intención —retórica, estética o de ‘negociación de identidad’— a las intenciones de fundamentación, persuasión y motivación centrales en el decreto.

EL LENGUAJE CRISTOLOGICO EN SERVIDORES

Esto resulta evidente cuando se percibe lo que en *Servidores* está en juego. La orientación actualizada de la misión que la CG 34 pretendía llevar a cabo resulta ser un proceso relativamente largo que se inició hace alrededor de treinta años, al finalizar el Vaticano II, con la CG 31 (1965/1966); prosigue de manera crítica con la reformulación de la misión en los términos de “servicio a la fe y promoción de la justicia” por la CG 32 (1974/1975)¹⁷; reformulación que desencadenó apreciables «tensiones tanto en la Compañía como fuera de ella»¹⁸. La CG 33 (1983) al confirmar esta interpretación urgía aún más «la opción preferencial por los pobres»¹⁹, de manera que mientras dejaba en claro la solidez de la interpretación, abría para ciertos sectores la sospecha de una radicalización ideológica. Nada extraño, pues que, con motivo de la CG 34, las ba-

¹⁶ Redactado al fin de la CG 34, como síntesis introductoria y globalizadora, muy saturado en su continua referencia cristológica.

¹⁷ Esa reformulación se expresa sobre todo, aunque no únicamente, en los decretos 4. «Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la justicia», y 2. «Jesuitas hoy: declaración», comúnmente conocidos en el argot de los jesuitas como decreto 4.º y decreto 2.º Cf. *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Madrid 1975.

¹⁸ «Debemos reconocer con sinceridad que esta nueva comprensión de nuestra misión desencadenó ciertas tensiones tanto en la Compañía como fuera de ella», CG 33, D. 1, n.º 39.

¹⁹ CG 33, D. 1, n.º 38 y 48.

ses de la Compañía pidieran, junto con una definitiva confirmación de la reinterpretación de la misión en los términos «del servicio a la fe y la promoción de la justicia», una mejor fundamentación bíblica, eclesiológica y desde la espiritualidad ignaciana. Pedían también que el sentido de la «promoción de la justicia» se ensanchara, adecuándose a la comprensión y configuración de las tareas de la justicia en estos años de fin de siglo²⁰.

Precisamente para cumplir esta delicada misión *Servidores* recurre a la más entrañable tradición de la Compañía, hilvanando en un único y continuo discurso cristológico la postulada fundamentación bíblica, eclesiológica e ignaciana²¹. Esto ocurre especialmente en los n.ºs 1-13 que se abren con la afirmación:

«Como Compañía de Jesús, somos servidores de la misión de Cristo» y se cierran con el párrafo: «Si las injusticias se han de reconocer y resolver, entonces son las comunidades fundadas en la caridad religiosa, la caridad del Siervo Paciente, el amor desinteresado del Salvador, las que deben enfrentarse con la avidez, el chauvinismo y la manipulación del poder. La comunidad que Cristo ha creado con su muerte reta al mundo a creer, actuar con justicia, hablar con mutuo respeto sobre cosas serias, transformar sus sistemas de relaciones, tomar los mandamientos de Cristo como base de su vida»²².

Entre ambas afirmaciones, la *fundamentación* se realiza, como ya hemos indicado, mediante la sostenida referencia de la misión de la Compañía a la misión de Cristo. Escojo algunos textos entre muchos semejantes:

«Para San Ignacio era claro que, igual que la Compañía no fue instituida por medios humanos, tampoco sus ministerios pueden conservarse y aumentarse sino por "la mano omnipotente de Cristo" (Const. [812]). Como recibimos nuestra misión de Cristo, toda la fecundidad de la Compañía depende exclusivamente de su gracia. Es Cristo Resucitado quien nos llama y da fuerzas para su servicio bajo la bandera de la Cruz»²³.

²⁰ *Justicia*, n.º 5, reconocerá muy exactamente: «La promoción de la justicia tiene un carácter progresivo e históricamente evolutivo según va afrontando las cambiantes necesidades de este y aquel pueblo, cultura y época».

²¹ Evitando suficientemente caer, me parece, en una suerte de *positivismo cristológico*. Pues la central referencia a Cristo es, inseparablemente, una llamada a tomar conciencia de los rasgos decisivos con los que la actualidad histórica afecta nuestra experiencia. La misión de la Compañía, brotando de la continua experiencia del Cristo Crucificado y Resucitado, «nos llama a situarnos en lo más íntimo de la experiencia humana al recibir esta promesa y prepararnos para recibir el don de Dios en toda su plenitud», *Servidores*, n.º 6.

²² *Servidores*, n.ºs 1 y 13.

²³ *Ibid.* n.º 5. El mismo reconocimiento de «la mano omnipotente de Cristo Dios y Señor nuestro», tocando con su gracia nuestra historia reciente en *Misión*, n.º 3.

De «la mano omnipotente» de ese mismo Cristo que, en estimación de la CG 34, sigue acompañando la historia más reciente de la Compañía, ha procedido también la reformulación de su misión:

«La llamada del Cristo Resucitado a trabajar con El por el Reino viene siempre acompañada de su poder. A la Compañía se le dio una gracia especial cuando la CG 32 formuló nuestra misión hoy como “el servicio de la fe, del cual la promoción de la justicia es una exigencia absoluta” (CG 32, d. 4,2).»²⁴

Es en la central referencia de la misión de Cristo al Reino donde se halla la clave de por qué el servicio de la fe es inseparable de la incesante promoción de la justicia:

«El punto focal de la misión de Cristo es la proclamación profética del Evangelio que interpela a los pueblos en nombre del Reino del Padre y que nosotros debemos predicar en pobreza. Nos llama a situarnos en lo más íntimo de la experiencia humana al recibir esta promesa y prepararnos para recibir el don de Dios en toda su plenitud. Todavía es una experiencia de cruz, en toda su angustia y con todo su poder, porque los enigmas del pecado y de la muerte forman todavía parte de la realidad del mundo.»²⁵

«Nuestra misión como jesuitas toca algo fundamental en el corazón humano: el deseo de encontrar a Dios en un mundo lacerado por el pecado y de vivir conforme al Evangelio con todas sus consecuencias. Este instinto de vivir plenamente el amor de Dios y así promover un bien humano, compartido y duradero, es el que moviliza nuestra vocación de servir la fe y promover la justicia del Reino de Dios. Cristo nos invita, a nosotros y a cuantos servimos, a desplazarnos, con la conversión del corazón, “de la solidaridad con el pecado a la solidaridad con Cristo en favor de la humanidad” (H. P. KOLVENBACH, Detroit, 1991), y a promover el Reino en todos sus aspectos.»²⁶

Colaborar con Cristo en el anuncio y la sostenida realización del Reino de Dios, no es pues sólo conversión de la interioridad. Es movilizarse históricamente contra el antirreino, asumir las implicaciones sociales que el trabajo por el Reino acarrea. Una oportuna cita de *Redemptoris Missio* expresa bien el significado de este trabajo redentor:

«Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino que está presente en la historia humana y la transforma.

²⁴ Ibid, n.º 7.

²⁵ Ibid. n.º 6. En sentido muy cercano cf. también n.º 4.

²⁶ Ibid. n.º 11. La cita incluida de P.-H. KOLVENBACH es de «Our Mission Today and Tomorrow», en la Conferencia sobre *Faith Doing Justice: Promoting Solidarity in Jesuit Ministries* (Detroit 26-6-1991), p. 49.

Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen: el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud.»²⁷

Significativa y reiteradamente, el decreto insiste en que «la vida del espíritu es inseparable de las relaciones sociales»²⁸; en que «el nuestro es un servicio de la fe en un mundo en que se está haciendo más fácil conformarse con algo menos que la fe y que la justicia»²⁹. Ese servicio tiene mucho de contra-cultural y de corrección de las estructuras dominantes, pues

«el pecado del mundo, que Cristo vino a sanar, alcanza en nuestro tiempo el culmen de su intensidad en las estructuras sociales que excluyen a los pobres (la inmensa mayoría de la población mundial) de la participación en los beneficios de la creación. Vemos que la pobreza opresiva genera una violencia sistemática contra la dignidad de hombres, mujeres, niños, y no-natos que no puede tolerarse en el Reino querido por Dios»³⁰.

Releyendo estos textos se impone reconocer que la Cristología de *Servidores* está muy lejos de toda concepción cristológica que privilegiando «al misterio de la creación» silenciara «el misterio de la redención», como prevenía Juan Pablo II³¹. El mundo evocado por el pecado es un mundo profundamente necesitado de redención³². Aunque es,

²⁷ JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, n.º 15, cit. por *Servidores*, n.º 10.

²⁸ *Ibid.* n.º 10.

²⁹ *Ibid.* n.º 11.

³⁰ *Ibid.* n.º 9. El n.º 10 cita pasajes de los n.ºs 36-38 de la *Sollicitudo Rei Socialis*: «El Papa Juan Pablo II habla de las arrolladoras “estructuras de pecado”, caracterizadas precisamente por el “afán de ganancia y la sed de poder” en todas las culturas. Como la vida del espíritu es inseparable de las relaciones sociales, hace un llamamiento a creyentes y no creyentes para que se hagan conscientes “de la urgente necesidad de un cambio en las actitudes espirituales que definen las relaciones de cada individuo consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso las más lejanas, y con la naturaleza”». Los jesuitas no pueden rechazar tal llamamiento, concluye el número.

³¹ *Redemptoris Missio*, n.º 17, y cf. p. 5 y nota 10 de este estudio.

³² Recapítulo: Es «un mundo todavía caracterizado por la crueldad y la maldad», n.º 4; malherido por «las heridas de la crueldad y de la muerte», n.º 5; en el que no podríamos «situarnos en lo más íntimo de la experiencia humana», si no nos dejamos afectar por «una experiencia de cruz, en toda su angustia y con todo su poder, porque los enigmas del pecado y de la muerte forman todavía parte de la realidad del mundo», n.º 6; un mundo, cuyo pecado «que Cristo vino a sanar, alcanza en nuestro tiempo el culmen de su intensidad en las estructuras sociales que excluyen a los pobres (la inmensa mayoría de la población mundial) de la participación en los bene-

por lo mismo, un mundo en cuya exterioridad e interioridad la redención está ya aconteciendo: «Pero la fe reconoce que Dios actúa a través del amor de Cristo y el poder del Espíritu Santo para destruir las estructuras de pecado que afligen los cuerpos y los corazones de sus hijos»³³.

Por ello, compartir con Cristo la proclamación y el trabajo para la realización del Reino es inseparable de la sabiduría de la cruz, que aparece en *Servidores* vinculada a la realización del Reino en el interior de «un mundo todavía roto por sus pecados», sanando una historia desfigurada por «las heridas de la crueldad y de la muerte»³⁴. De esta teología de la cruz que forma parte de la cristología de la misión, hablaré con más detalle enseguida al repasar la específica fundamentación ignaciana realizada por el decreto.

Esa sabiduría de la cruz no es, desde luego, la sublimación de ninguna clase de dolorismo. *Servidores* insiste reiterativamente en que la misión compartida mana de la fuerza y el poder del Cristo Crucificado y Resucitado. Porque el Resucitado, «lejos de estar ausente de la historia del mundo, ha iniciado una nueva presencia en el mundo en el Espíritu». El, primogénito de entre los muertos, «es la presencia amorosa que nos cura de las heridas de la crueldad y de la muerte y nos asegura que éstas no desfigurarán por siempre nuestra historia humana»³⁵.

Esta unidad compleja e inseparable del Cristo Crucificado-y- Resucitado fue apasionadamente trabajada en el debate del que me ocuparé de inmediato. Me refiero ahora a la explícita fundamentación ignaciana de nuestra misión tal como se realiza en el decreto. Se construye sobre siete referencias: dos a los Ejercicios, dos a los documentos fundacionales (Fórmula y Constituciones) y tres al *corpus ignatianum* más amplio. En una primera redacción del decreto faltaban las referencias a los Ejerci-

ficios de la creación», n.º 9; un mundo sometido a «arrolladoras “estructuras de pecado”, caracterizadas precisamente por el “afán de ganancia” y la “sed de poder” en todas las culturas», n.º 10; por tanto, «un mundo en que se está haciendo más fácil conformarse con algo menos que la fe y que la justicia», y en el que tenemos que reconocer con muchos de nuestros contemporáneos, «que sin la fe, sin una mirada de amor, el mundo humano parece demasiado malvado para que Dios sea bueno, para que pueda existir un Dios bueno», n.º 11; aunque el lenguaje del decreto evita el término redención, refleja con crudeza un mundo radical, profundamente necesitado de redención.

³³ Ibid. n.º 11.

³⁴ Ibid. n.º 11.

³⁵ Ibid. n.º 5.

cios Espirituales³⁶. Las diferencias entre aquella primera y la definitiva redacción de *Servidores* tienen especialísima importancia precisamente para nuestro tema. Entre ambas redacciones se produce el debate al que me acabo de referir, sin duda el teológicamente más rico de la CG 34³⁷. El debate versó sobre la cristología de la primera redacción de *Servidores* y su relación a la actualidad de la injusticia que oprime a la humanidad³⁸.

EL DEBATE CRISTOLOGICO EN TORNO A LA 1.ª VERSION DE *SERVIDORES*

Si se comparan ambas versiones (primera y definitiva) se echa de ver que la cristología de la primera versión era dogmáticamente correcta y contenía ya elementos muy valiosos para hacer valer la presencia del Señor Jesús al mundo de hoy, en su abismo de desigualdad e inhumanidad. Sin embargo el Cristo que comunicaba la misión resultaba ser unilateralmente el Cristo Resucitado. Lo que daba al documento un talante triunfante³⁹, poco vulnerable por la trágica actualidad de nuestra historia de injusticias, genocidios, hambrunas y desprecio por la vida humana prenatal. Resumidamente, las demandas de los que reclamaban un

³⁶ La primera versión hacía una alusión a las Constituciones [812] (que se encuentra en el n.º 5 de la versión definitiva), una breve Mención de la Storta (ahora en el n.º 4), la cita de la *Fórmula del Instituto*, 3 (ahora en el n.º 7), y la cita de Polanco (ahora en el n.º 8).

³⁷ Se trata de una apreciación muy extendida, cf. lo que escribía J. COLEMAN apenas terminada la CG 34: «Clearly, for most of the delegates, the theological high point was a long session where delegates debated the relative strengths of a Johannine resurrection christology versus a christology which focuses, principally, on the crucified one, in continuity with the historical Jesus», en «National Jesuits News», *Pastoral, not doctrinal*, May 1995, p. 9.

³⁸ La primera versión de *Servidores* lleva fecha del 7 de marzo de 1995. El debate se produce en dos sesiones plenarias tenidas el 9 de marzo. Entre esta primera versión (o más bien borrador) y la definitiva y publicada, existe una segunda versión que estimo de trámite.

³⁹ Esta impresión quedaba muy alimentada por el hecho de que el Cristo Resucitado que nos confiere su misión y que es evocado tan himnicamente en el actual párrafo 5 figuraba en la primera redacción como párrafo primero, aun más extensamente y sin la breve referencia a la Cruz que figura en la redacción definitiva. El mismo COLEMAN citado en la nota anterior, continuaba: «Latin American delegates, by their vigorous championing of the later, helped us recast an earlier version of Servants of Christ's Mission which verged on the a-historical triumphalism sometimes ingredient in a christology which begins with the resurrection».

correctivo y un complemento pueden sustanciarse en cuatro puntos. El Cristo que nos daba a los jesuitas a compartir su misión era: *a)* inseparablemente, el Cristo Crucificado y Resucitado; *b)* cuya Cruz expresaba su misteriosa comunión con los pobres y crucificados de la historia; *c)* propuesto a contemplación y seguimiento en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, y *d)* del que todo jesuita ha pedido conocimiento interno que le lleve a amarle y servirle, y a compartir sus trabajos y descalificaciones sociales por amor del Reino⁴⁰.

Selecciono fundamentalmente tres intervenciones que nos permitan reconstruir con cierta frescura el debate⁴¹. Un delegado español advertía que el primer borrador de *Servidores* llegaría a ser un buen punto de partida... si lograba «reequilibrar» dos temas decisivos⁴².

El primer tema a reequilibrar concernía a la Encarnación, al ser Cristo palabra de Dios hecha carne (Jo 1,1-14), nacido de mujer (Gal 4,4), semejante a nosotros en todo menos en el pecado (Hebr 4,13). Recuperar esta línea bíblica ayudaría a entender mejor la temática de la Inculturación que cada día se hacía más importante para la Congregación.

El segundo tema concernía al misterio de la cruz y la muerte de Cristo. No bastaba con presentar

«la fuerza del Resucitado, sino [que era preciso presentar] las razones de su muerte. Murió porque cuestionó la religión de su tiempo y las prácticas abusivas. Murió porque se enfrentó con las fuerzas de injusticia de su pueblo y con las estructuras de abuso y de discriminación de su tiempo. Las desafío de palabra y de obra. Se enfrentó con el "jefe del orden éste" (Jo 14,30). Cristo fue odiado y llevado a la muerte por los que tenían mucho que perder, si llegaba a hacerse real que "todos creían en él" (Jo 11,28). Los pobres, los pecadores y las viudas del óbolo generoso le eran muy queridos y esto, a los situados y poderosos, no les gustaba».

El talante de esta primera versión, hacía notar, que a lo mejor conseguía acercar la temática de justicia y cultura

«a los jesuitas más atraídos por una espiritualidad más carismática y del Espíritu, pero podría dejar fríos a otros que saben de la dureza de

⁴⁰ Cf. EE [104], [98], [167].

⁴¹ Las *Actas* de la Congregación son muy esquemáticas. Hago las citas a partir de las intervenciones reunidas por R. FALLA, *Chispas. Intervenciones de la CG 34* (folleto ciclostilado), Honduras, abril de 1995.

⁴² *Ibid.* pp. 30-31.

la causa de la justicia. Carece de la fuerza y del fuego del que se apartaba Pedro, porque para traer ese Espíritu del que este Documento abunda, tenía —sin gusto— que subir a Jerusalén: “Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado” (Jo 7,39). Su gloria, le vino y nos vendrá tras la cruz. La Cruz de la Storta, no es sólo como se dice... “un signo de Victoria”, sino como Ignacio la entendió, “porque habrían de tener allí muchas contradicciones”⁴³.

Otro delegado, latinoamericano, precisaba:

«Es una cristología extraña a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio que podría ser muy inspiradora para espiritualidades cáltico-contemplativas en la Iglesia, pero no para la nuestra. El Cristo de los Ejercicios es el encarnado, humillado, cargado con la cruz. Por supuesto él es el Resucitado, pero nos llama en cuanto pobre y humilde (tal como Ignacio nos presenta a Cristo en Dos Banderas) para trabajar con él y seguirlo en la pena y así entrar en la gloria. La gloria no está en primer plano como en el documento, sino como consecuencia del seguimiento. El seguimiento consiste en elegir la pobreza con Cristo pobre y los oprobios con Cristo lleno de ellos (Tercer grado de humildad). Sólo en la cuarta semana, como confirmación de la elección de seguir al Señor pobre y humilde, entra en cuestión el Resucitado como

⁴³ El pasaje de la *Storta* es un tópico central de la espiritualidad fundante de la Compañía de Jesús. Las grandes tradiciones espirituales en la Iglesia tienen su forma propia de hacer suyo el núcleo central de la cristología neotestamentaria. Las narraciones en torno a la visión de la *Storta* recuerdan que Ignacio y sus compañeros alcanzan del Padre que Cristo les tome como servidores de su misión. El Cristo que Ignacio ve portando su Cruz se dirige a él diciéndole: «Ego vobis Romae propitius ero». De esta tradición toma su título, muy significativamente, *Servidores de la misión de Cristo*. Cf. la breve alusión de Ignacio y el comentario del P. LUIS GONÇALVES DA CAMARA, en *Autobiografía, Introducción, texto y notas*, por el P. CÁNIDIO DE DALMASES, *Obras Completas*, BAC, 1991, 97, vid. texto y nota 17, p. 171; también en *Diario Espiritual* [67], *Introducción y notas* por el P. I. IPARRAGUIRRE, *Obras Completas*, BAC, 1991, p. 380. Justificando el nombre *Compañía de Jesús* Diego Laínez, en una plática de 1559, decía: «...mi disse che gli pareva che Dio Padre gl'imprimese nel cuore queste parole: Ego ero vobis Romae propitius. Et non sapendo nostro Pare quel che volesseno significare, diceva: *Io non so che cosa sarà di noi, forse che saremo crocifissi in Roma*. Poi un'altra volta disse che gli pareva di vedere Christo con la croce in spalla, et il Padre Eterno appresso che gli diceva: *Io voglio che Tu pigli questo per servitore tuo. Et così Gesù lo pigliava, et diceva: Io voglio che tu ci serva. Et per questo, pigliando gran devotione a questo santissimo nome, volse nominare la congregazione: la Compagnia di Gesù*», FN II, 133; el subrayado en el texto es mío, para llamar la atención sobre la frase aludida por el delegado español. Esta versión debe ser muy tenida en cuenta para reconocer todo el significado de *Servidores*, n.º 4. Pero, cf. también la plática de Nadal de 1554 comentando también “*Sed quare dicitur Societas Jesu?*”, FN I [16], p. 313., y la plática del mismo en el Colegio Romano, el año 1557, FN II [23], pp. 9-10.

el Consolador de que tenemos necesidad, justo porque estamos todavía en el camino, en medio del sufrimiento y de la muerte.»⁴⁴

De manera más sutil un centroeuropeo, reconociendo que le complacía el conjunto de esta primera versión, con su confirmación de la vocación *de servicio a la fe y promoción de la justicia*, añadía, sin embargo:

«menos satisfecho estoy, con el punto de partida teológico y espiritual. Por supuesto, no podemos tener parte en la misión de Cristo sino en la fuerza del Señor Resucitado. Sin embargo, apenas podemos encontrar nuestra misión mirando al Cristo resucitado, sino mirando al Jesús terreno de Nazaret.»

Le preocupaba hasta qué punto el decreto, si mantenía la forma de esta primera redacción, conseguiría confirmar realmente la síntesis fe-justicia establecida tan certeramente por la CG 32.

«Sí, el documento confirma el nexo intrínseco entre fe y justicia, pero queda menos confirmado el punto de partida espiritual del decreto 4 y del decreto 2 de aquella CG, es decir, la contemplación concreta de incredulidad e injusticia en el mundo y el reto para dejarse tocar personalmente por esa realidad para así encontrar su misión en el seguimiento de Cristo.»

Pues la experiencia real de Cristo es inseparable de la real experiencia de la incredulidad y la injusticia. Y concluía:

«En pocas palabras: el documento acentúa demasiado una cristología *desde arriba* y acentúa demasiado poco una *cristología desde abajo*.»⁴⁵

EL RESULTADO DEL DEBATE

Para recoger la fuerza de estas intervenciones mantenidas en el debate del 9 de marzo, bastaba —como había sugerido uno de los intervinientes— «una página bien hecha y las correcciones consecuentes en el resto del texto», y esto es lo que se hizo. Las últimas siete líneas del breve n.º 2 de la primera versión decían:

«Cuando Ignacio fue confirmado en la Storta, en su misión, el Padre Eterno dice a Cristo: “Quiero que tomes a éste como tu servidor”;

⁴⁴ Ibid. pp. 36-37.

⁴⁵ Ibid. p. 39.

era la voluntad de Padre que Cristo Resucitado, llevando la Cruz como un signo de victoria, tomase a Ignacio como servidor para su misión, para trabajar con él bajo la misma cruz hasta que su trabajo llegue a su cumplimiento»⁴⁶.

El n.º 4 de la definitiva versión de *Servidores* conserva como cabeceira esas cinco líneas colgando de ellas, en larga cadena, las centrales reivindicaciones hechas en el debate del día 9. Fundamentación y orientación ignacianas quedan resaltadas y puestas en relieve:

«Esta visión confirma el llamamiento que Cristo, Rey Eternal, hace en los Ejercicios Espirituales: “Quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos” (EE [93]).»

«Ignacio, y todos los llamados a este servicio, aprenden a ser compañeros de fatigas con Cristo en su ministerio. En los Ejercicios Espirituales contemplamos la misión de Cristo como una respuesta de la Santísima Trinidad a los pecados que afligen a la humanidad. Contemplamos al Hijo Encarnado nacido en pobreza, trabajando de palabra y obra para establecer el Reino, y finalmente sufriendo y muriendo por amor a la humanidad. En la pedagogía de los Ejercicios, Jesús nos invita a ver en su vida terrena el modelo de la misión de la Compañía: predicar en pobreza, estar libres de ataduras familiares, ser obedientes a la voluntad divina, tomar parte en su combate contra el pecado con una generosidad total. Como Señor Resucitado, está ahora presente en todos los que sufren, en todos los oprimidos, en todos aquéllos cuyas vidas están rotas por el pecado. Como Él les está presente, también nosotros queremos estarlo, solidarios y compasivos, allí donde la familia humana está más maltrecha. La misión del jesuita, como servicio del Señor Crucificado y Resucitado, es siempre entrar en la obra salvífica de la Cruz en un mundo todavía caracterizado por la crueldad y la maldad. Como compañeros de Jesús, nuestra identidad es inseparable de nuestra misión. Nadal subraya que, para Ignacio, aunque Cristo resucitado está ya en su gloria, por la Cruz se hace presente en el sufrimiento que sigue habiendo en el mundo por el cual murió: “Cristo ha resucitado de entre los muertos y ya no muere (Rom 6,9), pero sufre aún en sus miembros y sigue llevando la Cruz. Por eso pudo decir a Pablo: ‘Por qué me persigues’ ”»⁴⁷.

⁴⁶ TEAM 1, documento «lento», 7 de marzo de 1995, primer borrador, n.º 2.

⁴⁷ *Servidores*, n.º 4. La cita de Nadal está tomada de la misma plática de 1554 narrando la visión de la Storta, citada en primer lugar en la nota 44, FN I [16], p. 314. La traducción estiliza y suaviza un tanto el texto latino: «Pro quo notandum quod Christus, qui resurgens ex mortuis iam non moritur, in suis adhuc membris et con-

La cita de Nadal que cierra el número es particularmente pertinente porque, respondiendo al interés de que se subrayara la solidaridad del Señor Crucificado y Resucitado con los actualmente crucificados de la historia, explica por qué el Resucitado aparece a Ignacio «llevando su cruz»⁴⁸.

Es fácil echar de ver cómo el n.º 4 de *Servidores* ha recogido todas o casi todas las demandas del debate. Se explicita que el Cristo portando la cruz que transmite a Ignacio su vocación escenifica la llamada más general de EE [93], hecha a cuantos desean aprender «a ser compañeros de fatigas de Cristo en su ministerio». Se expresa claramente el carácter redentor de la misión de Cristo: «En los Ejercicios Espirituales contemplamos la misión de Cristo como una respuesta de la Santísima Trinidad a los pecados que afligen a la humanidad». Sobriamente, se expresa el *trabajo* de la encarnación: «Contemplamos al Hijo encarnado nacido en pobreza, trabajando de palabra y obra para establecer el Reino, y finalmente sufriendo y muriendo por amor a la humanidad». Como se había pedido, se explicita que el Jesús histórico es el modelo de la misión: «En la pedagogía de los Ejercicios, Jesús nos invita a ver en su vida terrena el modelo de la misión de la Compañía: predicar en pobreza, estar libres de ataduras familiares, ser obedientes a la voluntad divina, tomar parte en su combate contra el pecado con una generosidad total». La conexión del Resucitado, que es el Crucificado, con los *rotos de la historia*, se hace más explícita y se hace más perentoria la voluntad de acompañarle en su *compasión*:

«Como Señor Resucitado, está ahora presente en todos los que sufren, en todos los oprimidos, en todos aquéllos cuyas vidas están rotas por el pecado. Como él les está presente, también nosotros queremos estarlo, solidarios y compasivos, allí donde la familia humana está más maltrecha.»⁴⁹

tinuo cruce[m] patitur, unde et Paulo dixit...». También la segunda narración de Nadal de 1557, citada en segundo lugar en la misma nota, concluye de manera paralela: «Ex his colligimus Societatis nostrae fundamentum esse Iesum Christum crucifixum, ut sicut ipse cum cruce genus humanum redemit et quotidie maximas patitur afflictiones et cruces in Corpore suo mystico, quod est Ecclesia...», FN II [24], p. 10.

⁴⁸ Este largo añadido del actual n.º 4 resulta así aquella «página bien hecha» que uno de los intervinientes en el debate pidió. Se practicaron también las pedidas «correcciones consecuentes en el resto del texto». En los n.ºs 1, 4, y 6 se escribe Cristo o Señor Crucificado y Resucitado. En el n.º 5 «es Cristo Resucitado quien nos llama y da fuerzas», se añade: «para su servicio bajo la bandera de la Cruz».

⁴⁹ Suena como una traducción contemporánea del «...que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada...», EE [98].

La cruz de Cristo es el símbolo de esta solidaridad con el mundo a redimir. Por tanto, «la misión del jesuita, como servicio del Señor Crucificado y Resucitado es siempre entrar en la obra salvífica de la Cruz en un mundo todavía caracterizado por la crueldad y la maldad». La identidad del jesuita no podría establecerse al margen, o por encima de este mundo, de esta humanidad que necesita ser redimida, pues «como compañeros de Jesús, nuestra identidad es inseparable de nuestra misión».

LAS OTRAS CITAS IGNACIANAS

Cita ignaciana importante es la que *relee* un fragmento central de la *Fórmula del Instituto* 50 legitimando la formulación de nuestra misión hoy, hecha por la CG 32, en los términos del «servicio de la fe, del cual la promoción de la justicia es una exigencia absoluta». El sentido es: junto a la defensa y propagación de la fe —finalidad de la Compañía— la Fórmula precisa un conjunto de ministerios destinados a alcanzar dicho objetivo y, finalmente, «subrayando el puesto central que tienen las obras de misericordia en la vida cristiana, abre el horizonte de los ministerios sociales que han de realizar los de la Compañía en favor de los menesterosos». Es esta sobria confirmación de la fórmula de la CG 32 la que viene interpretada como una «gracia especial», un poder que dimana de la «llamada del Cristo Resucitado a trabajar con El por el Reino»⁵¹.

Con esta formulación «de una vida radical de fe que se expresa en la promoción de la justicia», «hemos recuperado para nuestra misión actual, la centralidad del trabajo en solidaridad con los pobres de acuerdo con nuestro carisma ignaciano». La centralidad de los pobres en la definición de nuestra misión es argumentada con un «texto pro-

⁵⁰ *Formula Instituti*, n.º 3: «Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común». Como ya he indicado, esta cita se encontraba ya en la 1ª versión.

⁵¹ *Servidores*, n.º 7. Indiqué ya que esta nueva referencia a Cristo, es una actualización de la anteriormente citada fórmula de las Constituciones [812]; también en este tiempo, la renovación buscada de la misión viene de la mano omnipotente de Cristo.

fético» de Polanco, escrito bajo la guía de Ignacio. El texto aparecía ya en la primera versión de *Servidores*⁵², pero cobra un sentido más radical en el contexto cristológico e ignaciano reconstruido en la versión definitiva:

«Son tan grandes los pobres en la presencia divina, que principalmente para ellos fue enviado Cristo a la Tierra: “por la opresión del mísero y del pobre ahora —dice el Señor— habré de levantarme (Ps 11,6)”... Los pobres serán sus asesores. Tan excelso es su estado. La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey Eterno»⁵³.

Esta preferencia redentora de Cristo adquiere una urgencia decisiva en la actual situación del mundo:

«Ser “amigos del Señor” significa, pues, ser “amigos de los pobres”; no podemos volvernos de lado cuando nuestros amigos están en necesidad. Somos una comunidad en solidaridad con los pobres precisamente por el amor preferencial que Cristo les tiene»⁵⁴.

EL LENGUAJE CRISTOLOGICO EN NUESTRA MISION Y LA JUSTICIA

Confiada la fundamentación a *Servidores*, el segundo de los decretos sobre la misión, *Justicia*, tiene una intención eminentemente práctica, con una menor frecuencia y densidad del lenguaje cristológico. Retengo dos referencias a la puesta en práctica de actitudes ya descritas. Ambas revelan la centralidad de la referencia cristológica. La primera insiste en que

«la promoción de la justicia requiere ante todo nuestra propia y continua conversión para encontrar a Cristo Jesús en la quiebra de nuestro mundo y vivir en solidaridad con los pobres y marginados, de modo que podamos asumir su causa bajo la bandera de la Cruz. Nuestra sensibilidad para con esta misión estará tanto más motivada cuanto más frecuente y directo sea nuestro contacto con esos “amigos del Señor”, de cuya fe podemos siempre aprender. Cierta in-

⁵² Y aparecía ya, aunque breve y marginalmente, en la CG 33, n.º 31 y nota 39.

⁵³ Ibid. n.º 8, la cita de Polanco en carta *A los pobres y Hermanos de Padua* (7-8-1547) (BAC 817-821).

⁵⁴ Ibid. n.º 9.

serción en el mundo de los pobres debe formar parte de la vida de todo jesuita»⁵⁵.

La segunda confiesa que la perseverancia en tan ardua tarea sólo se producirá si Cristo la asiste y la guía:

«en fin de cuentas basamos nuestra esperanza en Jesucristo Crucificado y Resucitado para que nos proteja, guíe y lleve adelante en nuestro servicio de la fe y promoción de la justicia. Y así, podemos seguir buscando insistentemente la justicia»⁵⁶.

EN NUESTRA MISIÓN Y LA CULTURA

Este decreto es una pieza decisiva en el conjunto de los cuatro decretos sobre la misión⁵⁷. Es él el que establece como punto central de referencia el germinal párrafo de GS al que hemos aludido ya⁵⁸. Pero introduciéndolo con una decisiva afirmación que va más allá de lo que *explícitamente* afirma el Concilio. Véase:

«Como discípulos del Señor Resucitado, creemos que su Misterio Pascual ilumina toda la historia humana, alcanzando a todos, a toda religión y a toda cultura, incluso a los que no creen en Él y aun a los que no encuentran posible, en conciencia, creer en él. El Misterio Pascual, declara *Gaudium et Spes*, "es válido no sólo para los que creen en Cristo, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible. Puesto que Cristo murió por todos y la vocación del hombre es una misma, es decir, la divina, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a su Misterio Pascual" (GS, n.º 22).»

⁵⁵ *Justicia*, n.º 17.

⁵⁶ *Justicia*, n.º 24, que cita *Constituciones* [134.812].

⁵⁷ El primer borrador de *Servientes* incluía el contenido de este decreto en los n.ºs 17 al 31. El debate del día 9 de marzo determinó que se constituyera como decreto aparte, aunque presentado y justificado por *Servientes*. Ninguna Congregación anterior se había ocupado monográficamente de cultura-culturas-inculturación.

⁵⁸ *Cultura*, n.º 15 y nota 13, citando *Gaudium et Spes*, n.º 22. Cf. pp. 6-7 y nota 14 de este estudio.

No conocemos el *cómo* de esta asociación, pero sí el *hecho* mismo que la Iglesia, «movida por Dios» cree y espera. Basándose en esta fe y esta esperanza, *Cultura* confiesa:

«Cristo Resucitado está actuando constantemente en todas las dimensiones de la historia humana, en su diversidad de culturas y de experiencias espirituales. Como es una la bondad que subyace a la obra creadora de Dios, así también, en la obra redentora de Cristo, una misma hebra de gracia atraviesa la creación recomponiendo su ruptura»⁵⁹.

Esa ruptura ha sido y sigue siendo muy real, por lo que el trabajo de Cristo en la historia es incansablemente *redentivo*. Los jesuitas no lo olvidan. Como escriben en *Servidores*:

«en nuestra valoración positiva de religiones y culturas, reconocemos que todas (incluido el “Occidente cristiano” a través de su historia), han hallado formas de cerrarse a la verdadera libertad ofrecida por Dios»⁶⁰.

En consecuencia,

«la llamada de Cristo va siempre en contra de los valores que rechazan la trascendencia espiritual y fomentan un tipo de vida centrada en sí mismo»⁶¹ En su esfuerzo para no plantear *maniqueamente* el problema de la cultura secular contemporánea, los redactores de *Nuestra misión y la cultura* están muy lejos de desconocer «que ha habido dislocaciones y desigualdades masivas», «que los experimentos totalitarios de este siglo han sido brutales y casi demoníacos en su intensidad», y que «es igualmente evidente que a veces se parecen a la Babel y Babilonia de la Biblia»⁶².

Pero estiman más fuerte y poderosa la gracia y la universalidad de la redención que Dios opera en Cristo. La esperanzadora afirmación de *Gaudium et Spes*, 22, ¿no resulta el reflejo contemporáneo de la esperanzada afirmación de Pablo en 2 Cor 18-19: «estaba Dios en Cristo reconciliando al mundo consigo». El trabajo redentor de Dios se emprendió y perdura para tener éxito. «Nuestro papel es colaborar con esta actividad de Dios»⁶³. Esta es la convicción de los n.ºs 14-18 de *Cultura*,

⁵⁹ *Cultura*, n.º 16.

⁶⁰ *Servidores*, n.º 17.

⁶¹ *Cultura*, n.º 24.

⁶² *Cultura*, n.º 26.

⁶³ *Cultura*, n.º 17.

en los que la visión y el talante de la *Contemplación para alcanzar amor*⁶⁴, se aplica ahora al trabajo de Dios en las culturas:

«gracias a la fuerza liberadora del Evangelio, las culturas se liberan de sus elementos negativos y entran en la libertad del Reino de Dios. El Evangelio plantea un desafío profético a toda cultura para que se desprenda de todo lo que impide la justicia del Reino»⁶⁵.

Esa fe y esperanza profundas en la universalidad, actualidad y eficacia de la redención de Cristo, son la raíz de que la Compañía de Jesús conciba también su misión como activa búsqueda y contemplación de cómo él «se hace presente en la diversidad de las experiencias culturales humanas, con el fin de presentar el Evangelio como la presencia explícitamente liberadora de Cristo»⁶⁶. Persuadidos de que este irrevocable compromiso redentor se realiza aun en el interior de la cultura crítica y secular posmoderna, los jesuitas declaran:

«nuestra vocación es trabajar generosamente con el Cristo Resucitado en esta pobre ciudad humana donde hay pobreza material y espiritual, dominio y control, manipulación de mente y corazón, y servir en ella al Señor hasta que vuelva para llevar a perfección el mundo donde murió»⁶⁷.

EN NUESTRA MISION Y EL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Los presupuestos anteriores valen muy especialmente del trabajo del Espíritu de Cristo en y con las tradiciones religiosas, tema muy subrayado en el magisterio de Juan Pablo II y fundamento del desarrollo en este cuarto de los decretos sobre la misión.

Hoy, los jesuitas comparten con los demás hombres «una mayor conciencia de la pluralidad de experiencias espirituales de las distintas religiones»⁶⁸. No se trata de una constatación exterior. En la medida en que han tratado de ser fieles al *servicio de la fe y la promoción de la justicia*, los últimos veinte años han llevado a muchos compañeros a «es-

⁶⁴ EE [230-237], especialmente [236].

⁶⁵ *Cultura*, n.º 3.

⁶⁶ *Cultura*, 8.

⁶⁷ *Cultura*, n.º 26.

⁶⁸ *Diálogo*, n.º 6.

trechar sus contactos con creyentes de otras religiones», en el diálogo y la colaboración. A este nivel, la experiencia de la pluralidad no les ha llevado al desconcierto, al relativismo, a la falta de compromiso y al escepticismo. Han aprendido, en cambio, a «respetar la pluralidad de religiones como respuesta humana a la obra salvífica de Dios en pueblos y culturas»⁶⁹.

Estiman que el diálogo les ha ayudado a reconocer que «la Palabra de Dios se ha comunicado a esas religiones y que el Espíritu de Dios está presente en ellas con su presencia salvífica»⁷⁰; la necesidad de hacer frente conjuntamente a los problemas de la injusticia les ha hecho valorar «que estas religiones cuentan con un potencial liberador capaz de crear, mediante la colaboración interreligiosa, un mundo más humano»⁷¹.

El diálogo y la colaboración a escala mundial con las otras religiones, ni tiene por qué relativizar la necesidad siempre actual de la proclamación del Evangelio, ni hacer ciegos para los *déficits* en las otras tradiciones religiosas. Es la centralidad revelatoria de Cristo la que les garantiza la universalidad de la oferta salvífica de su Espíritu. Y es la comunión eclesial la que les estimula a compartir dialogalmente con los hermanos de las otras religiones lo que se les ha dado *a ver y oír*:

«En la comunión eclesial experimentamos en Jesucristo la revelación, singularmente concreta, de la Palabra divina y la efusión del Espíritu divino con su significado universal. Con convicción y cariño compartimos esta experiencia con nuestros hermanos y hermanas de otras religiones, porque “todos somos peregrinos en camino hacia el encuentro de Dios en el corazón humano”»⁷².

Estiman, pues, que esta nueva época en la historia de la salvación, marcada por la creciente interdependencia comunicativa y cooperativa entre las religiones no relativiza nuestra referencia creyente a Cristo. Les llama, en cambio, a un conocimiento acrecido de su función en la historia de la autorrevelación de Dios:

«Sin relativizar en modo alguno nuestra fe en Cristo Jesús ni prescindir de una evaluación crítica de las experiencias religiosas, se nos

⁶⁹ Ibid., n.º 5.

⁷⁰ Ibid., n.º 6, que cita *Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*, Declaración de noviembre de 1986, en ROSALES, G. B., y ARÉVALO, C. G., *For All the Peoples of Asia*, New York 1992, p. 167.

⁷¹ Ibid., n.º 8, que remite a JUAN PABLO II, *A representantes de religiones no-cristianas* (Madrás 5-2-1986), AAS 78 (1986) 768 (*Ecclesia*, 22-2-1986, pp. 32-33).

⁷² Ibid. n.º 6. La cita explícita es de PABLO VI, *Mensaje al Congreso Eucarístico de Bombay* (2-12-1969).

invita a comprender más profundamente la verdad y el significado del misterio de Cristo en relación con la historia universal de la autorrevelación de Dios»⁷³.

CONCLUSION

He tratado de reconstruir el lenguaje cristológico prevalente en los decretos *Sobre la misión* de la CG 34 de la Compañía de Jesús, en cuanto ese lenguaje «desvela una espiritualidad cristológica que se supone viva y aún cálida» (cf. primer párrafo de este estudio). He hecho notar las funciones que se atribuyen a ese lenguaje: reanimar y reorientar el *imperativo de misión* en la Compañía, consolidando su identidad⁷⁴; y fundamentar, confirmar y profundizar la reinterpretación de esa misión como servicio a la fe y promoción de la justicia, iniciada por la CG 33 y ratificada por la CG 33. Esas funciones excluyen, sin duda, un uso prevalentemente retórico de ese lenguaje. Los delegados jesuitas se creían ellos mismos lo que ese lenguaje dice y estimaban que ese era el lenguaje válido para actualizar la misión de sus compañeros como un *cuerpo* y así confirmarles en el umbral del siglo XXI en su *identidad* de miembros de la *Compañía de Jesús*. A propósito de ese lenguaje cristológico en su versión ignaciana, comentaba un Provincial: “no cabe duda que el lenguaje de los Ejercicios Espirituales lo seguimos teniendo en común y funciona”. La coherencia⁷⁵, congruencia y flexibilidad con que el lenguaje es usado atestiguan lo mismo. Si lo miramos desde el *uso* del lenguaje cristológico en la Congregación General 34, me inclino a creer: en el umbral del siglo XXI, de una manera modesta, los jesuitas heredan bien la mística referencia a Cristo, Crucificado y Resucitado, que llevó

⁷³ Ibid., n.º 7.

⁷⁴ «Del decremento de espíritu misionero no puede esperarse sino la muerte de la Compañía», había aseverado con toda nitidez H. P. KOLVENBACH, «Misión/Cuerpo de la Compañía. Alocución del 6-1-1995, CONGREGACIÓN GENERAL 34, Apéndice III, p. 480».

⁷⁵ Desde un punto de vista ignaciano algunos han notado en esa coherencia un agujero significativo: la cristología de la misión de Ignacio se produce en un contexto mariano que se echa a faltar en los decretos de la misión; cf. Autobiografía n.º 96, donde Ignacio enmarca así la visión de La Storta: «Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo. Y estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo».

al fundador y a los primeros compañeros, cinco siglos antes, a denominarse Compañía de Jesús y mantener el empeño a pesar de las apariencias de presunción.

Una pregunta decisiva, no obstante, permanece en pie. Y la enuncio con temor y temblor: ¿No puede tratarse de una retórica profundamente interiorizada, entrañable, que segregara de inmediato la emoción de una pertenencia y una cohesión que resultan muy estimadas; *pero al mismo tiempo*, incapaz tal vez de modelar significativamente la vida cotidiana de miembros individuales y comunidades, de discernir y corregir las conductas cotidianas tan homologadas por la cultura prevalente, de suscitar creatividad y espíritu de profecía? La pregunta atañe, desde luego, a los delegados; pero más allá de ellos al conjunto de los jesuitas, esparcidos en todo el mundo, entretejidos en situaciones sociales y culturales tan distintas.

Con un crudo realismo que tiene mucho de profetismo el General P. H. Kolvenbach alertaba a sus compañeros en la homilía que cerraba la Congregación: «¿Por qué hacerse ilusiones? De la conversión o la falta de conversión dependerá el futuro: una u otra marcarán el porvenir de todo lo que esta Congregación General ha elaborado, clarificado y decidido»⁷⁶. Estas netas palabras expresan una intención deliberada en quien ya en la segunda de las alocuciones inaugurales sobre *Misión/Cuerpo de la Compañía* advertía: «no nos faltará en esta Congregación General suficiente capital de inteligencia y de habilidad verbal para encasillar el “camino de Ignacio el Peregrino” en decretos y palabras, en leyes y mensajes. Pero de lo que se trata es de ponerse en camino..., de hacer opciones y rehusar desviaciones: de “ponerse más en las obras que en las palabras” (EE [230]), de lanzarse personalmente a acciones concretas». Y también: «el anuncio de la Buena Nueva no pasa por palabras repetidas y redichas sino por el testimonio de vida, por testigos de carne y hueso que viven proféticamente el Evangelio de Cristo, que encarnan el camino hacia Dios»⁷⁷.

Para hacerse realidad cotidiana de la vida de la Compañía, el lenguaje cristológico habrá de superar los contemporáneos obstáculos que los propios decretos *Sobre la misión* reconocen.

La «gradual secularización de la salvación» constatada por Juan Pablo II afecta eminentemente a la experiencia de Cristo en esta cultura

⁷⁶ «Homilía final del P. General», en *Congregación General de la Compañía de Jesús*, Apéndice V, cit., p. 495.

⁷⁷ «Misión y cuerpo de la Compañía», CONGREGACIÓN GENERAL 34, pp. 474-476.

que, frecuentemente, no sólo llamamos «postmoderna» sino también «postcristiana»⁷⁸. Esa «afección cultural» nos afecta a nosotros mismos. Como bien advierte *Cultura*:

«...la frontera entre el Evangelio y el mundo moderno o posmoderno pasa por el corazón de cada uno de nosotros. Todo jesuita encuentra primero en sí mismo el impulso a la increencia; sólo cuando nos enfrentamos con esa dimensión en nosotros mismos podemos hablar a otros de la realidad de Dios».

Ese «impulso a la increencia» afecta, nos guste o no, a la referencia cristológica. Incluso si evita explicitarla, todo jesuita está contestando con la práctica de su vida, con la calidad de su vida al grabarse en la cotidianidad, la pregunta decisiva: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15; Mc 8,29; Lc 9,20). La posibilidad de una respuesta personal y corporativa de los jesuitas de todas las latitudes geográficas, sociales y culturales, que vaya hoy en el sentido de la que dieron Pedro y los apóstoles, está sometida a complejas condiciones.

A dos de ellas, difíciles de sintetizar, se refiere expresamente la CG 34. La respuesta, de producirse de manera significativa, habrá de producirse y aceptarse a sí misma como *contracultural*. Pues, «a menos que la vida cristiana se diferencie claramente de los valores de la cultura de la modernidad, no tendrá nada especial que ofrecer»⁷⁹, no digamos nada si pretende ofrecer a Cristo como alternativa actual de conversión, de sentido y esperanza. Pero no valdrá tampoco refugiarse en una cómoda *contraculturalidad* cualquiera, que arrinconara a la respuesta y a la oferta en la incomunicación. Al revés, no habrá capacidad de comunicar a otros la razón de esa respuesta,

«si el lenguaje religioso que usamos les es totalmente extraño: la teología que usamos en nuestro apostolado no puede ignorar el panorama de las cuestiones críticas modernas en cuyo ámbito vivimos»⁸⁰.

Esa difícil síntesis de contraculturalidad y contemporaneidad resulta un buen indicador de la compleja *conversión* a hacer si los jesuitas desean hacer real la *misión*, inseparable de esa *Cristología* que, como su principio y fundamento, han proyectado en sus decretos. Vale claramente de esa múltiple tarea, lo que del conjunto de la CG 34 decía tam-

⁷⁸ *Cultura*, n.º 4.

⁷⁹ *Cultura*, n.º 24.

⁸⁰ *Cultura*, n.º 20.

bién el General en la homilía citada: «bajo tanta profusión de palabras y tanta multitud de textos, lo que late en el fondo del celemín es el ascua llameante de un gran anhelo de conversión». Y es muy de agradecer «la oportunidad de este nuevo arranque para vivir las palabras y gestos, las opciones y deseos de Cristo, que nuestro trabajo de tres meses ha intentado captar para llevarlas a *cumplimiento*»⁸¹.

Es la hora de ese cumplimiento. Hora de la gracia decisiva, que ha de ser implorada. Y que es, inseparablemente la hora de la libertad y de la abnegación.

⁸¹ «Homilía final del Padre General», en *Congregación General*, Apéndice V., p. 495.

**COLECCION DEL INSTITUTO DE INVESTIGACION
SOBRE LIBERALISMO, KRAUSISMO Y MASONERIA
(PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA
COMILLAS, MADRID)**

1. ENRIQUE M. UREÑA, *Krause educador de la Humanidad. Una biografía*, 1991, 506 pp. P.V.P.: 4.250 pesetas.
2. J. L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *Jovellanos. Antropología y teoría de la sociedad*, 1991, 410 pp. P.V.P.: 2.350 pesetas.
3. JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, 1992, 392 pp. P.V.P.: 5.500 pesetas.
4. ENRIQUE M. UREÑA, J. L. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ y J. SEIDEL, *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una Introducción*, 1992, L + 238 pp. (agotado).
5. M.^a ASUNCIÓN ORTIZ DE ANDRÉS, *Masonería y democracia en el siglo XIX*, 1993, 424 pp. P.V.P.: 2.596 pesetas.
6. ENRIQUE M. UREÑA, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869). Con introducción y notas*, 1993, XXIII + 261 pp. P.V.P.: 3.200 pesetas.
7. R. RUBIO DE URQUÍA y ENRIQUE M. UREÑA (eds.), *Economía y dinámica social. Reflexiones acerca de la acción humana ante un nuevo ciclo histórico*. (Artículos de: Antonio Argandoña, Leszek Balcerowicz, James M. Buchanan, Ramón Díaz, Rafael Rubio de Urquía, Arthur Seldon, Pedro Schwartz, Erich W. Streissler, Enrique M. Ureña, Christian Watrin), 1994, 249 pp. P.V.P.: 2.000 pesetas.
8. MANUEL UREÑA y JAVIER PRADES (eds.), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*. (Artículos de: Olegario González de Cardedal, Gustavo Gutiérrez, Peter Henrici, Eberhard Jünger, Abelardo Lobato, George-Marie Martin Cottier, Wolfhart Pannenberg, Josep-María Rovira Bellosó, Enrique M. Ureña), 1994, 255 pp. P.V.P.: 2.000 pesetas.
9. M.^a FUENCISLA ALCÓN YUSTAS, *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano*, 1994, XXVII + 395 pp. P.V.P.: 3.000 pesetas.
10. MANUEL SANTAELLA LÓPEZ, *Montesquieu. El legislador y el arte de legislar*, 1995, 232 pp. P.V.P.: 1.975 pesetas.
11. PEDRO ALVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. (Artículos de: Pedro Alvarez Lázaro, Gérard Dufour, M.^a Dolores Gómez Molleda, Hervé Hasquin, Eduardo Huertas, Juan A. Martínez Camino, Aldo A. Mola, Wolfhart Pannenberg, Charles Porset, Manuel Revuelta González, Enrique M. Ureña, Rudolf Vierhaus), 1996, 405 pp. P.V.P.: 2.500 pesetas.

Pedidos a: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
Universidad Comillas, 5. 28049 Madrid.
Tel. (91) 734 39 50.
Fax: (91) 734 45 70