

VÍSPERAS DE LA PASCENDI: *IL SANTO* DE ANTONIO FOGAZZARO Y EL ENCUENTRO DE MOLVENO*

POR

CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ

Instituto de Historia, CSIC, Madrid

RESUMEN

No fueron una secta los modernistas. No elaboraron un sistema. Por eso no se reconocieron en la *Pascendi Dominici gregis* y juzgaron injusta la hostilidad de quienes identificaron catolicismo y anti-modernismo. Se consideraron un grupo de amigos. Intercambiaban y discutían sus escritos y sus experiencias. En la historia del modernismo es muy importante su correspondencia. Lo entendieron así ellos mismos y guardaron las cartas escritas y recibidas. Hay que consultar, por tanto, las publicaciones que, desde los años setenta, han hecho los investigadores del *Centro studi per la storia del modernismo*, de la Universidad de Urbino.

PALABRAS CLAVE: Modernismo, Il Santo, Fogazzaro, Molveno, Pio X, Pascendi Dominici gregis.

ABSTRACT

Modernists were not a sect. Nor did they produce a system. For that reason, they did not recognize themselves in the *Pascendi Dominici gregis*. And judged unjust the hostility coming from those that identified Catholicism and anti-modernism. They considered themselves as a group of friends. They exchanged and discussed their writings and their experiences. In the history of modernism their correspondence is of great value. They themselves understood it that way and kept the letters they wrote or received. For that reason it is necessary to go

* Siglas

ASV Carte Piastrelli: Archivio Segreto Vaticano Carte Piastrelli, busta, documento.

ASV Fondo Benigni: Archivio Segreto Vaticano, Fondo Benigni, busta, documento, pagina.

ASV SS: Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, rubrica, anno, fasciolo foglio.

ASV SS Spoglio Pio X busta, documento.

through the works published since the sixties by the researchers of the *Centro studi per la storia del modernismo* of the University of Urbino.

KEY WORDS: Modernism. *Il Santo*, Fogazzaro, Molveno, Pío X, Pascendi Dominici gregis.

En enero de 1905 estaba muy avanzada la redacción *Il Santo* de Antonio Fogazzaro. Fue juzgada una síntesis «delle varie aspirazioni di riforme più vive ne cattolicesimo italiano»¹. «*Il Santo* est plein d'inspiration. C'est le roman du mouvement»². Fogazzaro veía circular en el modernismo las corrientes religiosas que representaban en el campo católico «l'avvenire e la vita».

La lectura de los escritos de Alfred Loisy, Albert Houtin, George Tyrrell, Giovanni Semeria, Pietro Gazzola, Brizio Casciola, Giovanni Genocchi unas veces lo iluminaron, otras le turbaron el alma, con una especie de fiebre de seguir adelante. Hacía años, Semeria le había dicho: hay que conocer la crítica bíblica». Sabía que era un camino arriesgado, pero también que podía fortalecer la fe, darle amplitud y profundizarla. Todo eso permitiría «preparare quella evoluzione nella *intelligenza* del dogma che i tempi domandono».

Anunciaba a su amigo Filippo Crispolti que *Il Santo* podría reportarle unos 30000 francos. «Ora io pensai e scrivo il libro con un fine essenzialmente religioso. Posso anche dire *cattolico*». No necesitaba ese dinero. Quedarse con él iría contra lo que el libro sostiene. Había decidido dedicar esa cantidad a un fin análogo al del libro. Pensaba en una fundación, similar a otras que había en Inglaterra para celebrar «letture annue» sobre temas religiosos, con un límite: que no se defiendan la incredulidad. Las verdades cristianas se estudiarían, de forma no confesional, pero respetando siempre las verdades confesionales católicas. Esas conferencias se celebrarían en el lugar elegido por el Comité y se publicarían. Habría un Comité de Dirección integrado por católicos «*effetivi*», reconocidos como tales³.

¹ La obra fue publicada en noviembre de 1905, Baldini e Castaldi editori, Milano. Pietro SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento católico in Italia*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1969, 177, la primera edición es de 1961. Hay un apéndice, «Petite consultation sur les difficultés concernant Dieu», un inédito de F. VON HÜGEL, SCOPPOLA, citando incluso a *La Civiltà Cattolica* que, en 1906, hablaba de un sano modernismo cristiano, se aparta de la imagen que de él ofrece la *Pascendi*. No era un sistema de ideas, sino un movimiento de reforma del catolicismo. Eso suponía romper con la intransigencia política en Italia. Sin esa condición, era imposible acabar con el aislamiento cultural de los católicos. Esa vertiente de renovación cultural es la que destaca más Scoppola. Una extensa reseña, firmada por Giacomo MARTINA, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XVI/3 (1962), 518-524.

² Tyrrell-Henri BREMOND, 25 enero 1906, *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, présentées, traduites et annotées par Anne LOUIS-DAVID, Paris, Aubier 1971, 209.

³ Vicenza 9 enero 1905, *Lettere scelte di Antonio Fogazzaro*, a cura di Tommaso GALLARATI SCOTTI, Milano. Casa Editrice A. MONDADORI, «Le Scie», 1940, 544-545. Le envió las pruebas del libro y el senador le dio sugerencias. Las cartas permiten ver las razones que Fogazzaro tuvo para escribirlo. En un momento de humor, dice: si se publicase mañana la Divina Comedia, ¿Qué dirían los clericales?, Valsolda, 7 septiembre y 1 octubre 1905, ib. 559 y 562-563.

Paul Sabatier proyectó estos mismos meses un centro internacional de documentación religiosa con sede en Roma. Tenía el apoyo de los Franchetti. Las cosas no marcharon bien, porque en julio de 1905 naufragó la idea. Iba a ser secretario Albert Houtin. Su nombre «Office Internacional. Cabinet Cosmopolis. Salon International de Lecture». Sería un instituto para debatir sobre cuestiones religiosas y tendría hemeroteca y biblioteca. Elaboraría informes sobre las cuestiones eclesiásticas. Publicaría un boletín. Genocchi convenció a Paul Sabatier para que prescindiera de Houtin. Así las cosas, a falta de un colaborador, Paul Sabatier juzgó necesario aplazar el proyecto unos años⁴.

Publicado en noviembre de 1905, *Il Santo* fue traducido al español por Ramón M. Tenreiro. El modernismo revela, según él, una corriente de aguas vivas que mana por debajo del catolicismo oficial, «estéril y seco». En ella se integran varios movimientos hasta ese momento aislados. Participan grupos de pensadores católicos «de un espíritu amplio, jugoso y vivo». Estas tendencias se hallan presentes también en las iglesias protestantes.

El modernismo incluye a hombres de ciencia que estudian la Biblia —los viejos libros eclesiásticos— y la historia del dogma, con criterios científicos. Junto a estos, están quienes «quieren reencarnar en la Iglesia, aliada secular del más fuerte, el verdadero espíritu evangélico». Intervienen los modernistas en los problemas sociales, poniendo en ellos «aquella nota del ideal puro», que apenas suena y sólo débilmente en boca de unos pocos. Porque Tenreiro sentenció: la Iglesia olvida su misión y está reducida a uno de tantos poderes egoístas y terrenos. Asigna al «Índice» la misión de guardar celosamente «la intrincada maraña de tradiciones y leyendas».

La nota más destacada: nunca como hoy han estado vivas las cuestiones religiosas. De eso se beneficia *Il Santo*: ha conseguido que el público fije su atención en la crisis del catolicismo⁵. En 1910 apareció en alemán la novela de Fogazzaro en la revista *Hochland*, dirigida por Carl Muth, sospechosos de modernismo. La revista patrocinaba lo que Pío X y los antimodernistas llamaban el «modernismo literario»⁶.

⁴ «Alice Hallgarten Franchetti e le sue iniziative alla Montecasa», a cura di Roberta FOSSATI, *Fonti e Documenti* 16-17. *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi I*, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1987/88 315-316.

⁵ Ramón M. TENREIRO, «Introducción» a *El Santo*, novela por Antonio FOGAZZARO, Madrid, librería de Fernando Fé, s.a. 18-19. Sobre Fogazzaro y España, Alfonso BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987, 213-225. Entre 1906 y 1911 aparecieron ocho ediciones en francés.

⁶ Philipp Funk, un laico, historiador, al que se considera el místico de los modernistas alemanes, leyó *Il Santo* cuando era estudiante en Tübingen. Trató siempre de armonizar los avances de la crítica histórica con la herencia religiosa, que era independiente de quién había escrito el cuarto evangelio o de que el hagiógrafo hubiera reelaborado los mitos babilónicos al escribir el relato de la creación. Otto WEISS, «Il modernismo in Germania: temi, personaggi e giudizio storico», *Il modernismo tra cristia-*

¿Tiene algo que ver esta traducción con la existencia de un modernismo religioso en España? Como en otros lugares, existían también aquí personas con una conciencia liberal religiosa», que buscaban una alianza entre el cristianismo y el espíritu de la modernidad». Requería esa pretensión la subjetivación de la experiencia religiosa frente al duro objetivismo del dogma, y «la defensa de la primacía de la conciencia sobre la institución»⁷. Una y otra cosa serán posiciones cristianas, pero heterodoxas. Hay que agradecer el esfuerzo por rescatar a quienes han sido condenados al olvido porque quienes dentro y fuera de la Iglesia no creen que sólo existen ortodoxos⁸.

Gilbert Azam, estudiando a Unamuno y a Juan Ramón Jiménez⁹, destaca que los dos viven en un mismo clima espiritual, compartido con otros, como Ortega y Antonio Machado. Los dos primeros se nutren de la tradición espiritual mística, Thomas de Kempis, Eckard, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio, Fray Luis de León, Pascal y toda la tradición agustiniana.

A través de los dos aparece como peculiar de España que la renovación, el cambio radical, es un retorno a la tradición, más lejana, más pura, más viva. El modernismo «savant», intelectual, como el de Loisy, no tendría una irradiación grande. Su papel sería instrumental, metodológico. Se buscaba revitalizar la necesidad la búsqueda de una espiritualidad, no sólo para salvar el alma, sino para salvarse todo entero, en una dimensión individual y colectiva.

Tenía que ser así, porque, no afectando en España el modernismo a las instituciones eclesiásticas, primará una sensibilidad espiritual nueva que provocará una crisis pasajera. No tiene el alcance que tuvo en Francia, pero «il constitue une étape critique d'une croissance inévitable, non plus au sens même de l'Église, mais aux franges de la foi»¹⁰.

nità e secolarizzazione. Bilanci e prospettive, Atti del Convegno internazionale di studi storici, tenutosi ad Urbino dal 1° al 4 ottobre 1997, a cura de Alfonso BOTTI e Rocco CERRATO, Urbino, Quattroventi 2000, 321, 329 y 325.

⁷ Pedro CEREZO GALÁN, «Religión y laicismo en la España contemporánea. Un análisis ideológico», *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Actas reunidas y presentadas por Paul AUBERT, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, 146.

⁸ Este es el mérito de *La Spagna e la crisi modernista...* BOTTI ha hecho un balance sobre lo publicado después y en torno a su obra, en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione, Bilanci e prospettive*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, tenutosi ad Urbino dal 1° al 4 ottobre 1997, a cura di Alfonso Botti e Rocco Cerrato, Urbino, Quattroventi, 2000. A eso debe sumarse las ponencias de Luis de Llera y Feliciano Montero en este encuentro. En esta misma revista, Milagrosa ROMERO SAMPER, «Modernidad, modernismo y modernismos: Iglesia y cultura en la España de fin de siglo», *Hispania Sacra*, XLI (1989), 699-718.

⁹ Su tesis doctoral «L'oeuvre de Juan Ramón Jiménez (continuité et renouveau de la poésie lyrique espagnole)».

¹⁰ Gilbert AZAM, «La crise moderniste en Espagne», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, LXXX/3 (1979), 195-212.

Al presentar la traducción de *Il Santo*, juzgaba Ortega «saludable» este fermento modernista como retorno al evangelio, que, podando el «árbol dogmático» permitiría una reconciliación de la Iglesia con la ciencia y haría de ella «la gran máquina de educación del género humano».

Fogazzaro «es un glorioso nombre del catolicismo militante, y *El Santo* la obra simbólica del modernismo italiano». Ortega reconoce que, al leerlo, ha sentido «la emoción católica». Ese futuro catolicismo que diseña la novela lleva a quienes están ajenos a la Iglesia a preguntarse si podrían ser católicos y gozar del consuelo que proporciona la fe para la melancolía y de la disciplina para la voluntad.

La intención de los modernistas es «alhajarnos la mansión solariega del Evangelio según el «comfort» moderno, para que no echemos de menos nuestras nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad».

«Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la antigua antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano»¹¹.

Ortega subraya las dos dimensiones del modernismo: el exegeta y el santo, Juan Selva y Pedro Maironi. El catolicismo había progresado¹². Hay un paso infranqueable en la investigación de la verdad: los libros sagrados, las formulaciones dogmáticas y la infalibilidad. «Para nosotros —dice un personaje de la novela— eso significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma». Desde esa decisión incurre en una serie de contradicciones, que se resumen en «llevar a Cristo en los labios y no en el corazón. Tal es hoy en día la Iglesia católica». «Es preciso que el viejo mundo de la fe y el nuevo mundo de la ciencia encajen perfectamente para formar la esfera del universo espiritual».

El modernismo reformista apunta a los abusos que se dan en la Iglesia. Uno de ellos, la avaricia de sus ministros y la complacencia con la codicia de los avaros. Había que preparar el día en que el clero viviera pobremente por obligación como por obligación vive casto. Es su dimensión franciscana¹³.

Reconocidas las nobles intenciones del modernismo, Ortega cree necesario «podar el árbol dogmático, demasiado frondoso» y «volver a la vida evangélica y, a través de la entusiasta nerviosidad franciscana, ejercitar la otra virtud moderna, la virtud política, el socialismo».

¹¹ «Es preciso que el viejo mundo de la fe y el nuevo mundo de la ciencia encajen perfectamente para formar la esfera del universo espiritual».

¹² Fogazzaro cita la libertad de la fe en cada creyente y su compromiso social.

¹³ «Los tiempos señores piden una acción franciscana, Pero yo no veo señal de ella. Veo a las antiguas órdenes religiosas que ya no tienen fuerza para obrar sobre la sociedad. Veo una democracia cristiana administrativa y política, que no tiene el espíritu de San Francisco, que no ama la santa Pobreza... yo desearía que se suscitase una acción franciscana. ¡Si se quiere, una reforma católica!», dice uno de los asistentes al encuentro de Subiaco, que Ortega cita.

En una conversación, en la que están «Juan Esturión» y «Juán Rémore», centra «Rubín de Cendoya» el interés del modernismo en «la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, querella eterna y brava, en que todos debemos tomar posiciones, porque anda en el juego la suerte de la cultura». El personaje de la novela, Juan Selva, representa «la labor crítica de la historiografía católica», tal como la ejercen Alfred Loisy y Louis Duchesne.

Junto a esta vertiente erudita, de historia y filología, hay en el modernismo una poderosa religiosidad. Juan Selva es también «Tyrrell, Hertling, Le Roy, Laberthonnière, Murri, Blondel, Schroer, Minocchi... y todos esos nombres a los que la *Pascendi Dominici gregis* llamó «odres henchidos de vanidad»¹⁴.

Se cumplen ahora cien años de la condena de esta novela y el año próximo se celebra el centenario de el decreto *Lamentabile sane* y de la *Pascendi Dominici gregis*. Son dos buenas razones para recordar una novela que refleja la tendencia de un sector minoritario del catolicismo y las esperanzas puestas en un Papa, menos político y, por tanto, más propicio, a una conciliación con Italia y a proseguir esa misma dirección en otros países. Con discreción, porque las cosas se movían al único ritmo entonces posible, se reunían en Subiaco, en la villa de Juan Selva, quienes querían avanzar. Ellos mismos estaban divididos. Con prudencia y cierta tristeza, el nuevo Papa dice a Benito que su deber de hacer una pedagogía que evite rupturas y escándalos, le impide tomar algunas decisiones.

La introducción que precede a esta lectura de la novela son unas impresiones sobre el modernismo, no una exposición sistemática.

MODERNISMO *VERSUS* MEDIEVALISMO

Se inicia *Il Santo* en Subiaco. El escenario principal, el monasterio Santa Escolástica y la vida de Piero Maironi escondida bajo el nombre de Benito. Dejará el monasterio y el «hábito». Se necesitaban ya otras cosas. Había que cambiar el significado del monacato¹⁵. Por eso parece oportuno iniciar estas impresiones por la opción del modernismo frente al medievalismo.

¹⁴ Ortega expresa su escepticismo ante el éxito de esos propósitos. Lo hace discretamente. «la tradición jesuítica es precisamente contradictoria de la simplificación dogmática y de la moral rígida». José ORTEGA Y GASSET, «Sobre *El Santo*», junio 1908: *Obras Completas I (1902-1916)*, séptima edición, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 430-434 y 437.

¹⁵ La «opción monástica» ha sido un paradigma en momentos de crisis cultural y un remedio para vencer el desfase entre los cambios en la vida de las personas y la evolución de las instituciones sociales. «El nuevo monje es un humanista sacro/secular dedicado... a los valores de la Ilustración que se hallan en el corazón de nuestra civilización: la búsqueda desinteresada de la verdad, el cultivo del arte, el compromiso con el pensamiento crítico». MORRIS BERMAN, *El crepúsculo de la cultura americana*, 2.ª edición en español, México D.F., Editorial Sexto Piso, 2005 35-39 y 171-199.

En el otoño de 1883 aparecía una obra de Charles Périn¹⁶. En ella se recogía un trabajo anterior de este profesor de Lovaina¹⁷. Con el término modernismo quería referirse a la pretensión de la sociedad moderna de sustituir una sociedad en la que la vida privada y la pública estaban regidas directa o indirectamente por Dios y por la Iglesia, por otra donde el orden social lo decide el hombre autónomamente. El modernismo funcionaba ya como antónimo de medievalismo¹⁸.

Los males de las diócesis, decían los obispos de Sicilia tres años antes, tienen su origen en la des-cristianización. Se manifestaba ésta en la arrogancia de la nueva clase dirigente, la relajación moral, la cada vez menor influencia de las autoridades eclesiásticas en la sociedad. Los rasgos, comunes a otras diócesis, eran más dramáticos debido a la situación del clero en Sicilia, de escasa formación, enfeudado con los poderes locales, que controlaban el sistema benefical. Todo eso, en un mundo donde reinaba la impunidad y el ocio de las clases altas tan ignorantes como el pueblo.

En una carta, sin firma, dirigida al obispo el 14 de abril de 1890, Luigi Sturzo, con apenas veinte años, apunta que el seminarista se formaba separado de la vida social, de las ideas de su tiempo. No se le permitía conocer el progreso de la sociedad, los libros nuevos, la agitación social, la política, los partidos, las relaciones económicas, las aspiraciones populares, el liberalismo, el socialismo, la democracia cristiana, la *Opera dei Congressi*, las luchas en el gobierno local y provincial, los documentos pontificios, lo que se publica en los diarios. Se preparaba un clérigo que piensa sólo en lo cultural y se limita a sermonear a los pocos fieles que le escuchan.

Esas mismas causas generan también otro clérigo, en peligro de ser arrastrado por el torbellino de la vida moderna o de iniciar su labor sin tradiciones vivas. Sin una educación adecuada, se hallará desorientado, pensará que se escribe en un periódico como se habla desde un púlpito, que el Comité de Acción Católica es como el seminario y que la sección juvenil es una escolanía o una camerata. Trasladará a las asociaciones católicas *il piccolo mondo antico*¹⁹.

¹⁶ *Mélanges de politique et d'économie*, Paris, 1883.

¹⁷ «Le modernisme dans l'Église d'après les lettres inédites de La Mennais», *Revue Trimestrielle*, 15 de octubre de 1881, 1-45.

¹⁸ Escribió TYRRELL más tarde, en 1908, su *Medievalism* como réplica a la pastoral de del cardenal Mercier. En ella designaba a Tyrrell como el observador más penetrante del modernismo. Loisy juzga que el texto era uno de los panfletos más discretamente espirituales jamás escritos. *Medievalism* era «le plus beau manifeste moderniste qui, à ma connaissance, ait été écrit; c'est la critique la plus incisive et, à certains égards, la plus modérée, j'allais dire la plus miséricordieuse, qu'on puisse imaginer du système romain. Oeuvre éloquent, œuvre sincère, œuvre de foi». Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, Tome Troisième 1908-1927*, Paris, Émile Nourry, Éditeur, 1931, 131. Ha sido reeditada, *Medievalism: A Reply to Cardinal Mercier*, London: George Allen & Unwin, 1963.

¹⁹ Nombre de la primera de las tres novelas de Fogazzaro, de la saga de Pedro Maironi. Ha conocido varias ediciones, la más reciente, Torino, Valerio, 2001.

Todo eso debía acabar. El seminarista ha de vivir de las ideas y prácticas vigentes en la sociedad. Que tenga un ideal para que en su misión sacerdotal regenere la sociedad. Con él podrá penetrar sus fibras morales, ascéticas, espirituales y deportivas. Debe producirse un cambio en sus conversaciones. Que deje de hablar de «preeminencias», derechos, «mucetas» y mitras, de procesiones, de toques campanas, de caza y de cómo conseguir un beneficio o un puesto en la curia, después de ser ordenado. Puede ser que busque entrar en un mundo cerrado para él, visto sólo a través de las ventanas o de los chismes comentados en la sacristía o de libros que hablan de muertos, pero no de vivos. Hay que buscar que anhele emplear sus fuerzas en la acción católica, necesitada de jóvenes instruidos, voluntariosos, entusiastas, atléticos.

Años más tarde, en 1906, envió un informe a la Santa Sede. El clero del Sur dependía de patronos locales, sean municipios o casas principescas, en la colación de los beneficios eclesiásticos. Estar a bien con ellos le urgía más que defender los derechos de la Iglesia y del pueblo. Esto se agravaba porque el sacerdote cuidaba de los bienes materiales de su familia, no se alejaba de su lugar de nacimiento, donde, muchas veces, ejercía el comercio y dirigía industrias agrícolas, pues los beneficios eclesiásticos, escasos, se reservaban a unos pocos.

En contraste con este análisis de Sturzo, los obispos transmitían en sus informes a la Santa Sede la imagen de una Iglesia asediada por «los impíos». Más bien era una Iglesia aislada de la burguesía, que había conseguido apoderarse de los bienes eclesiásticos, con la ayuda del gobierno y de los partidos políticos que trajeron la unidad de Italia²⁰.

Los modernistas, dice Guglielmo Quadrotta, no debería proponerse seguir la polémica con el Vaticano sino ponerse a estudiar y trabajar, pues son esos los únicos medios «de rendre à l'Église cette influence sociale que d'autres, de jour en jour, semblent prendre à tâche de lui ravir».

Habían acudido al papa para ofrecerles su remedio, ya probado como eficaz, para reconquistar en el mundo la fuerza espiritual ya perdida. En lugar de rechazarlos, de encerrarse con un gesto solemne en los recuerdos de la teocracia política e intelectual de la Edad Media, debería pensar el papa su responsabilidad ante Dios y ante la historia, meditando si, regresando al pasado, no condenaba a una segura derrota la institución que gobernaba²¹.

Algunos visitantes de los seminarios y diócesis de Italia relacionaron nivel cultural del clero y modernismo. En Turín, la ausencia de actividad científica

²⁰ Gabriele DE ROSA, *Luigi Sturzo*, Torino, UTET, 1977, 19-20, 45-46, 142 y 34.

²¹ *Le programme des modernistes. Réplique à l'Encyclique de Pie X: «Pascendi Dominici Gregis»*, deuxième édition revue et corrigée, Emile Nourry, Paris 1908, Guglielmo Quadrotta, préface, VII y 16. Sobre el libro, vid. Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai, 1962, 674-675.

explicaba que en el clero no hubiera modernistas. Esta convicción era anterior a la *Pascendi*. No los había porque el clero estudiaba poco. Eso significaba que los visitantes, relacionando actividad cultural y modernismo, son testigos significativos del modo como la Curia romana y el episcopado encaraban el modernismo.

Algunos obispos, siguiendo la orientación de Pío X, optaron por la formación del sacerdote dedicado a la cura de almas, siendo la instrucción un medio para eso. Otros pensaron que había que potenciar las asignaturas tradicionales, para reforzar la impermeabilidad de sus sacerdotes a las novedades, dándoles un carácter «controversista». Todo revela el clima de incertidumbre y la desorientación que había.

Angelo Roncalli, en los años en que estuvo en Roma, apunta que debe dominar la «voglia matta di studiare». El estudio era un medio para salvar a las almas. Tenía el riesgo de alimentar el amor propio. Debía estar siempre dirigido por la doctrina tradicional de la Iglesia. Cuando regrese a su amor a la Escritura, a la lectura del nuevo testamento, lo hará más en claves apologeticas y espirituales más que histórico-críticas²².

Hubo esos años también un diálogo intenso entre el catolicismo de Estados Unidos y el de Europa. Se propició un ambiente para llegar a la condena de lo que se llamó el americanismo²³, juzgado una de las formas que enmascaraba la lucha contra el catolicismo²⁴. Parecía que lo consiguieron con la *Testem Benevolentiae*, publicada por León XIII el 22 de enero de 1899.

La encíclica se inicia tratando de la vida del P. Isaías Tomás Hecker²⁵, fun-

²² Giovanni VIAN, «Il modernismo nelle visite apostoliche alla diocesi e ai seminari d'Italia», y Stefano TRINCHESE, «Roncalli en i sospetti di modernismo», *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione, Bilanci e prospettive...*, 631-635 y 731-732.

²³ «Se ha dado al americanismo el significado de una Iglesia democrática» que mira al papa sólo a distancia y por dogma». Se creó desconfianza para acabar con quienes se situaban en esa dirección, John Ireland y de sus seguidores. Frente a él, «se presentaba a Mons. (Michel Ag.) Corrigan como el símbolo del tradicionalismo y del conservadurismo papal y ha contado con la ayuda plena de los jesuitas y de la mayoría de los alemanes en Alemania y en América». Carta de Denis O'Connell, ex rector del colegio americano en Roma, 1 de diciembre de 1897, a la condesa Savina di Parravicino Revel, amiga suya y favorecedora del llamado americanismo en Italia, Ornella CONFESSORE, «L'Americanismo: conservazione o innovazione?», *Cristianesimo nella Storia* XII/3 (1991) 623 y 637. Roto ese clima de comunicación tras la *Pascendi*, no se reanudaría hasta la declaración «Dignitatis humanae» del Vaticano II. Vid. también de CONFESSORE, *L'Americanismo cattolico in Italia*, Roma, Studium, 1984, 220. Utiliza la correspondencia de la condesa Sabina di Parravicino Revel con obispos norteamericanos. 49 documentos en apéndice.

²⁴ Henri DELASSUS, *L'Américanisme et la Conjuración Antichrétienne*, Lille, Desclée, De Brouwer, et Cie., 1899. SAINT-CLEMENT, *La Liquidation du Consortium Américaniste*, Paris, Librairie des Écoles Françaises D'Athènes et de Rome, 1899.

²⁵ Sobre Isaac Thomas HECKER, vid. *Vie du Père Hecker* *Vie du Père Hecker*, escrita por el P. ELLIOTT, paulista, traducida al francés 1897, con una introducción de Felix KLEIN. E. COPPINGER *La Po-*

dador de la *Congregation of Missionary Priest of St. Paul the Apostle*, el único instituto religioso de clérigos fundado en Estados Unidos²⁶. Se confunden quienes interpretan su llamada a una adaptación de la disciplina, si la prolongan a la doctrina. Contra esa tendencia a una re-interpretación de los dogmas se pronunció el Vaticano I en la constitución *Dei Filius* del Vaticano I, capítulo III y IV. Las verdades de la fe forman un organismo que procede de la autoridad de Dios que las ha revelado y que asiste a la Iglesia (III-IV).

La disciplina en la Iglesia tiene otro estatuto, porque Cristo le ha concedido un «clemens ingenium et misericors». Pablo lo vivió declarando que se había hecho todo de todos (1 Cor 9, 22). La decisión sobre esas adaptaciones era competencia del Papa, tal como lo había señalado Pío VI al condenar el Sínodo de Pistoia. No quedaba a la iniciativa de los laicos, como postulaban algunos «rerum novarum sectatores».

León XIII dice: «Lejos de nosotros el rechazar todo lo que el ingenio de los hombres genera hoy». Pide que se busque lo que hay de verdad en ello para incrementar el patrimonio doctrinal de la Iglesia.

En cuanto al americanismo espiritual, recordando que la acción del Espíritu no libera del peligro de correr fuera del camino justo, como advertía San Agustín. El Papa recuerda que el modelo es Cristo, que no cambia, es el mismo ayer y hoy, y que ha sido «mitis et humilis, obediens usque ad mortem crucis». Los que se ligan por votos religiosos lo hacen para gozar de una mayor libertad, aquella «qua Christus liberavit nos» (Gal 4, 31). Afirma igualmente la encíclica el valor de quienes se consagran a la intercesión por sus hermanos y lo hacen en penitencia, porque la «deprecatio asidua» Dios no la desatiende, «maxime quae cum afflictatione corporis coniuncta est».

León XIII distingue entre la experiencia de los católicos en Estados Unidos y otras doctrinas que tratan de cohonestarse con ella, lo que se llama el americanismo. La Iglesia vive una comunión que se asienta «unitate doctrinae sicut unitate regiminis». Ambas visualizan la comunión con los sucesores de Pedro, como expuso ya San Ambrosio en su comentario al salmo 11.

La carta dirigida al cardenal Gibbons, arzobispo de Baltimore, se extiende también a los otros obispos como un abrazo que incluye «gentem vestran universam».

¿Qué tiene que ver este texto con el comentario «Leone XIII e l'Americanis-

lémique Française sur la vie du Pere Hecker, Paris Librairie H. Oudin, 1898. Denis J O'CONNELL, *L'Americanismo politico e religioso quale viene ideato dal P. Hecker*, prefazione di A. CAPECE, Minutolo di Bugnano, Napoli, 1898.

²⁶ Eran conocidos como Padres. Paulistas. Una descripción de su obra, impresa en Roma con el título *The Paulists and their Work*. Era la versión de un texto aparecido en *American Ecclesiastical Review*, septiembre 1897, redactado por L. W. REILLY.

mo», preparado para *La Civiltà Cattolica*?²⁷. En él se alaban la docilidad de vencedores y vencidos, de quienes aplauden esta palabra del Papa, y la fraternidad que a todos une «nella medesima guerra, in difesa della madre comune». La enseñanza fundamental es que los principios no se cambian a lo largo de los tiempos ni se adaptan a los lugares, ni se acomodan a los descubrimientos ni evolucionan por razones de utilidad. Hay una línea ininterrumpida todo lo que procede de Cristo, que la Iglesia ha definido a través de los Papas y de los concilios y que fue siempre sostenido y defendido por los santos y los doctores de la Iglesia.

La única salida es: aceptarlo como son dejarlo. «Aut sun ut sunt aut non sint». «Chi li acepta in tutta loro pienezza e rididezza è cattolico; chi tetenna, balena, si adatta ai tempi, transige, potrà chiamare se stesso con quel nome che vuole ma dinanzi a Dio e alla Chiesa egli è un ribelle e un traditore». Con estas palabras se cierra esta interpretación de la carta del Papa.

La respuesta a *La Civiltà Católica* fue una carta de Ireland a Rampolla²⁸. Había un antecedente. El debate sobre la cuestión escolar, que tuvo lugar siete años antes. De nuevo se quería anular el efecto pacificador de la intervención de León XIII. Habría que impedirlo²⁹.

¿Fue la *Testem Benevolentiae* un efecto de la guerra de Estados Unidos con España y de su victoria? A esa interpretación podría encaminar la euforia de los norteamericanos y el debate entre quienes se oponían a la expansión imperial de su país y los que veían que había llegado la era de realizar «el destino manifiesto» que la Providencia había encomendado a su nación: llevar la civilización cristiana allí donde había dominado la tiranía, la intolerancia y la superstición.

²⁷ Vid. las pruebas de lo que sería el cuaderno del 18 de marzo de 1899 están en ASV SS 280 (1900) II 73-79. El texto va de las páginas 641-653 del volumen de 1899.

²⁸ M. R. O'CONNELL, *Ireland and the American Catholic Church*, Minnesota Historical Society Press, San Paul, 1988, XIII, 610.

²⁹ Ireland-Rampolla, sin fecha, pero seguramente de los primeros días de marzo, ASV SS 280 (1900) III 47-48. Eso explicaría que se hubieran pedido las pruebas y que el texto estuviera subrayado. Sobre esta crisis y su contexto, Albert HOUTIN, *L'Américanisme*, Paris, 1904. Felix KLEIN, *Une hérésie fantôme: l'américanisme sans arrêt*, Paris, 1949. Hay que ver la tesis y los estudios posteriores de Gerald. P. FOGARTY, *The Vatican and Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rom (1885-1903)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1974 XII-357. *The Vatican and American Hierarchy from 1870 to 1965*, Sturgatt, Anton Hiersemann, 1982. «The Catholic Hierarchy in the United States between the Third Plenary Council and the Condemnation of Americanism», *The U.S. Catholic Historian*, 11 (summer, 1993), 19-35. «The Holy See, Apostolic Delegates, and the Question of Church-State Relations in the United States», *The U.S. Catholic Historian* 12 (spring, 1994), 69-89. J.-M. MAYEUR, Th. I. MCAVOY, *The Americanist Heresy in Roman Catholicism 1895-1900*, Indiana, University Press, Notre Dame, 1963, XI-332. «L'Américanisme: mythe et réalité», *Concilium*, 27 (1967), 103-114. *The Great Crisis in American Catholic History (1895-1900)*, Chicago, 1975. M. R O'CONNELL, *Critics on Trial. An Introduction to the Catholics Modernist Crisis*, Washington, Catholic University of America Press, 1994, XIII-394.

No creo acertado pensar que la carta de León XIII a Gibbons fuera una medida para frenar esa tendencia³⁰.

Se inicia estos años la elaboración de unos conceptos que servirán para la condena del modernismo. Su postulado de una sociedad secularizada o su aquiescencia a ese modelo rompe con el de la cristiandad medieval.

En diciembre 1914, quizás aludiendo a una expresión de Tyrrell, Agostino Gemelli editó en Vita e Pensiero, de Milano, *Medievalismo*. Junto a los medievalistas integrados en su proyecto que abarcaba la creación de la *Revista di Filosofia Neoscolastica*, se declaraba lejos de la modernidad y como sus enemigos. En esos años esa posición intransigente estaba unida al antiliberalismo y a la propuesta clerico-moderata³¹.

Favorecía el modernismo la desintegración de un sistema que había durado tanto que creó la sensación de que era inmutable y se aceptaba como un ideal que debía mantenerse siempre.

El modernismo se identifica, pues, como la adhesión de los católicos al proceso secularizador iniciado por la revolución. La medicina contra él era la completa sumisión a las directrices del Papa³². No cabían matices ni la menor concesión. La contraposición entre dos modelos de sociedad, cristiandad y secularización, se presentaba como la eterna lucha entre Dios y Satán.

Será definido por los modernistas como la reclamación innegociable de la autonomía. Esta se proyectaba en un reformismo social y religioso, que modificaba las relaciones Iglesia-sociedad y abría la puerta a la independencia de los

³⁰ Alfonso BOTTI, «Istanze di riforma religiosa e fermenti modernista in Spagna, una messa a punto storica e storiografica», *IL modernismo tra cristianità e secolarizzazione, Bilanci e prospettive...*, 400-401. Sobre el «destino manifiesto» y su proyección hacia las tierras pasadas a la administración americana tras la guerra con España, vid. Samuel SILVA GOTAY, *Protestantismo y política en Puerto Rico 1930. Hacia una historia del protestantismo evangélico en Puerto Rico*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

³¹ El fascismo va a permitir aceptar una nueva modernidad, que unirá lo viejo y lo nuevo, es decir los cambios en el campo económico, jurídico y técnico con una tradición social y la obediencia al magisterio eclesial. Eso se llamará «la sana modernidad». La otra modernidad pudo estar representada en el «americanismo», que se adhería a los principios de la sociedad de los Estados Unidos, ajenos al idea de la cristiandad. Renato MORO, «La religione e la "Nuova Epoca". Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali», *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione, Bilanci e prospettive...*, 529 y 563.

³² Es significativa la evolución de Agostino Gemelli. Tras la publicación de la *Pascendi Dominici gregis* pensó abandonar su vocación de franciscano. Por consejo del provincial, pidió audiencia al Papa, que le aconsejó que hablara con Don Guarella y con Merry del Val. En 1957, declarando en la causa de beatificación de Merry del Val, dijo que Pío X era muy reservado en sus juicios sobre las personas e indulgente con todos, el cardenal Merry era más explícito y más duro, reconociendo la buena intención de estas personas (modernistas) les censuraba que no eran suficientemente fieles a las enseñanzas del Papa. «Padre Gemelli e il modernismo» a cura di Pietro Albonetti, *Fonti e Documenti*, 2 Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino (1973), 668-669.

católicos en las actividades económicas y sociales. La *Pascendi* advertía que el final de la cristiandad medieval conducía al sometimiento de la Iglesia al Estado. Pío X habló del reinado social de Cristo. Esta orientación será el centro y la inspiración de su obra reformadora.

Humberto Benigni destacó en 1904, tras la condena de los dos libros de Loisy, que, con esa medida y las tomadas por el Papa en relación a la acción popular católica y a la democracia cristiana, se combatía dos formas de un mismo error: el modernismo³³.

Las fuentes revelan la variedad y complejidad del modernismo. En él hallamos el problema religioso, la reforma eclesial, la relación de la revelación con la historia, el desarrollo de los dogmas. Hubo además un modernismo social, que reclamó la autonomía del catolicismo social.

Se buscó en la filosofía un instrumento nuevo para el trabajo teológico, porque existe la conciencia de que el pensamiento católico era anacrónico, estaba superado. Se reflexionó sobre el modo de hacer teología, la libertad de investigación, las exigencias hermenéuticas que derivan del método histórico-crítico... Con todo eso se animó una reflexión sobre la relación religión-individuo, religión e historia, religión y sociedad.

Conviene además distinguir un modernismo moderado y otro radical. Insiste este más en el mesianismo, en el sentido escatológico del Reino de Dios, en las relaciones historia-religión, religión y sociedad. Esta perspectiva enlaza con el sentimiento trágico de la existencia, de la experiencia religiosa, y, a su vez, sintoniza con algunas de las instancias más vivas del pensamiento europeo³⁴.

En Italia Rocco Cerrato distingue entre el núcleo romano y el lombardo³⁵. El primero fue actualizando sus planteamientos e hizo una labor cultural y teológica. El segundo dejó eso al grupo de *Il Rinnovamento*. Luego, la política más flexible del arzobispo de Milán, cardenal Andrea Ferrari, la mayor tolerancia de la burguesía, la crisis personal de los protagonistas, impidieron que se formase «un grupo», salvo entre los modernistas moderados. «La diaspora fu sempre l'atteggiamento peculiare dei radicali lombardi... la loro storia è data dalle loro biografie». Tommaso Gallarati Scotti, en varias ocasiones y en su biografía de

³³ Daniele MENOZZI, «Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità», *Il modernismo tra la cristianità e la secolarizzazione...*, 61-71.

³⁴ «Introduzione», *Il modernismo tra la cristianità e la secolarizzazione*, a cura di Alfonso BOTTI e Rocco CERRATO, Urbino, QuattroVenti, 2000, 10-11.

³⁵ Sobre el ambiente en Roma, Lorenzo BEDESCHI, «Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo (con alcuni documenti inediti)», *Studi Romani*, 2 (1969) 6-31, *Fonti e Documenti*, 15 Studi per la Storia del Modernismo, Urbino (1986), 11-89. «Il murrismo come rinnovamento culturale e religioso», ib. 18-19 (1989-1990), 7-309. Sobre el ambiente en Roma estos meses, Lorenzo BEDESCHI e Ferdinando ARONICA, *Lettere Romane. Un testo pirata del modernismo italiano (1906)*, Urbino, QuattroVenti, 2000.

Fogazzaro, destacó el papel decisivo que tuvo la trayectoria personal en la eficacia del modernismo.

La de Fogazzaro, estuvo marcada por una tensión ética, que no disminuyó su tolerancia hacia las ideas, sino que la fortaleció. La razón quizás esté en eso que se ha llamado «creaciones»³⁶.

Frente al pesimismo, Francesco Mari recordaba que los reformistas eran la prueba de que podría superarse todo el peso de tradiciones alimentadas desde la cuna. ¿Debía extinguirse la mecha llameante del Evangelio? ¿No había ya una fuerza latente capaz de renovar el catolicismo? ¿Era inviable reconstruir el cristianismo y las instituciones de la Iglesia? En esta carta del 28 de abril de 1907, aún podía apelar Mari a la tesis de Loisy sobre el dogma y la Iglesia.

Semanas más tarde, su posición era aún más clara. «Vorrei che nessuno uscisse dalla Chiesa, ma che al lato della Chiesa romana piccola e gretta, si venisse fabricando da noi tutti una nuova Chiesa più vasta, più bella, più corrispondente ai nostri bisogni, lo splendore della quale facesse quasi inavvertitamente dileguare la prima»³⁷.

Un aspecto de la crisis modernista fue el conflicto entre la sociedad y la formación eclesial recibida por la generación anterior. Había sido educada en «le plus cordial mépris de la culture moderne et aussi, il faut bien le reconnaître, le plus monstrueux orgueil pour leur instruction théologique médiévale».

Era un espectáculo extraño el ver a estos hombres en contacto permanente con el mundo, pero sin comprender su lenguaje, sus aspiraciones. Esta parte del clero estaba ahora dirigiendo la Iglesia. No tenía derecho a impedir que quienes se esforzaron en conocer la cultura de la sociedad, trataran de conciliar esa sociedad y la vieja tradición católica.

Merecían que se les respetara ese derecho también por el sufrimiento causado al ver derrumbarse en ellos el edificio artificial de la interpretación escolástica del catolicismo, mientras trabajaban duramente en sus estudios. Reafirmaron

³⁶ Las religiones son verdades privadas cuya corroboración interesa al sujeto que las está manteniendo y que, en el ámbito de la acción pública, por ejemplo en el comportamiento, tienen que someterse a las verdades éticas... No pueden, por tanto, imponerse por la fuerza, pero tampoco pueden ser erradicadas por la fuerza, mientras permanezcan en el ámbito íntimo y sus consecuencias no perjudiquen a nadie».

Marina disiente de Ortega en que la realidad se diversifica en los diferentes puntos de vista que existen. Entiende que la entrada en la verdad es siempre individual y «nuestras evidencias son siempre privadas. Pero la inteligencia se empeña en ir más allá de la perspectiva, más allá de la verdad privada en algunos puntos importantes, por ejemplo, la ética y la ciencia». Marina llama a eso creaciones. José Antonio MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001, 210-211.

³⁷ Francesco MARI-HOUTIN, 28 abril y 9 agosto 1907, en «Il gruppo radicale lombardo», acura di Rocco CERRATO, *Fonti e Documenti*, 3 Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino (1974), 1129-1130 y 1133.

entonces su confianza en la armonía entre fe y razón, entre revelación y ciencia. Se apresuraron luego a comunicar sus resultados positivos a otros creyentes, a quienes también se les habían caído las viejas fórmulas.

Las tensiones en la Iglesia habían tenido su función. Los más tímidos habían podido moderar a quienes tenían iniciativas más audaces... Como en otros tiempos, también entonces se había visto a la comunidad de los fieles seguir a quienes antes fueron señalados como sospechosos, una vez comprobada la superioridad de lo nuevo sobre lo existente.

Esa nueva posición cultural se proyectaba en el terreno social. La civilización contemporánea estaba penetrada de espíritu crítico y era democrática. Se encaminaba a una experiencia superior del cristianismo. No debería invocarse la cruz de Cristo contra la luz de la verdad. No deberían mezclarse las ásperas disputas políticas con la imparable promoción de los humildes.

La Iglesia aparecía como una guía moral, dirigida por el Espíritu de Dios, que lo es espíritu de fraternidad y de paz. En esa certeza, nadie debería dejarse abatir por la condena momentánea de su labor³⁸.

UN ESCENARIO NUEVO

La crisis modernista es contemporánea de unos acontecimientos que afectan profundamente al Vaticano. Hay un cambio de pontificado. León XIII quiso sostener los derechos de la Santa Sede apoyándose en Francia. Esa vía se cerró en 1904. Ni tuvo éxito el «ralliement»³⁹, ni Francia permaneció alejada y hostil a Italia. Los gobiernos de Roma buscaron una superación de la distancia con III República. Cuando la visita de Loubet a Roma provocó la ruptura de relaciones, la situación europea había cambiado radicalmente. Italia no tenía en su frontera una enemiga poderosa. Francia no estaba ya aislada. Había conseguido en 1904 consolidar sus buenas relaciones con Rusia. Los acuerdos con el Reino Unido confirmaban en abril de este año el éxito de la política de Théophile Delcassé⁴⁰. Cuando a finales del año siguiente, superada la crisis franco-alemana de ese verano, se aprobó en Francia la Ley de Separación, se inició una situación nueva. La Santa Sede se siente más aislada que nunca desde 1870.

³⁸ *Le programme des modernistes. Réplique à l'Encyclique de Pie X: «Pascendi Dominici Gregis»*, deuxième édition revue et corrigée, Emile Nourry, Paris, 1908, 158-169.

³⁹ He tratado sobre esto en «En el corazón de la democracia. León XIII y Francia» y «En el corazón de la democracia. Del «ralliement» a la separación», *Anthologica Annua*, 41-42 (Roma, 1992 y 1993), 169-321 y 247-455 «La Croix, un asalto al “ralliement” (1899-1900)», *Hispania Sacra*, XLIV (1992), 487-510.

⁴⁰ Estos cambios en la situación europea, *La política exterior de España. I. Una política mediterránea, occidental y de paz (1889-1905)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2206.

Otro golpe recibido por uno de los símbolos del catolicismo francés fue la desaparición de una institución secular: el concordato de 1801. Romulo Murri creía que esta situación era un aviso. No había que engañarse. Los cuatro millones de firmas contra la Ley de Separación no debían tapan la realidad de las cosas. La mayor parte de los católicos no estaban a disgusto con la Ley. El apoyo prestado por el gobierno a la Iglesia le dejaba la marca del poder y la engañaba respecto a sus propios recursos.

Iba a desaparecer ese equívoco. La Iglesia dejaría de ser un organismo del Estado para recuperar su dimensión religiosa. La jerarquía eclesiástica tendría que abandonar «il pretenzioso apparato politico» que la rodeaba hasta entonces. Habría de ocuparse de la defensa de la fe y de alimentarla en sus fieles más que de gestos de mando y de visitas «fastuosas» a las parroquias.

Cuando los católicos tengan que sostener el culto, habrá que simplificar las ceremonias e insistir en el culto interior. La Santa Sede debía ser discreta en sus intervenciones, dejando a los católicos de Francia la tarea lenta y espontánea de su propia reconstrucción. Evitaría así tensiones que pudieran poner en peligro la unidad con Roma⁴¹.

En un ambiente de hostigamiento, la vieja cuestión del liberalismo tenía nuevos matices. Había sido denunciado como una especie de caballo de Troya introducido en la Iglesia a través de los «católicos liberales». Para descubrirlos bastaba comprobar sus deseos de llegar a un acuerdo con los otros liberales, sin discutir el precio a pagar⁴².

Si se condenaba por liberal a *Le Sillon*, recurriendo a la proposición 80 del *Syllabus*⁴³, serían herejes todos los católicos que no desearan la restauración del Antiguo Régimen⁴⁴.

⁴¹ Texto aparecido en la *Cultura Sociale*, 8 (1905), 223 y citado por Giuseppe Maria CROCE, «La legge di separazione in Francia e i rapporti tra Chiesa e Stato in Italia, Rassegna della Stampa periodica (1904-1906)», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 38 (1984), 165. Un observador de lo que suponía este cambio fue Paul Sabatier. Vid. *À propos de la séparation des Églises et de l'État*, 5^e éd., Paris, 1906. La primera edición es de 1905. *Lettre ouverte à Son Éminence le cardinal Gibbons à propos de la de la séparation des Églises et de l'État en France*, Paris, 1907. «De la situation religieuse de l'Église catholique romaine en France à n'heure actuelle», *The Hibbert Journal*, october 1910, 1-14. *L'orientation religieuse de la France actuelle*, Paris, 1911.

⁴² «Le libéralisme et une recherche immodérée de conciliation, un esprit de concessions excessives, et on veut que l'Église fasse toujours les frais, dans l'espoir d'arriver à une entente avec ses adversaires. Ces concessions téméraires, cette poursuite obstinée d'une conciliation à laquelle l'ennemi ne cesse de se refuser hautement sont les tendances les plus caractéristiques du Sillon». Emmanuel BARBIER, *Le Sillon, qu'a-t-il répondu à la brochure «Les idées du Sillon»*, Paris, novembre 1905, 48.

⁴³ Se condena en ella a todos los que desean reconciliar la Iglesia «con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna».

⁴⁴ Barbier acusa a estos católicos intransigentes de crear la convicción de que la Iglesia y el *Syllabus* no tutelan la libertad de pensamiento. Si así fuera, los católicos estarían sometidos a una esclavitud intelectual.

Conciliación significaba, para los antiliberales, «adulterar» la verdad con el error. Los «sillonistas» buscaban recoger todos los elementos de verdad que tenían las posiciones de los otros y descubrir en ellos aspiraciones y deseos que los pudieran conducir a Jesucristo. Marc Sangnier afirmaba que los socialistas anunciaban la libertad, la fraternidad, la justicia, la solidaridad, como falsos profetas... pues las despojaban de aquel que les daba su fuerza: Jesucristo. Hablaba de estas ideas como ovejas descarriadas, que había que buscar y conducir a su verdadero aprisco. Usaba esta imagen de Alphonse Gratry: este mundo corruptor y corrompido es un velo que oculta a Dios, pero no puede desterrarlo fuera de él⁴⁵.

Le Sillon iba más allá del «ralliement». El 11 de agosto de 1906 Marc Sangnier escribió una carta al director de *La Croix*⁴⁶. «*Le Sillon* a pour but réaliser en France la République démocratique. Ce n'est pas à proprement parler et directement une oeuvre catholique, en ce sens que ce n'est pas une oeuvre dont le but particulier est de se mettre à la disposition des évêques et des curés pour les aider dans le ministère propre». Marc Sangnier fue sacando las consecuencias de esta primera declaración: *Le Sillon* era un movimiento laico⁴⁷. No necesitaba la aprobación de cardenales y obispos para poder ser republicano y demócrata⁴⁸.

Esta carta, en una edición aparte, se envió a los obispos. Fue un error, porque éstos comenzaron a retirarle su favor. La posible evolución del movimiento hacia un objetivo extraño a los fines de la Iglesia se habría consumado. Por eso los sacerdotes no podrían estar en él. Los seminaristas «sillonistas» tendrían que apartarse, si querían continuar su preparación y ser ordenados. Sólo podrían ser denominadas obras católicas las que estaban bajo la autoridad del obispo⁴⁹.

⁴⁵ El 17 de diciembre de 1902 el cardenal Rampolla escribía a Marc Sangnier que el papa bendecía los objetivos y las tendencias de *Le Sillon* por «promouvoir le véritable esprit catholique dans le sein de la société». Las obras de Marc SANGNIER estos años, *Discours*, Paris, Bloud, 1910, 2 vol.; *L'Esprit démocratique*, Paris, Perrin, 1905; *La Lutte pour la démocratie*, Paris, Perrin et Cie, 1908; *Les deux Voix de haine: contre la paix religieuse, contre la dignité du prolétariat. Discours prononcé aux Sociétés Savantes, le 21 novembre 1911*, Paris, éditions de «La Démocratie» (s. d., «*La Jeune-République*»). *Discours prononcé au Manège Saint-Paul, le 30 juin 1912, suivi des réponses aux contradicteurs*, Paris, édition de «La Démocratie», 1912. *Une politique nouvelle. A propos du «Parti nouveau». Les catholiques et le «Parti nouveau». La «Ligue de la Jeune République»*, Paris, à la «Démocratie», 1912.

⁴⁶ Texto íntegro, Emmanuel BARBIER, *La décadence du «Sillon». Histoire documentaire* (2), Paris, 1907, 85-88.

⁴⁷ El comentario de esta decisión fue interpretado de este modo. Después de haber seducido a los jóvenes gracias a la aprobación de la Santa Sede y del episcopado, Marc Sangnier se sentía fuerte para romper con la Iglesia. Vid. el comentario aparecido en *La Semaine Religieuse*, de Cambrai, 25 mai 1907, en E. Barbier, o.c. 52-53.

⁴⁸ «Nous nous inclinons devant l'autorité religieuse en tant qu'autorité religieuse, mais nous entendons, par ailleurs, être libres de nos actes». Respuesta de Marc Sangnier al obispo de Quimper, Fr.-V. Dubillard, agosto de 1906, en E. Barbier, o.c. 75.

⁴⁹ Las reacciones de las diferentes diócesis francesas a la declaración de Marc Sangnier fue desde los quienes afirmaban que era un derecho de los «Sillonistas» hasta los que descubrían en esa decisión el espíritu «modernista» y el contagio protestante en *Le Sillon*, o.c. 8-73.

Le Sillon defendía la revolución con el agravante de enmascarar con la religión ese objetivo y de decir que defendían así la verdadera expresión del cristianismo. Con estas palabras arranca el informe que el jesuita Louis Billot hizo para responder a la pregunta de la Santa Sede sobre la conveniencia de condenar a Marc Sangnier y a sus seguidores.

El clericalismo que *Le Sillon* combate tiene un sentido diferente al que le dio en 1880 León Gambetta. Clerical es quien utiliza las leyes y la violencia para imponer convicciones religiosas. Supone confundir los dos poderes, utilizando la violencia del poder civil para conseguir la aceptación de dogmas o de verdades de orden intelectual, moral o religioso. Ese clericalismo no ha existido jamás. Por eso se supone que *Le Sillon* condena la cooperación del poder civil con la Iglesia, proposición incluida como errónea por Pío IX en a *Quanta cura* y en la proposición 24 del *Syllabus*.

Marc Sangnier es un «champion de l'erreur libérale». Utiliza todos los lugares comunes que emplean también los revolucionarios para criticar a la Iglesia y descalificar las instituciones de la «monarquía cristiana».

La democracia de *Le Sillon* no es la democracia cristiana definida por León XIII en la *Graves de communi*⁵⁰. Marc Sangnier dice que no busca la «democracia cristiana», sino la «democracia social», la que proporciona el gozo de los bienes terrenales. La convierte en el bien supremo al que subordina la religión. Desde la justicia y la fraternidad define a Dios. Es dudoso que ese proyecto político mantenga a diferencia de clases y salvaguarde la propiedad privada. Al examinar el lenguaje empleado en Limoges, Billot asegura que es el mismo que el de Jean Jaurès y el de todos los socialistas. En él se expresan el individualismo de la revolución, el igualitarismo del contrato social. Marc Sangnier niega que la Iglesia pueda pronunciarse sobre estos asuntos.

Billot concluye: «le fanatisme révolutionnaire qui l'anime, (est) le moyen le plus efficace pour implanter le modernisme dans l'âme de la jeunesse, et plus particulièrement de la jeunesse cléricale». Todos los modernistas se sentían identificados con *Le Sillon*, que, a su vez, era la realización de los ideales de Antonio Fogazzaro.

La clave de su éxito estaba en su apariencia de evangelismo: ideas generosas y brillantes revestidas de misticismo religioso. Jesús, el primero de los grandes revolucionarios. La democracia, una causa sagrada.

En el terreno moral *Le Sillon* es el «americanismo». Nada de virtudes pasivas para los ciudadanos conscientes y responsables. Se sienten sus seguidores

⁵⁰ Epistola Encíclica *Graves de communi*, 18 de enero de 1901, *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. XXI, Roma, 1902, 3-20, editada en *Doctrina Pontificia. Documentos Sociales*, edición preparada por Federico RODRÍGUEZ, BAC, 178, Madrid, Editorial Católica, 1964, pp. 357-377.

en un tiempo nuevo que no reconoce la tradición, que no tiene precedentes. En cuanto a la disciplina, hay una contradicción entre el ideal democrático, que supone una organización desde abajo, y el de la autoridad, que viene de arriba. Por eso no quería que los clérigos dirigieran el movimiento. No podía haber disciplina donde todos son camaradas⁵¹.

Cuando se supo que *Le Sillon* estaba amenazado, Eudoxe Mignot, el arzobispo de Albi, escribió una memoria y la envió a los obispos. Luego, dirigió una carta abierta al cardenal Andrieu, el 4 de abril de 1910. En el debate entre sus enemigos y *Le Sillon* no estaban en juego ni la fe ni la disciplina eclesiástica, sino sólo intereses políticos. Los obispos callaron, porque sabían que la Santa Sede apoyaba al arzobispo de Burdeos. Al lado de Mignot, cinco obispos, uno de ellos el cardenal Fuzet, arzobispo de Rouen.

Mignot resumía así la situación a Loisy. Los colaboradores del Papa estaban llevando a cabo medidas contra los mejores. En este caso, contra unos jóvenes, de fe sencilla, generosos, entregados, con una espiritualidad más fuerte que la de la *Action Catholique de la Jeunesse Française*, bajo la influencia de los jesuitas, recordaba Loisy. Ni era democrática, ni republicana ni tenía inquietudes sociales a favor de los obreros. *Le Sillon* estaba vinculado a los marianistas, del Colegio Stanislas de París⁵².

La acción del arzobispo de Albi fue tan valiente como ineficaz. Abogó por una causa ya perdida. Mignot era además una persona sospechosa y hasta mal

⁵¹ *Sur Le Sillon*, Rome, 1 avril 1910, ASV SS 12 (1910) 17 253-258. Analiza sobre todo el discurso de Marc Sagnier en el Congreso de Limoges, noviembre de 1907. *Le Sillon, Lettres épiscopales*, s.f., 27 pp. texto impreso, ASV SS 12 (1910) 18/2 55. N. ARIÈS, *Le Sillon et le mouvement démocratique*, Paris, 1910, XXXVII-293. Emmanuel BARBIER, *Les démocrates chrétiens et le modernisme. Histoire documentaire*, Poitiers, 1908; *Les idées du Sillon. Étude critique*, Paris, julio 1905, y Poitiers BLAIS et ROY, 1906. *Le Sillon, qu'a-t-il répondu à la brochure «Les idées du Sillon»*, Paris, novembre 1905. *Cas de conscience. Les catholiques français et la République* (4), Paris Lethellieux, 1906, *La décadence du «Sillon». Histoire documentaire* (2), Paris, 1907. *Les erreurs du Sillon, Erreurs de doctrine, Erreurs sociales, Erreurs de polémique et de conduite* (2), Poitiers s.d. Jean Desgranges, *Les vraies idées du Sillon*, Cic & Amat Libraires-Editeurs, Paris s.a. (1905?), y *Réponse à la Revue Le Sillon*, Limoges, janvier 1909. Vid. la tesis de Jeanne CARON, *Le «Sillon» et la démocratie chrétienne, 1894-1910*, Paris, Le Plon, 1967.

⁵² Las relaciones de Loisy con los marianistas se concretaban en su estima hacia Louis Riese. Vid. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Émile Nourry, Paris, t. II (1900-1908), 250, 258, 437, 459, 518 y t. III (1908-1927) 215, 303-306. Riest dejó la Compañía de María. Contrajo matrimonio. Marchó al frente, donde murió el 12 de enero de 1915. Los documentos con las conexiones Stanislas-Le Sillon. *Le Sillon chez les Marianistes*, a cura di Ambrogio ALBINO, sin lugar, pero impreso en Vercelli, Piemonte, Le Gerbe, 1999. Sobre el Colegio Stanislas, Georges SAUVÉ, *Le Collège Stanislas*, Paris, Éd. Patrimoines et Médias 1993. El Colegio Stanislas tiene su portal en Internet. Más datos sobre la vida del Colegio, *Le Collège Stanislas, notice historique (1804-1870)*, Paris, 1881, y *Le Collège Stanislas, notice historique (1804-1905)*, Paris, 1905. *Centenaire du collège Stanislas (1804-1905)*, Paris, impr. de J. Dumoulin, 1905, con una colaboración de Marc Sagnier. Agradezco estos datos a Antonio Gascón, director del Archivo General de los marianistas, Roma.

vista en el Vaticano desde hacía años. No tuvo en cuenta los cambios en el episcopado francés, reclutado entre personas incondicionales a Pío X⁵³. La condena de *Le Sillon* fue «l'acte le plus odieux que Pie X a commis». No había nada doctrinal. No podría ampararse en la defensa de la ortodoxia. «Ils n'ont péché que par l'excès de leur dévouement à une institution qui ne le méritait pas»⁵⁴.

Le Sillon promovía la democracia y la república «en les christianisant». Querían vivir los «sillonistes» la fe de forma integral e intensa. Incluían en la formación cívica las virtudes cristianas, sin las cuales no serían posibles ni la democracia ni la república⁵⁵.

Confesaban su fe incluso en los ambientes más hostiles, revelando el valor social del Evangelio, Trabajaban para acercar el alma del pueblo a Cristo y a la Iglesia. Su origen estaba en la orientación trazada por León XIII⁵⁶. No tenía, pues, una doctrina ni una moral propias. En el terreno social y político, sus ideas son republicanas y democráticas. Creían que sus ideas respondían a las aspiraciones y necesidades de su momento y del futuro. Defenderlas y propagarlas era su derecho. Esa libertad no tenía más límite que obedecer a la Iglesia cuando ella interviniera en ese campo.

Algunos católicos los repudiaban, porque no soportaban las palabras democracia y república. Otros sólo veían los defectos de los «sillonistes» Algunos obispos, alarmados por la reacción que provocaría que ciertos sacerdotes, en el ministerio parroquial, se comprometieran con las ideas de *Le Sillon*, o molestos por algunas tendencias y temiendo ciertos riesgos, creyeron su deber amonestarlos.

El problema, en términos de justicia y de responsabilidad, es ¿habría que prescindir de estos jóvenes o «les utiliser», con advertencias y rectificaciones?

Vistas las acusaciones contra *Le Sillon*⁵⁷, apelar al Papa haría cesar las divisiones. Esa era la mejor solución al debate⁵⁸.

⁵³ Alfred Loisy, *Mémoires... Tome Troisième 1908-1927*, Paris, Émile Nourry, Éditeur, 1931, 194-199.

⁵⁴ Loisy-Frederich VON HÜGEL, 5 noviembre 1910, ib. 207.

⁵⁵ La fuerza de *Le Sillon* procedía de esta realidad: «L'âme contemporaine a conçu en rêve de justice et de fraternité qui vient du Christ et que jamais on ne réaliserait contre le Christ ou même sans Lui». Marc SANGNIER, «Résurrection», *L'Éveil Démocratique*, 13 (30 décembre 1906), 1.

⁵⁶ «S'il fallait rechercher la genèse de ce mouvement, nous la trouverions probablement dans les directions de León XIII, qui conseillaient le ralliement à la forme républicaine, en dans celles de ses encycliques qui, précisant le sens de la démocratie chrétienne, en réglaient et encourageaient la marche progressive».

⁵⁷ El obispo la Rochelle señalaba que eran duros con los monárquicos y los empresarios, orgullosos e independientes. Sólo obedecían a Marc Sangnier. Tenían un estilo de camaradería, de trato de igual a igual. Eran benévolos con protestantes y socialistas, pero no con los católicos. Sus excesos verbales y el tono de sus escritos asustaba a muchos. Quizás no salvaban del todo la autonomía de la fe respecto a la política. Ante estas acusaciones, no cabía más que denunciarlas con precisión, pero sin prevención ni calumnias. A los sacerdotes, bastaba prohibirles adherirse al movimiento.

La condena de Pío X contra *Le Sillon* el 25 de agosto de 1910 la califica Loisy como «la terreur noire»⁵⁹. El acto formaba parte de la lucha contra el modernismo. Tocaba ahora al modernismo social. En la iniciativa estaba el arzobispo de Burdeos. Siendo obispo de Marsella, fue creado cardenal el 16 de diciembre de 1907. Andrieu era la persona de confianza del Papa dentro del episcopado⁶⁰.

La crisis provocada por *Le Sillon* iba más allá de Francia. Baste como ejemplo la situación de los cristiano-sociales austriacos y sus relaciones con la Juventud Católica. En noviembre de 1913 se dirigieron al Papa varias organizaciones austriacas. Denunciaron la guerra que les hacían los cristianos sociales. Tras su congreso en Linz (agosto 1912), acusaban a la Juventud Católica de vivir en el pasado, de no saber situarse en el tiempo presente, añorando la restauración de instituciones económicas antiguas.

Había que conocer si el modelo «gladbachista» era el correcto⁶¹. O eran los «romanos» y los conservadores católicos quienes estaban en la buena vía. En esos momentos el clero alemán se había asociado a los cristiano-sociales, a quienes habían votado en las últimas elecciones. Estaban adheridos a la línea interconfesional de los sindicatos alemanes. Esta orientación se había apoderado de la dirección de la juventud católica en siete diócesis. «In una parola il glabachismo vorrebbe vincere in tutta la linea».

Eran sospechosos su recurso al magisterio del obispo Wilhem Emmanuel Ketteler⁶² y el uso de la expresión «socialismo católico»⁶³. Esos dos rasgos les privarían del apoyo de «excelentes católicos romanos», perjudicando además el

⁵⁸ Carta de Jean-Auguste Eyssautier, obispo de La Rochelle et Saintes, a Mignot, arzobispo de Albi, 25 de febrero de 1910. Los obispos de Clermont y de Versailles, Pierre-Marie Belmont y Charles Gibier, en sus respuestas del 10 y del 22 de marzo, manifestaba su aprobación total. Alababa a los «sillonistas» y a los sacerdotes de su diócesis que trabajaban con ellos, *Le Sillon, Lettres épiscopales*, s.f., 8-9, texto impreso, ASV SS 12 (1910) 18/2 55 (pp. 10-15 y 26) y «Partie documentaire. L'Épiscopat et le "Sillon"», *Chronique de la Presse*, 496 (Paris 31 mars 1910), 184-185.

⁵⁹ Ese el nombre que da al capítulo de esta parte de sus memorias. Compara ese acto de Pío X con la condena de la *Action Française* por Pío XI años más tarde.

⁶⁰ Marc SANGNIER, *Les Droits de la conscience, discours de Marc Sangnier prononcé à l'Alhambra de Bordeaux le 20 juin 1909, à l'occasion des poursuites dirigées contre S.E. le cardinal Andrieu*, Paris, au «Sillon», 1909.

⁶¹ Se denominaban así a la dirección de los sindicatos Inter.-confesionales alemanes, por tener su sede en München-Gladbach, en Renania del Norte-Westphalia. Esa corriente será la «bestia negra» de Benigni y de sus corresponsales. La intervención de Pío X con la *Singulari quadam* no solucionó la crisis. El grupo de Benigni se esforzó en hacer pasar su interpretación del documento. Confidencial. «Remarques à vulgariser opportunément pour l'Encyclique sur les syndicats», julio 1912, ASV Fondo Benigni 42 6179 114-115. Sergio PAGANO, «Il fondo di Mons. Umberto Benigni dell' Archivio Segreto Vaticano. Inventario», *Ricerche per la Storia religiosa di Roma*, 8 (1990), 347-402. Una separata se halla en la Sala Indici del Archivio.

⁶² Una perspectiva comparada, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, a cura di Paolo Pecorari, prefazione di A. Monticone. Roma. Città Nuova 1977.

⁶³ Esta era una fórmula anticapitalista propia de la escuela de Vogelsang, que Roma no aceptaría.

plan de éstos de formar una coalición frente a los liberales, a los cristiano sociales, a los gladbachistas...

Para formar una alianza católico-romana «il faut exiger *tout et seulement ce qui est sûrement catholique-romain*», dejando fuera lo propio de cada escuela, por respetable que fuera⁶⁴.

FOGAZZARO Y EL CATOLICISMO LIBERAL

El catolicismo liberal sigue su camino y sobrevive a la crisis modernista, en la medida en que esta se entiende como una controversia eclesiástica. Hay algunas figuras en las que modernismo y catolicismo liberal coexisten. Una de ellas es Fogazzaro, liberal en política y modernista pues pidió una reforma de la Iglesia en *Il Santo* y trató de hacer compatibles la investigación científica y el pensamiento religioso⁶⁵. Este último rasgo es fundamental para diferenciar catolicismo liberal y modernismo⁶⁶.

La diferencia entre catolicismo liberal y modernismo es desconocida en la *Pascendi Dominici gregis*. Con frecuencia ambos se confunden en algunos estudios sobre clericalismo, poder temporal, Iglesia-Estado, autonomía de la ciencia. El catolicismo liberal cree que la Iglesia es una sociedad perfecta jurídicamente. El modernismo, sobre todo el moderado, la considera una realidad espiritual, que va desarrollándose en el tiempo. Los liberales católico conservadores centran sus preocupaciones en las relaciones entre autoridad-libertad, pero no plantean nada en relación con el patrimonio doctrinal de la Iglesia. En este grupo se encuentran los católicos cercanos a *Rassegna Nazionale* y lo que colaboraron en ella⁶⁷. Fundada en 1879 por Manfredo da Passano, que fue su propietario y la dirigió hasta 1915, tuvo como consejero a Geremia Bonomelli. Órgano de expresión de la corriente transigente y liberal del catolicismo, surge

⁶⁴ «Promemoria al Santo Padre della «Gioventù» Cattolica Federata dell' Austria e della «Lega Vogelsang», protette dalla contessa Maria Enrichetta Cholek», noviembre 1913. Carta de Benigni a la condesa Cholek, 7 noviembre, ASV Fondo Benigni 19 2648 201-208, texto alemán, ibid. 209-222. Uno de los asuntos que ha dejado más documentación en este fondo fue la polémica sindicatos confesionales-sindicatos interconfesionales.

⁶⁵ Paolo Morangon, «Cristianesimo sociale e questione operaria nel pensiero di Giacomo Zanella e Antonio Fogazzaro», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 42 (1988), 111-131. Sobre el rechazo del poder temporal, defensa de la libertad y denuncia del retraso cultural del clero. Lecturas y maestros que contribuyeron a la formación de Fogazzaro, entre ellos ROSMINI y Giacomo ZANELLA, «Genesi e sviluppi del riformismo religioso di Antonio Fogazzaro prima della crisi modernista», *Archivio Veneto*, 138 (1992), 79-117. *Carteggio, 1904-1910 Antonio Fogazzaro, Brizio Casciola*, a cura di Paolo MARRANGON, Vicenza, Accademia Olimpica, 1996. *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Napoli, 1998.

⁶⁶ «Introduzione», *Il modernismo tra la cristianità e la secolarizzazione*, a cura di Alfonso BOTTI e Rocco CERRATO, Urbino, QuattroVenti, 2000, 13-14.

⁶⁷ Lorenzo BEDESCHI, «Il movimento modernista a un secolo della condanna», ib. 28-29.

en ese último tramo del siglo XIX, cuando aparecen movimientos también en el campo del catolicismo intransigente. En él estaban los jóvenes demócratas cristianos, aunque aún dentro de una postura antiliberal.

En el programa de la *Rassegna Nazionale* había dos puntos: la reconciliación Italia-Santa Sede y la opción por el progreso y la mejora de la cultura y de la religiosidad.

El primero suponía abrirse a la cooperación con los liberales moderados para formar un gran partido conservador nacional. *La Rassegna* no tuvo éxito en su apuesta política. No consiguió que se levantara el *non expedit*. No pudo formarse el partido conservador reformista en 1908⁶⁸. Su programa quedó pobre de contenido. Sus aportaciones nuevas no hallaron eco entre las capas sociales donde estaban sus lectores. Estos querían un estado fuerte y beligerante contra la demagogia. Se sintieron a gusto con Giolitti.

El segundo punto del programa apostaba por la reforma del clero, especialmente de su formación, y por la superación de formas religiosas y de acción pastoral caducas. En este segundo punto había un lazo entre las ideas de Rosmini y los esfuerzos de Bonomelli. Se concretaba este propósito en el estudio serio de la sagrada escritura, la reforma y adaptación de las estructuras eclesias-ticas, la interpretación de los dogmas... Este aspecto del programa le fue quitando suscriptores. El alejamiento de los católicos, incluidos algunos obispos como Giuseppe Sarto, disminuyó su influencia.

La primera advertencia coincidió con la crisis del americanismo, en tiempos de León XIII. Vino después la condena del modernismo. Entonces algunos, como Bonomelli, lamentaron la acogida dada a quienes estaban en polémica con la autoridad de la Iglesia, como Stoppani, Semeria, Genocchi, Gallarati Scotti, o se habían pronunciado contra ella como Alfred Loisy, George Tyrrel y Frederich von Hügel. Se dio marcha atrás. El grupo que inició *Rinnovamento* intentó antes apartar de su orientación política a la *Rassegna* para orientarla hacia el compromiso cultural en el terreno religioso⁶⁹.

⁶⁸ Sobre católicos y política, Fausto FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma, Studium, 1953, 2.ª edizione, 1960 y 3.ª edizione, 1977. Fonzi demuestra la superación del legitimismo por parte de muchos católicos, incluidos los intransigentes. Cuando la Santa Sede autorizó a un pequeño grupo de católicos ser elegidos diputados, sin implicar en ese acto la responsabilidad de la Iglesia, se había afianzado ya en todos los sectores un concepto reformista del Estado, donde los intereses y derechos se defienden y consiguen paso a paso. «Dalla intrasigenza alla Democrazia Cristiana», *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-29 dicembre 1960*, a cura di G. ROSSINI, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1961, 323-368. Guido FORMIGONI, *I cattolici deputati (1904-1918). Tradizione e riforme*, Roma, Studium 1988. *L'Italia dei cattolici: fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1998.

⁶⁹ Ornella CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Bologna, Il Mulino, 1971 466. *Cattolici e la «Fede nella libertà»*. «Annali Cattolici», «Rivista universale», «Rassegna Nazionale», Roma, Studium, 1989.

El cambio de rumbo hacia la moderación fue similar al que hicieron los intransigentes a partir de la represión de 1898⁷⁰. No querían ser juzgados como subversivos. Templaron su antiliberalismo político⁷¹.

En ese ambiente vive Antonio Fogazzaro. El autor traslada a los «personajes» de sus novelas las personas presentes en su propia experiencia, las que habitaron «sus pequeños mundos». Lo hizo con el protagonista de *Il Santo*⁷². Consigna en ellas sus certezas y su sensibilidad⁷³. Desde ellas acoge la tradición reciente del catolicismo más cercano, la de su tierra y la de sus hombres⁷⁴.

Los grandes amores de las almas grandes, decía en 1897 recordando a Antonio Rosmini, tienen dos lenguajes: uno brota de la ternura, el otro, del desdén. Rosmini amó a la Iglesia. No salió de sus labios ni de su corazón una palabra que no fuera reverente con ella, con el Jefe de ella; pero habló, amargamente y como hombre libre, de los poderes civiles que ofendían a la Iglesia con su prepotencia y su protección y habló también de ese mismo modo de los males internos que roían las vísceras de la Iglesia⁷⁵.

Tenía Fogazzaro afinidad con Francisco de Asís. «Vous êtes en effet de tous les contemporains celui qui est le plus à même de comprendre la sainte et géniale figure du Prophète ombrien». Las preocupaciones de San Francisco no le

⁷⁰ Sobre los católicos intransigentes y su orientación estos años, Giovanni SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, con documenti inediti, Firenze, Le Monnier, 1960. Una publicación que se proyecta además en el conflicto modernismo-antimodernismo, *La Riscossa per la Chiesa e per la Patria*, fue fundado por los hermanos, Jacopo, Andrea y Gottardo Scotton representaba el intransigentismo más violento. Fue sostenido por Pío X. Paolo PECORARI, «Ricerche sull'intransigentismo nel Veneto: uno scritto inedito di Jacopo Scotton», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXVII (1973), 185-192. La extensa obra de Giovanni AZZOLIN, *Gli Scotton. Tre fratelli monsignori, papi, cardinali e vescovi tra liberalismo e modernismo dall'Unità d'Italia al primo Novecento*, Istituto er le ricerche di Storia sociale e religiosa, Vincenza, La Serenísima 1998, XXI-395. Sobre una de las personas cpavles de este sector, cinvulado a la acción social, Pio BONDIOLI, «Bonomelli e Albertario nei documenti inediti della Segreteria di Stato di Leone XIII (1881-1884)», *Memorie Storiche della Diocesi di Milano*, 5 (1958), 38-110. Alfredo CANEVARO, *Albertario e «L'Osservatore Cattolico»*, Roma, Studium, 1988.

⁷¹ Tras la condena de *Il Santo* en 1906, en un clima de ofensiva jesuítica contra los católicos liberales, contra los modernistas, la *Rassegna Nazionale* estaba dispuesta a colaborar publicando o reproduciendo artículos que los favorecieran. Fogazzaro-Paul Sabatier, 30 de mayo 1906, en Ettore Paserin d'Entrèves, «Carteggio Fogazzaro-Sabatier», *Fonti e Documenti*, 2, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino (1973), 25-26.

⁷² En una carta de Fogazzaro, del 23 de noviembre de 1895, explica que Franco Maironi es su padre. Teresa Rigey, la madre de Luisa Maironi, era su madre.

⁷³ *Piccolo mondo antico*, a cura di Carlo BORLENGHI, Torino, Giulio Einaudi, 1977, I, 3 y III, 40-41. Una introducción a Antonio FOGAZZARO y la bibliografía, ib. VII-XXVI.

⁷⁴ Ottorino MORRA, *Fogazzaro nel suo piccolo mondo, dai carteggi familiari*, Rocca San Casciano, Cappelli, 1960.

⁷⁵ Antonio FOGAZZARO, «La Figura de Antonio Rosmini», *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della nascita*, I, Milano, 1897, recogido en *Discorsi*, a cura di P. NARDI, Milano, 1942, 330. Texto citado en Paolo MARANGON, «Sulla genesi della *Cinque Piaghe* di Antonio Rosmini», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 33 (1997), 93.

eran ajenas. Fogazzaro trabajaba por el mismo ideal «avec une émotion si communicative». Era «la voix des jeunes».

Sus adversarios no se equivocaban en el retrato que de él hicieron en plena crisis modernista. Lo asociaban con *Le Sillon*, al que acusaban de ausencia de espíritu católico, porque leían sólo la Biblia, Pascal, Lacordaire, Gratry... y nunca hablaban de la Virgen⁷⁶. «Son mysticisme envisage «le Christ» comme un protestant dévot et modéré pourrait le faire». Su devoción a la eucaristía tiene mucho de individual e iluminista: encontrarse personalmente con el Cristo-Hostia les daba una posición privilegiada respecto a los demás.

Los «sillonistas» consideraban la Iglesia como los primeros cristianos la Sinagoga. Iban a rezar al templo y participaban en el culto que se celebraba en ella, pero el cenáculo (el cenáculo de Marc Sangnier) es el sitio donde brota la piedad y brilla la gracia de los tiempos nuevos. A él descenderá el Espíritu. De él saldrán otra vez los apóstoles a conquistar el mundo. Marc Sangnier se cree y es aceptado por sus seguidores como un mesías. Todos estos rasgos, decían, recuerdan a *Il Santo*, las «catacumbas» y los «Caballeros del Espíritu Santo»⁷⁷.

Se sintió decepcionado Fogazzaro al conocer la elección del cardenal Sarto en 1903⁷⁸. Esperaba que el sucesor de León XIII fuera un Papa de compromiso. No podría ser el cardenal James Gibbons, pero sí Alfonso Capecepolo, el obispo de Capua. No se cumplió su deseo. Del nuevo Papa no cabía esperar que se elevara el nivel intelectual de la jerarquía eclesiástica ni que comprendiera ni aceptara el mundo moderno⁷⁹.

«Io ho sperato in un Papa che innalzasse il livello intellettuale della gerarchia eclesiastica e vesse il senso dello spirito moderno, che nominasse cardinale Bonomelli o, almeno, Scalabrini, che favorisse gli uomini come Semeria, che fosse benevolo ai Rosminiani... Un papa di questo genere, buono, penetrato dall'ambiente veneto, vissuto sempre nell'Alta Italia, potrebbe forse sgomentarsi e scandalizzarsi tanto di quel che accade, quanto a moral, culto e clero, ne-

⁷⁶ La cita de estos nombres no es casual. El P. Lacordaire inició sus conferencias en el Stanislas en 1834. El P. Gratry fue director del Colegio desde 1841 a 1846. Entre los profesores, Frédéric Ozanam.

⁷⁷ «*Le Sillon* et Marc Sangnier. Notes Confidentielles», sin fecha, pero antes de 1910, ASV Fondo Benigni 8 1084a 420-421. Hay otro trabajo. «Marc Sangnier, *Le Sillon* et l'illuminisme ésotérique. Notes confidentielles», junio 1910, ib. 1088b 425-530.

⁷⁸ En cambio, Antonietta Giacomelli estaba llena de esperanza. El cardenal Sarto era de Treviso. «Il a de qualités vraiment évangéliques. Les idées à Venise n'étaient pas larges; mais j'espère que la grande humilité avec laquelle il a accepté... le pontificat lui vaudra de Dieu plus des lumières qu'auparavant. Je prie pour cela continuellement». Antonietta GIACOMELLI-SABATIER, 26 agosto 1903, «Carteggio Giacomelli-Sabatier. (Carte Sabatier alla Maissonnette)», a cura di Camillo BREZZI, *Fonti e Documenti* 2, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino (1973), 381.

⁷⁹ Vid. sus cartas a Antonietta Giacomelli y Piero Giacosa, en *Lettere Scelte*, a cura dei Tomasso GALLARATI SCOTTI, Milano, 1942, 382 y 504.

lla Bassa, da intraprendervi una seria opera purificatrice; ma ne avr  egli la forza?... siamo proprio alle antipode»⁸⁰.

El nuevo Papa tendría que resolver la crisis creada por la publicación de *Autour d'un petit livre*, de Loisy. Fogazzaro veía en él «le plus vaillant précurseur de cette r novation des vieilles formules de la foi catholique». Admiraba al autor y a su libro, *L' vangile et l' glise*, que creía no destinado al gran público. Este aspecto lo usarían sus adversarios contra él. Dir an que dañaba la fe de los sencillos.

El Papa no entendía estos asuntos, desconocía la cultura moderna y se había rodeado de tradicionalistas⁸¹. Respetar a, sin embargo, a los nombrados por León XIII para la Comisión B blica⁸².

En noviembre de 1903, Bonomelli escribió carta abierta a párroco comentando la obra de Loisy. Al obispo de Cremona le bastaban los criterios generales teológicos y científicos para examinar *L' vangile et l' glise* y *Autour d'un petit livre*. El autor tenía todas las buenas cualidades, como sacerdote y como especialista, para ganarse la admiración. Todas las expectativas quedaron defraudadas.  Qu  estaba pasando entre los estudiosos? Unos consideraban ciertas doctrinas como axiomas, como dogmas. Todo estaba fijado y no cabía progreso. Otros, separándose de esta postura, caminaban hacia una ruptura con la tradición. Estos deberían recordar que los frutos maduran con el tiempo, no se generan con arrebatos, sino lentamente.

Fogazzaro escribió el 22 de diciembre a Bonomelli comentando su escrito sobre Loisy, al que envió una carta cuatro días más tarde. Esperaba que se sometiera a la autoridad, seguro, como le habían comentado muchos amigos italianos, que las tesis condenadas serían aceptadas «pour ce catholicisme de l'avenir, positif et mystique   la fois, que nous travaillons   préparer chacun dans son champ». Le sugería que distinguiera bien entre las ideas a las que servía y

⁸⁰ Carta a Antonella Giacomelli, agosto 1903, en Tommaso GALLARATI SCOTTI, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, 1920.

⁸¹ Bonomelli describ a en 1910 la situación creada en torno al Papa. «Ho parlato con Vescovi, Arcivescovi e Cardinali e tutti sono inquieti e direi atterriti. E ne abbiamo ben donde (andiamo). La disistima di chi regge la Chiesa si allarga paurosamente e pi  vi si pensa e pi  si vede la impossibilit  di porvi riparo. Non resta che alzare gli occhi al cielo e collocare in Dio la nostre speranze e non saremo confusi». BONOMELLI-SABATIER, 7 octubre 1910, «Carteggio Bonomelli-Sabatier (Carte Sabatier alla Maisonnette-Carte Bonomelli nell'Ambrosiana di Milano)», a cura di Annibale ZAMBARBIERI, *Fonti e Documenti* 3, Centro Studi per la Storia del modernismo, Istituto di Storia dell'Universit  di Urbino (1974), 1034. El 28 de diciembre de 1912, respondiendo a la felicitación navideña de Sabatier, el obispo volvía a la imagen del Papa bueno rodeado de malos consejeros. Compara a Pío X con San Celestino, vid. 1052.

⁸² Para no humillar a los obispos franceses, el Papa no incluiría Loisy en la Comisión Bíblica. Fogazzaro-Paul Sabatier, 13 noviembre 1903, en Ettore Paserin d'Entrèves, «Carteggio Fogazzaro-Sabatier», *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 21.

las satisfacciones a las que tenía derecho. Importaban más aquellas que éstas. Era una triste ironía que lo hubieran humillado los oficiales de una Iglesia que Loisy había defendido.

La carta emocionó a Loisy, que se sintió honrado por Fogazzaro, pues leía sus escritos y compartía su contenido. «L'heure présente semble triste. Mais il y a un avenir pour tout ce qui est vrai. J'aime à penser avec Vous que, sous ce qui a paru un tissu d'erreurs, se trouvent quelques germes de vérité vivante qui grandiront et porteront fruit en leur temps»⁸³.

Quería Fogazzaro que los «loisystes» permanecieran en la Iglesia. Salir era condenarse a la impotencia. Quedarse era cumplir en ella una misión importante, que venía del Espíritu Santo. Por eso, como haría en 1906, cuando fue condenada su novela, creía que no había que polemizar a propósito de los decretos de condena, «il faut les ignorer et continuer notre chemin»⁸⁴.

LA REUNIÓN DE SUBIACO

Nada más publicarse *Il Santo*, Fogazzaro confiesa que estaba satisfecho. Esperaba el juicio justo de la gente honesta y de buena fe. En todo se preguntaba cómo actuaría Benito, el protagonista. Estaba sometido a fuertes tensiones, «ma se i nervi qualche volta soffrono, la volontà calma e forte li domina»⁸⁵.

En el capítulo II de *Il Santo* hay una escena que anticipa lo que pudo suceder en el convenio de Malveno en el verano de 1907. Tiene lugar en la Villa de Juan Selva, un personaje que en la realidad se parece bastante al barón Frederich von Hügel. Juan era un «místico que de todo amor humano sacaba en su corazón una armonía con el divino». María, su esposa, era una convertida del protestantismo. Su catolicismo era «aceptado razonablemente». Ella era rica, él tenía una posición acomodada. Residían desde abril a noviembre en Subiaco, en una pequeña villa. Vivían «casi pobremente», para poder ser generosos. Sus gastos eran libros y correspondencia. Su mujer ayudaba a Juan en el libro que estaba preparando sobre las razones de la moral cristiana»⁸⁶. Cuando María se arrodille ante su lecho de muerte, Benito le pedirá que se levante. No necesitaba recibir su bendición. Estaba bendita en su ma-

⁸³ Fogazzaro-Loisy, 26 diciembre y Loisy-Fogazzaro, 30 diciembre, en Maurilio GUASCO, «Loisy e i Lombardi», *Fonti e Documenti*, 2... (1973), 615-616.

⁸⁴ Antonio Fogazzaro-Bremond, 1 marzo 1904, en Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momento di un'amicizia», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 227.

⁸⁵ Fogazzaro-Piero Giacosa, 24 octubre 1905, Alessandro ZUSSINI, «Intorno ad alcune omissioni di Tommaso Gallarati Scotti», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 382.

⁸⁶ *El Santo*, novela por Antonio Fogazzaro, Madrid, librería de Fernando Fé, s.a. II, 54.

rido⁸⁷, a quien había bendecido antes agradeciendo cuanto había recibido de él⁸⁸.

Abrió Selva el encuentro de Subiaco diciendo a sus invitados que estimaba prudente guardar silencio sobre la reunión y las deliberaciones y que todos se «considerasen ligados por un compromiso de honor». Al terminar sus palabras, Dane, otro de los asistentes, pidió que cada uno se recogiera en Dios, silenciosamente, hasta sentir su presencia y «su deseo de su propia gloria en nuestro corazón. Pasados unos minutos les rogó también que manifestaran su deseo de obedecer a la legítima autoridad de la Iglesia, ejercitada con las debidas normas. Esta innecesaria aclaración, porque la autoridad deja de ser legítima cuando no se ajusta a derecho, la hizo respondiendo a Faré. Pidió que no se abrigara odio hacia nadie.

A la demanda de Marinier, uno de los asistentes a la reunión en Subiaco, Juan Selva explica el objetivo de aquel encuentro:

«Hay muchos católicos en Italia y fuera de Italia, que desean una reforma en la Iglesia. La deseamos sin rebelión, ejecutada por la legítima autoridad. Deseamos reformas en la enseñanza religiosa, reformas en el culto, reformas en la disciplina del clero, reformas también en el supremo gobierno de la Iglesia». Lo iban a hacer apelando a la opinión, una opinión que no existía y había que crear. Era una labor sin plazo y paciente.

En ese momento lo importante era reagrupar a la gente, conectar los esfuerzos y hacer inventario de las personas que compartían ese objetivo, porque «es muy probable —decía Juan Selva—, que haya en el mundo católico una grandísima cantidad de personas religiosas y cultas que piensen como nosotros»⁸⁹.

Expuestos los objetivos, Marinier hizo una caricatura de ellos. Una asociación —esa especie de francmasonería católica, según la designa— encuentra siempre frente a sus pretensiones la resistencia de quienes se sienten amenazados, pues asociarse significa armarse, presentar batalla y someterse al fuego de los adversarios. «¿Tenéis un santo entre vosotros?» Si no, había que buscarlo,

⁸⁷ María d' Arxel conoció a Juan Selva leyendo un libro suyo de filosofía religiosa. Tenía entonces 21 años. Se enamoró de él. Le respondió Juan que sus cabellos estaban ya blancos y tenía 51 años. María sólo deseaba poder comunicarse con él de cuando en cuando. Las cartas, de «un inflamado ingenio», llegaron a Selva cuando vivía «en una oscura crisis». Pensó que esta María d' Arxel «podría ser una estrella de salvación y le volvió a escribir», ib. II 50.

⁸⁸ «No sé distinguirlos. Usted es una parte de su alma. Usted es su valor; séalo así en las horas penosas que lo esperan. Unidos hasta el fin, sean ustedes la poesía del amor cristiano», ib. IX 371. Cuando Juan temía que su libro fuera incluido en el Índice, María murmuró: «Tú y yo somos uno solo. Tú me ha hecho así, tú practicas la caridad intelectual», ib. III 162.

⁸⁹ *El Santo...* II, 64-66 y 60.

enviarlo por delante como Mesías, que hiciera algún milagro y que repitiera lo que le sugiráis. Ese era el camino»⁹⁰.

Se cuidará mucho Fogazzaro de que no suceda eso con Benito. Hará signos, pero no serán decisivos. Será una persona vulnerable, a la que se puede acusar de una relación ilícita. En su agonía dirá a Juan Selva lo mucho que le debe. «Lo que he dicho y más aún lo que he de decir, ha nacido de usted»⁹¹. Se cuida también de no forzar una conversión que pervirtiera todo el amor guardado de Jeanne Dessalle. Ella quiso creer pero no pudo. No pudo rezar, aunque lo hacía a su manera, en el recuerdo del P. Flores⁹². Esa fe inarticulada de Jeanne, sin palabras, ¿basta?⁹³.

Quiso Juan aclarar lo que daba fuerza y sentido a la reunión: estar unidos en la presencia de Dios. Tratan de armonizar el elemento humano de la Iglesia y su elemento divino. Eso es obra de la Verdad de Dios. Por eso no se pretende una acción colectiva, ni pública ni privada, ni ejecutar una o más reformas. En ese momento, recordando sus años de joven patriota italiano lombardo, siente que basta un acuerdo negativo, que más bien fuera un compromiso con la memoria. «Basta sentir que la Iglesia de Cristo sufre, para unirse en el amor a nuestra Madre y, por lo menos, rogar por ella, nosotros y los demás hermanos que, como nosotros, la sienten sufrir»⁹⁴. La crisis modernista revela una experiencia humana de sufrimiento en muchos de sus protagonistas. Este aspecto ha sido silenciado, a veces por pudor, otras por no considerarlo relevante. En muchos de los protagonistas del modernismo se revela su espesor existencial. Sus biografías son «storie che portano in primo piano quelli che tra i vinti sono più vinti di altri, che mettono in evidenza come tra gli sconfitti abitinio anche quelli per cui la sconfitta è più amara»⁹⁵.

⁹⁰ En 1883 Loisy escribió sus meditaciones. Son oraciones, que, según confiesa, «viennent entre les spéculations sur le dogme christologique et les propos relatifs à l'inspiration biblique». Pide a Dios que se alce y le ayude, que por su nombre lo libre.

«Il faudrait, je le vois bien, pour être en ce temps-ci votre prophète, commencer par être un saint et devenir un savant. Deux conditions bien lourdes ! Mais c'est vrai, o Dieu ; Aidez-moi *et dissipentur inimici tui!*» Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, tome premier 1857-1900*, Paris, Émile Nourry Éditeur 1930, 138-139.

⁹¹ *El Santo...* IX, 368. Le habían llegado a través del P. Clemente. Lo reconocieron quienes le oyeron hablar en Yenne. Así se lo dijo entonces Benito al P. Clemente que fue a decirle que le devolviera el hábito y se vistiera de seglar. *Ib.* V 205.

⁹² Cuando Noemí d'Arxel, la hermana de María, le pide que rece y le dice: «Quisiera que después nos viera trabajar unidas por su fe... Jeanne no respondió nada» *ib.* VIII 347.

⁹³ «Pedro mira a Jeanne, mira a Jeanne, se esfuerza por coger el crucifijo con las dos manos, levantarlo hacia ella; sus labios se agitan, se agitan, pero no sale sonido. Jeanne coge en sus manos las de Pedro y besa el Crucifijo con un beso apasionado. Entonces él cierra los ojos, su rostro se baña con una sonrisa, se inclina un poco sobre el hombro derecho; no se mueve más», *ib.* IX 378.

⁹⁴ *El Santo...* II, 68.

⁹⁵ Alfonso BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e*

Hay una experiencia mística, que Minucci llama «comulgar en el Cristo vivo, Camino, Verdad y Vida». Se quiebran así todas esas ataduras que «nos ahogan, que ahogarían a la Iglesia, si la Iglesia fuera mortal». A todos los que dudan, pregunta Minucci, «¿Vacilaríais en servir a Cristo por miedo a Pedro?».

Marinier, el cura de Ginebra, el escéptico entre los asistentes, replica «con una mezcla de ironía y de piedad». Partiendo de la mención a Pedro, les avisa: «...se disponen ustedes a salir fuera de la barca de Pedro quizás con la esperanza de andar sobre las aguas. Con humildad digo que no tengo fe bastante y que me iría enseguida al fondo. Tengo intención de quedarme en la barca y todo lo más, cogeré algún remo para ayudar según mi idea, ya que, como ha dicho el señor, soy muy asustadizo»⁹⁶.

No quería Salvati que al movimiento reformador se le diera un carácter excesivamente intelectual, para «no turbar en su sencilla fe a una cantidad inmensa de almas tranquilas». El movimiento debía ser una llamada a «a la práctica de la palabra evangélica». «Evidentemente no importaba tanto el transformar en una reverencia racional la fe católica en la Biblia, como hacer efectiva la fe católica en la palabra de Cristo. Eso significaba recuperar el sentido cristiano de la búsqueda y del uso de la riqueza. Se había introducido una perversión en el deber cristiano respecto a ella «con plena complicidad del clero».

«Los tiempos, señores piden una acción franciscana. Pero yo no veo señal de ella. Veo a las antiguas órdenes religiosas que ya no tienen fuerza para obrar sobre la sociedad. Veo una democracia cristiana administrativa y política, que no tiene el espíritu de San Francisco, que no ama la santa Pobreza. Veo una sociedad de estudios franciscanos, ¡juguetes intelectuales!»⁹⁷.

Novecento... 189. La agonía de esta crisis la describe Armando Palacio Valdés en el P. Gil, el protagonista de su novela, Armando PALACIO VALDÉS, «La fe», *Obras Completas tomo I (8)*, Aguilar, Madrid, 1968, 963-965, 988-989, 1012 y 1015. Vid Guadalupe GÓMEZ-FERRER, *Palacio Valdés y el mundo social de la Restauración*, prólogo de José CEPEDA ADAN, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, C. S. I. C., 1983.

⁹⁶ *El Santo...* II, 73.

⁹⁷ Fascinó a Blasco Ibáñez, al igual que a Galdós, Pardo Bazán, Giner de los Ríos y a otros, San Francisco. Visitó Asís la primavera de 1896. Hablaba Francisco de un Dios, «siempre al lado del pobre». Se estableció en la pequeñez. Vivió en una cabaña. Se atrajo a otros que, frente a la fuerza y la riqueza, pensaban crear una «milicia» que, con la persuasión y la paciencia —soportando la violencia sin recurrir a ella— proteja a los humildes y a los oprimidos. Ayudaron a los campesinos sin admitir nada a cambio. En su persona se concentra toda la poesía mística de la Edad Media. Vivió «atormentado por la visión de la desigualdad social, de la miseria involuntaria en que gimen la mayor parte de los humanos». En aquella época, «el más arduo de los problemas» se quería resolver por la caridad y la religión. Ahora, cuando «la Humanidad, segura de la ineficacia de la religión, sólo confía en la ciencia, San Francisco hubiera sido revolucionario y ¡quién sabe si habría buscado la regeneración en un universal bautismo de fuego. «El País del arte (tres meses en Italia)», *Obras Completas I*, 228-231. Para Giner y Pardo Bazán que publicó en 1882 su *San Francisco*, Benito Varela Jácome introducción a Emilia PARDO BAZÁN, *La Tribuna*, (1882) 11.ª edición, Madrid, Real Academia Gallega y Ediciones Cátedra, 1995, 15.

Estas palabras suscitaron dudas en Juan Selva sobre la necesidad de fomentar especialmente la acción moral. No se sentía con fuerzas para ello. Por eso quiso pedir al religioso escolapio que aceptase que, en esta primera reunión, bastaba con una «especie de Liga entre todos nosotros».

La llamada de Jesús, escribió Paul Sabatier en 1893, genera en Francisco de Asís una respuesta obediente. El estar «sometido a todos es lo que le renueva y le hace capaz de sustituir la aceptación pasiva de las costumbres eclesiásticas por una incansable acción mística y ética. No se trata de crear palabras sonoras, que se precipitan pronto en el vacío, pues las tenemos ya. El futuro tiene sus fuentes en un pasado, que hay que cumplir y no abolir. Dejó de este modo un método de reforma, más lento, pero más seguro.

En mayo de 1925, cuando el modernismo era ya historia, Paul Sabatier subrayaba que las ideas y palabras de Francisco no eran nuevas. Estaban en el ambiente del siglo XII, pero, él las colmó de vida con su amor, su humildad y sumisión. Al escucharlo, se experimentaba el vigor y la fuerza de amar a Dios y de vivir según su voluntad.

Su pobreza no era una crítica sino un servicio a la Iglesia. Lo más bello de su vida fue la ausencia de polémica, porque esta se engendra en el orgullo. La luz no necesita entablar combate contra las tinieblas. En la regla de 1221 pide que los hermanos no litiguen ni discutan, «sino que estén sometidos a todo hombre por Dios y se confiesen cristianos».

Ese hecho revela su evangelio, su espíritu, aquello que lo inspira. El ideal de la «vida apostólica» llevó a otros a «separarse», a ser una secta. Francisco fue «católico», ardientemente, por eso «a vivifíé les vielles Règles en leur ajoutant la passion de l'apostolat».

«Pauperes et minores», la pobreza en la humildad y la humildad de los pobres, ese fue su programa de renovación de la Iglesia. Una y otra explican la poesía de su vida y su palabra. Belleza, humildad y pobreza son la trinidad ética de Francisco⁹⁸.

Llegados los de Subiaco a una encrucijada, que bloqueaba a los reunidos, el monje de Santa Escolástica, el P. Clemente, dijo que deberían trabajar juntos los intelectuales y los espirituales. Le faltó valor para expresar su pensamiento. Invitó a los asistentes a no desanimarse. Había que esperar, trabajando como profetas de ese Mesías, ese Santo, que reclamaba Marinier. Era necesaria la renovación, aunque fuera dolorosa para muchas conciencias. Debería hacerse manteniéndose dentro de la Iglesia, dejando que autoridades viejas hicieran le-

⁹⁸ Paul SABATIER, *Études inédites sur S. François d'Assise*, editées par Arnold Goffin, Paris, Librairie Fischbacher, 1932, ristampa anastatica, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2002, 37, 41, 44, 216-218, 226, 235-237.

yes nuevas, pero «si no se cambian las vestiduras usadas...ninguna persona instruida se acercará ya a nosotros» y sería una gracia de Dios que muchos no abandonaran sólo «por una repugnancia insuperable». La reunión terminó entonces⁹⁹.

El P. Clemente no podrá volver a visitar a los Selva. Se lo prohíbe el abad. «Son cristianos puros como el oro», le respondió con voz sumisa y doliente el monje¹⁰⁰.

Selva y el P. Salvati, son la fuente de la que brota la tesis del libro. Espera que esas posiciones moderadas no hallen dificultades en el Santo Oficio. Lo que busca en ese encuentro en Subiaco es mostrar que el intelectualismo —el modernismo «savant»— no vale para mucho. De aquella reunión nada práctico sale. Al final la disposición de los asistentes ha empeorado¹⁰¹.

PROMESAS Y SILENTIUM

Cuando escribe esta novela, Fogazzaro ha pasado de la filosofía de Rosmini al misticismo activo de George Tyrrell. Se alejaba, por eso, de una reforma coral, de un movimiento, tal como lo propone Selva. Creía en la acción de un individuo, de un santo, una figura irrepetible, inesperada, excéntrica, que escapara a las expectativas y oportunidades del momento. Sólo un santo puede fundar la reforma en razones religiosas, que se hallan más allá de la jerarquía de la Iglesia.

Benito encarnaba la santidad en un laico. La reforma se engendra en la paciencia. Esta se sostiene en la certeza de que vendrá Cristo, dando sentido al trabajo hecho en la noche, dice a sus discípulos. Para Fogazzaro era normal que las masas no siguieran a Benito. Tiene que abandonar Yenne, donde se ha convertido en un espectáculo. Después de ese acto, que brota de la obediencia al abad y de su libertad para servir la fe en la gracia, sufre un desfallecimiento. Le atiende una maestra que le procura agua para su sed. Ese encuentro y la carta de despedida no enviada al P. Clemente antes de partir para Roma, son el arranque de su misión. Benedetto, dijo Fogazzaro el 28 de mayo de 1904, antes de que

⁹⁹ *El Santo...* II, 71-77.

¹⁰⁰ *El Santo...* II, 71-72 y III, 97. Clemente, cuando se dirige a su cuarto, después de recibir esta orden del abad, recuerda las palabras que Juan Selva: pedir a Dios que su voluntad se cumpla nada tiene que ver con la resignación. Implica «el deber de trabajar con todas nuestras fuerzas para hacer prevalecer la ley divina en el campo de la libertad humana, ib. III 107.

¹⁰¹ Antonio FOGAZZARO-Gallarati SCOTTI, Oria, 30 agosto 1905, *Lettere scelte di Antonio Fogazzaro*, a cura di Tommaso Gallarati Scotti, Milano. Casa Editrice A. MONDADORI, «Le Scie», 1940, 557-558. Vid. Paolo MARANGON, «Fogazzaro e la crisi degli intellettuali cattolici italiani», *Pio X e il suo tempo*, a cura di Gianni La Bella, Bologna, Il Mulino, 2003, 801-823.

apareciese el libro, se dirige a quienes son conscientes del contraste entre los ideales cristianos y la injusticia e hipocresías de la vida.

El éxito del libro tras su aparición en noviembre de 1905 hizo que lo consideraran el «manifiesto del modernismo europeo»¹⁰².

Piero Maironi, Benito en *Il Santo*, aparece en dos novelas anteriores, *Piccolo Mondo Antico* y *Piccolo Mondo Moderno*. En esta se relata el encuentro de Maironi y Jeanne Dessalle¹⁰³.

Fogazzaro inicia la novela recordando el fracaso de la relación entre los dos amantes. Jeanne no tiene fe, no puede creer. Maironi, piensa ella, era de una religiosidad «atávica»¹⁰⁴. Cree que cuando le confesó su falta de fe, Piero la dejó. Ahora desconocía a dónde había ido¹⁰⁵.

Maironi, con el nombre de Benito, estaba en Santa Escolástica, Subiaco. Su guía espiritual, el P. Clemente, debe decirle que ha de abandonar el monasterio. El nuevo abad se ha enterado de que Jeanne Dessalle estaba en Subiaco. No quiere connivencias de este tipo en torno al monasterio. Entre las zozobras que causa esa decisión está si debe elegir entre los votos monásticos o ser expulsado. Recordó el P. Clemente entonces la sugerencia de uno de los asistentes a la reunión en la casa de Selva: se necesita un santo y conviene que sea laico. Benito era un místico, humilde, que avanzaba en la comprensión de la fe, en cuyo espíritu brotaban nuevas luces... ¿Podría ser la venida de la señora Dessalle el suceso que abriera camino a esa vocación de Benito, cuando dejara el monasterio?

Fue el P. Clemente al hospital de peregrinos y le preguntó si, en su vigilia de oración, le había hablado el Señor.

«Estoy en su voluntad —respondió Benito—, como una hoja seca al viento. Como una hoja que nada sabe»¹⁰⁶. Esta disponibilidad da fortaleza a Maironi. El abad le acusa de haber ido a Santa Escolástica a «comer el pan a expensas de los frailes». La respuesta de Benito es uno de los pasajes más franciscanos de la

¹⁰² Paolo MARANGON, «Riforma religiosa e misticismo nel *Il Santo* di Antonio Fogazzaro, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione, Bilanci e prospettive...*, 699-701 y 705-706.

¹⁰³ «Introducción» de Ramón M. TENREIRO a *El Santo*, novela por Antonio FOGAZZARO, Madrid, librería de Fernando Fé, s.a. 5-19.

¹⁰⁴ El 23 de diciembre de 1905, Fogazzaro escribe a Ferdinand Brunetière: va añadir un resumen de las relaciones entre Piero Maironi y Jeanne. Lo hará en el diálogo que mantiene ésta con Noemí. Estaba preocupado por la posible condena de la novela. Si eso sucediera, el lado bueno sería desacreditar una institución anacrónica. El lado malo, no poder sostener que los católicos son libres para profesar las ideas de Benito. Antonio Fogazzaro-Brunetière, 23 diciembre 1905, en Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momenti di un'amicizia», *Fonti e Documenti* 13 (1984), 222-223.

¹⁰⁵ Jeanne y su hermano Carlos son incrédulos, aunque este se manifiesta más bien escéptico. *El Santo...* I, 45-46.

¹⁰⁶ *ib.* I, 26, II, 102 y III, 128.

novela. Su sinceridad contrasta con la preocupación del abad: «¿Ha hecho usted alguna vez saber a alguien que estaba aquí?». No le importa la escueta respuesta: «A nadie. ¡Jamás!». El abad se burla de las visiones y milagros de Benito y le pide que pruebe que ya no es un pecador.

—«Padre mío... lo que usted dice es bueno para mí, pecador, que hace tres años vivo espiritualmente en la molicie y en las delicias, vivo en la paz, en el afecto de personas santas, vivo en una atmósfera llena de Dios. Sus palabras son buenas y dulcísimas para mi alma, una gracia del Señor. Me han hecho sentir con sus puntas, cuánto orgullo hay en mí, que yo ignoraba, porque, al despreciarme a mí mismo, sentía placer».

Habló con «severa dignidad» y tono también severo. Por eso, al llegar a este punto, Piero Maironi, Benito, afirma: «...como siervo de la Santa Verdad, le digo que la dureza no es buena ni aun con aquel que se engaña, porque tal vez la suavidad le haría arrepentirse de sus mentiras; y que en las palabras de vuestra paternidad no hay el espíritu de nuestro Padre único y verdadero, que glorificado sea».

Cuando el abad descalifica sus palabras, porque es un pecador que debe confesar, Benito relata su conversión:

«...Deseé amores ilícitos; gocé de la pasión de una mujer que era de otro, como de otra era yo, y acepté esto. Dejé toda práctica religiosa, no cuidé de no dar escándalo. Esa mujer no creía en Dios y yo deshonré a Dios ante ella con mi fe muerta, mostrándome sensual, egoísta, falso, débil. Dios me llamó con las voces de mis muertos, de mi padre y de mi madre. Me alejé entonces de la mujer que me amaba, pero sin voluntad, vacilando mi corazón entre el bien y el mal. Volví pronto a ella, abrasado de pecado, conociendo que me perdía y decidido a perderme. Nada bueno quedaba en mi alma, cuando una mano moribunda (la de su esposa), querida, santa, me agarró y me salvó».

Al acabar, ruega el abad a Benito que se marche inmediatamente, sin dejarle siquiera que bese su mano. Le ha fascinado este testimonio de Piero Maironi¹⁰⁷.

Fogazzaro cierra este relato con la mirada de Benito puesta en el crucificado que parecía decir: Cristo ha resucitado. Le invitaba: «clava ahora en mí tu alma». Luego se postró, porque debajo de aquella imagen alguien había escrito: «Omnes superbiae motus ligno crucis affigat». Se levantó «con el rostro tranquilo».

No necesitará Benito salir de la vida cotidiana ni hacer gestos que le parece-

¹⁰⁷ En la carta que entrega a Benito para el P. Clemente, escribe: «Concedido (el que se vista con un hábito viejo). Haga usted que se marche enseguida para que no tenga yo la tentación de hacerlo quedar», ib. IV, 137.

rán teatrales¹⁰⁸. La vida cotidiana es la mejor vigilia. Había subido al monte hacer oración, porque sentía «Magister adest et vocat te». «He hecho mal —dice Benito al P. Clemente— en no comprender que el Maestro está siempre presente y nos llama siempre, a mí, a usted, a todos. Basta hacer un poco de silencio en el alma para sentir su voz»¹⁰⁹.

Cuando Benito hace el bien se refleja en sus actos no su fuerza para sanar y consolar, sino la bondad, que uno de los personajes, el vaquero del monasterio, distingue de la santidad¹¹⁰.

Cuando inmediatamente se encuentren Benito y Jeanne, Piero estaba transfigurado¹¹¹, sin sombra de tristeza¹¹². En su diálogo, breve, más un escrutinio que una conversación, presidido por la palabra *SILENTIUM*, Benito vuelve a saber que Jeanne no puede creer, pero lo desea. Le pide una palabra: «¿Promete vivir para los miserables y para los afligidos como si cada uno de ellos fuese una parte del alma amada por usted?». No podía responder Sí. Jeanne era clarividente y leal. Odiaba la mentira.

Fogazzaro anticipa el final de Benito. Llamará a Jeanne en la hora última. Ella sola está entonces a su lado cuando «cierra los ojos, su rostro se baña con una sonrisa, se inclina sobre el hombro derecho; no se mueve más».

«¿Promete hacerlo —prosiguió Benito— si le prometo llamarla a mi lado en una hora fija del porvenir?»

No sabía en qué hora solemne, no lejana, pensaba Benito al hablar así. Respondió palpitante:

—Sí, sí»¹¹³.

A su regreso de la reunión en casa de Juan Selva, el abad comunica al P. Clemente que Benito debe dejar el monasterio, como hemos visto. En el trayecto

¹⁰⁸ En sus últimas horas, después de que el jardinero lo trasladara desde la Villa de Maida, dijo al P. Clemente que habría deseado que lo dejaran junto al pino, para morir allí, pero «enseguida pensé que era una cosa preparada y que no era buena», ib. IX, 364m y 373.

¹⁰⁹ ib. III, 132-139. Sobre la tendencia mística de Fogazzaro, Carlo BORLENGHI, «Nota introduttiva», a Antonio FOGAZZARO, *Piccolo mondo antico*, Milano-Napoli, Giulio Einaudi editore, 1966, XIV.

¹¹⁰ «... estos padres son personas santas; no hay que decirlo; pero uno bueno como él, se lo juro no lo hay ni en el Sacro Speco, ni en Santa Escolástica ni aun contando al P. Clemente, que es santísimo, ¡Pero no como este Benito!», le dice a Jeanne, ib. IV, 148.

¹¹¹ Su cuerpo parecía más sutil. «El rostro pálido, descarnado; la frente, más alta, respiraba una dignidad, una gravedad, una dulzura que Jeanne no le había conocido nunca. Y los ojos eran completamente otros, tenían algo divino, inexpresable; tanta humildad y tanto imperio; el imperio de un amor... originario no de su corazón, sino de una mística fuente interna en él...»

¹¹² Cuando en Yenne, Noemí d'Arxel vio a Benito, recordó las fotografías que Jeanne le había mostrado. Aquella interna sombra de tristeza en el rostro de Piero Maironi había desaparecido. Ahora resplandecía de vida. Sus ojos «tenían un poder de fascinación inexpresable». Había también tristeza, pero era «tristeza dulce, llena de vigor y de paz, de mística devoción», V, 184-185.

¹¹³ Ib. IV, 154 y 156-157.

hacia su celda, el P. Clemente se abandonó en la memoria y en la presencia de Jesús, a quien Fogazzaro ama presentar como Maestro. Le parecía el monasterio osificado en una «vejez inexorable». Encerrados en formas tradicionales, los monjes consumían su vida, sin que una sola onda de luz o de calor traspasase los muros del monasterio. No entraban las corrientes de aire y los monjes no salían a buscarlas fuera, como en los primeros tiempos, labrando la tierra, cooperando con la vital energía de la naturaleza al tiempo que alababan a Dios con sus cantos. La vida monástica tenía un valor enraizado en el alma humana¹¹⁴.

Pensaba desde hacía tiempo en Benito como un obrero del evangelio, un «caballero libre del Espíritu». Se le presentó entonces la regla monástica «en tal antagonismo con su ideal de un santo moderno»¹¹⁵.

El hábito que el P. Clemente entrega a Benito antes de abandonar el monasterio representa «el signo de un humilde ministerio religioso». Le han buscado lugar en Yenne. Conmovidos los dos, el P. Clemente impuso sus manos sobre Benito.

—«¿Deseas —preguntó la voz viril en tono bajo— darte tú mismo todo a la Verdad suprema, a su Iglesia visible e invisible?»

Como si hubiese esperado aquella acción y aquella pregunta, Benito respondió pronto con voz firme:

—Sí.

La voz baja:

—¿Me prometes tú, de hombre a hombre, vivir pobre y sin matrimonio, hasta que te releve de tu promesa?

La voz segura:

—Sí.

La voz baja:

—«¿Prometes ser siempre obediente a la autoridad de la Santa Iglesia según sus leyes?»

La voz segura:

—Sí»¹¹⁶.

¹¹⁴ Las promesas que Benito hace al P. Clemente confirman esto. IV 135-137. El programa reformador-restaurador de Pío X, en lo que se refería a la vida religiosa femenina no era suficiente, por la resistencia de sus instituciones. Por eso había que pensar más que en reformas en «riedificare». Erminia Montini, mayo 1906. En una carta sin fecha, habla de su vocación: «Io voglio la libertà; voglio vivere sola, sotto lo sguardo di Dio». Apunta a la imposibilidad de vivirla «col voto di obediencia». En la unión entre soledad y compromiso social, una idea «ancora non bene formulata, potrà forse basarsi la vita monastica a venire?». LORENZO BEDESCHI, «Convolgimento dei circoli murriani femminili», *Fonti e Documenti* 16-17 (1987/88), 51 y 44.

¹¹⁵ *El Santo*, III, 103-104.

¹¹⁶ *El Santo* IV, 135-137.

LA VERDAD Y LA FE

Noemí d' Arxel, la hermana de María, la esposa de Juan Selva, se inclinaba más hacia el escepticismo de Jeanne Dessalle que hacia el catolicismo liberal y progresista de Juan Selva, que le parecía una cosa híbrida. Pese a sus sospechas, Juan no pensaba convertirla. Le dijo que «el error acogido sin tener conciencia de él, con sincero deseo y puro de la verdad, era inocente delante de Dios». Sólo el rechazo de la verdad producía pecado.

Benito habla a quienes lo buscan después de haber curado a una joven. Les dicen que están ciegos, porque no ven que ha sido su fe la que la ha sanado. La fuerza de la fe está en el mundo de Dios, por todas partes y siempre, como la fuerza del espanto, que hace temblar y caer.

La curación es obra de Dios que ha ordenado en su mundo esa gran fuerza. «Ofendéis a Dios si su potencia y su bondad os parecen más grandes en los milagros. Están en todas partes y siempre son infinitas». Han de rogar para ser curados, pero sobre todo «para poder adorar la voluntad de Dios cuando os da la muerte como cuando os da la vida».

Los que creen que no creen, cuando la enfermedad y la muerte entran en su casa dicen: es la Ley, es la Naturaleza, es el orden del universo y dicen: lo aceptamos sin murmurar y seguimos el camino de nuestro deber. Quienes así actúan pueden ir delante de muchos cristianos en el reino de los cielos.

De nada sirvieron estas palabras. No las aceptó nadie de los que le escuchaba ni siquiera la muchacha que había salvado. Ahora Benito se dirige al P. Clemente para pedirle que le acompañe a su casa a auxiliar al hermano de ella.

Aquellas jornadas Benito habla con la muchacha que llevaba flores a la puerta de la cueva en la que vivía. Le pidió que, antes de marcharse de Yenne, le repitiera las palabras dichas al arcipreste: «un hombre puede negar a Dios sin ser verdaderamente ateo y sin merecer la muerte eterna, cuando niega a aquel Dios que le es presentado de una forma que repugna a su inteligencia, pero ama la Verdad, ama el Bien, ama a los hombres y practica estos amores». Así había vivido su padre¹¹⁷.

Lo mismo dirá a Noemí para que lo transmita a Jeanne: hay que vencer el mal poco a poco, sin predicaciones, sólo con la bondad. Y añade: «También le hará mucho bien a ella encarnar en sí la bondad, la bondad activa, incansable, paciente y prudente». En esa vía su servicio a los pobres será mejor y será libre, porque ya no lo hará por un consejo, sino por «esta costumbre del bien».

Tiempo adelante, Noemí distingue entre Juan Selva y Piero Maironi. El primero tiene la fuerza persuasiva. Benito, como deseaba que lo llamara, cree

¹¹⁷ Benito le dice que pida por él. Ante la extrañeza de la joven, se pregunta ¿eso sólo? Benito le dice: ¿Se pide por el perdón de los que no pueden ser perdonados? ¡Ruegue!», V, 198.

—escribe Noemí a Jeanne— que «el Cristianismo es sobre todo acción y vida, según el espíritu de Cristo, del Cristo resucitado que vive siempre entre nosotros, del cual tenemos la experiencia, como dice él». No es cristianismo confesional aunque su forma de vivir santamente es católica. Cuando habla Juan Selva, se siente sobre todo que hay en su mente un saber inmenso. Cuando lo hace Maironi se siente que en su corazón habita Cristo vivo y resucitado¹¹⁸.

Era la respuesta de Noemí a la carta de Jeanne. Quería ella que Benito supiera que vivía para su hermano Carlos, para cuidar de él. Sufría entonces Benito un momento de soledad y tristeza. «Ha caído la noche en mi camino», le escribe al P. Clemente, en la carta que no le envió. Es la hora de la tentación. Todo le empuja a seguir con la familia de Juan Selva y a vivir «alejado de todo lo que es bajo, lo que es inmundo, lo que es repugnante». Descubre que ha sentido el mal de mundo «con el asco de quien se aparta de él». Ahora nada le sirve. Su interior en nada se parece a lo que los otros perciben o creen que hay en él. Tiene que marcharse. Afirma que el Señor le tiende asechanzas y lazos¹¹⁹. Teme que si cae, lo despreciará¹²⁰.

Marcha luego a Roma. En una casa de Via della Vite, se reúne Benito con un grupo. Este encuentro privado, confidencial y casi clandestino, va más allá de la alusión al grupo romano de la casa de Antonietta Giacomelli en Via Arenula. Hay un guiño de Fogazzaro, manifestando su preferencia por lo privado. Incluso la entrevista de Benito con el nuevo Papa es privada, discreta. Es la conversación entre dos iguales. Se explica la irritación de Pío X ante ese atrevimiento de que un fiel hable así al Papa¹²¹. Es otro modelo de estar e intervenir en la Iglesia¹²².

¹¹⁸ En esta carta menciona que los dos están leyendo *La esencia del cristianismo*, el libro de Harnack, que provocó la respuesta de Loisy en 1903, V, 164, 186-189, 198 y 216 y VI, 228-230.

¹¹⁹ La permanencia de Jeanne en la vida de Benito la relata Fogazzaro cuando un coche va recogerlo para llevarlo a Villa Maida. Ib. VII, 310-311.

¹²⁰ En la otra cara del papel que tenía las palabras a lápiz de Jeanne Dessalle, Selva le ha escrito: «sine pecunia, sine ulla femina, omni venere abdicato, socius palmarum», con las que describía la vida penitente de quienes se retiraron al desierto junto al Mar Muerto, VI, 233-235.

¹²¹ Benito se hace portavoz de Antonio Rosmini. Recuerda ante el Papa lo escrito en *Delle Cinque piaghe della Chiesa*: hay que promover la liturgia en la lengua de cada país, la enseñanza religiosa abierta a la historia de las religiones, las conferencias episcopales nacionales, los concilios ecuménicos convocados periódicamente y salir del Vaticano, Christian, Sorrel, *Libéralisme et modernisme*. Mgr. Lacroix (1855-1922). *Enquête sur un suspect*, Paris, Cerf 2003, 280-281.

¹²² Mario Puglisi escribía a Albert Houtin, que había publicado su *Courte Histoire du Christianisme*, Paris, 1924. Hay una identificación entre modernismo y estudios religiosos, que algunos, como Ernesto Buonaiuti vinculan con la enseñanza superior. No cree Puglisi que eso sea así. Piensa que los orígenes del modernismo están en los círculos y grupos privados y cita como ejemplo el de Fogazzaro. Aún quedaban algunos, pero «per prudenza mi astengo dal nominare». Puglisi-Houtin, 22 septiembre 1924, en Lorenza GIORGI, «La question modernista e il protestantesimo italiano», *Fonti e Documenti* 11-12 (1982-83) 559-561. El comentario de Loisy a la obra de Houtin, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps...*, t. III (1908-1927)... 456-457.

Quienes se enfrentan a la rutina de la Iglesia no están libres de pecado., les dice Benito, pues «lo moderno es bueno, pero lo eterno es mejor». El remedio a los males de la Iglesia no viene del campo «administrativo y político». Falta fe en la fuerza de las obras de cada uno, por las cuales el Padre es glorificado. Faltan personas de «espíritu de caridad, de paz, de saber, de pobreza, de pureza, de fortaleza, que empleen a favor de sus hermanos las energías de la vida». Uno de esos justos aprovecha a la Iglesia más que todos los Congresos, los Círculos, las victorias electorales... La acción social es buena como obra de justicia y de fraternidad. Muchos católicos se asemejan a los socialistas, marcando esa obra de Buen Samaritano con «opiniones religiosas y políticas», rehusando trabajar juntos con los hombres de buena voluntad, si antes no tienen esa condición de partido, «y esto es abominable a los ojos de Dios»¹²³.

En este mismo lugar, la Via della Vite, lee a los que están con él una carta. La educación religiosa se ratifica en la edad adulta con un acto libre. Muchos han trabajado por la Iglesia en aquello que era lícito a los católicos en Italia: la administración local y el campo social. Todo va bien para un fiel hasta que se plantea un «misterio» que hace vacilar la fe.

«La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sobre sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros, eso significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma. La Iglesia católica que se proclama ministro de la Vida, encadena y ahoga hoy todo aquello que, dentro de ella, vive juvenilmente; apuntala todas sus ruinosas antiguallas». Eso significa una muerte, lejana, pero ineludible.

Proclama también la Iglesia que quiere renovar todo en Cristo, pero es hostil hacia los católicos que desean disputar a los enemigos de la Iglesia la dirección del progreso social. «Para nosotros, eso y otras muchas cosas significan llevar a Cristo en los labios, y no en el corazón. Tal es hoy la Iglesia católica».

Benito inicia su comentario con dos preguntas: ¿Por qué se dirigen a él? «¿Me creéis acaso en la Iglesia un superior de los superiores?». Se equivocan si buscan descansar escuchando de él cosas distintas a las que dice la Iglesia.

En este momento, Fogazzaro sitúa el centro de la Iglesia en su condición de *gens sancta*, en la comunidad de los fieles, no la jerarquía sin éstos. Esta conciencia latente es la que empuja a quien escribe a Benito. Es latente, porque aún se sigue usando la palabra «iglesia» para designar exclusivamente a su jerarquía.

¹²³ En esas obras, marcadas con la nota de católicas, se busca el lucro. Si predicán la justa distribución, se olvidan de la pobreza de corazón, de la generosidad desprendida, y eso también es abominable a los ojos de Dios. Hay que atraer a todos los hombres de buena voluntad y tener el desprendimiento de contentarse con ser los iniciadores. Todos, pobres y ricos, pueden y deben vivir en la pobreza de corazón. *El Santo*, VI, 243-244.

Hay más. Loisy, casi obsesivamente, pero con humor, denuncia a los teólogos¹²⁴. Benito asume la totalidad de la condición humana también esa dimensión, donde «facultades secretas realizan un secreto trabajo, donde tienen lugar los contactos místicos con Dios». Además de las ideas, todo el restante mundo de su pensamiento enlaza también al hombre con la verdad, con la experiencia de lo real en lo externo y con la experiencia de Dios en lo interno.

Por eso, «la Iglesia es todo el hombre, no sólo un grupo eminente y dominante». En ella y dentro de ella se encuentran la jerarquía con sus conceptos tradicionales y los laicos, en su permanente relación con la realidad, en su continuo obrar contra la tradición, reducida a rutina. La Iglesia es la Verdad de Dios y esa pasión por ella explica y justifica una relación conflictiva con la teología oficial.

«La Iglesia no envejece; la Iglesia tiene, en el corazón más que en los labios, al Cristo viviente; la Iglesia es un laboratorio de Verdad en continua acción». Por eso, por mandato de Dios, hay que permanecer en ella, actuar en ella, siendo «manantiales de agua viva»¹²⁵.

En octubre de 1901, al comenzar el curso en el Institut Catholique de Toulouse, Eudoxe Mignot habló de «La Méthode de la Théologie». Planteó un asunto vital en la Iglesia: ¿puede la teología, si quiere responder a las necesidades de los hombres de su tiempo, ser «un discours formel articuland logiquement les vérités révélées dans un cadre de pensée emprunté à la scolastique?». ¿Ha de ser la expresión de un catolicismo que no rehúsa el contacto con la vida espiritual moderna, pues tiene la energía y el valor de asimilar todo lo que ella hay de verdad?

La respuesta parece obvia hoy. La pregunta que plantea la crisis modernista es ¿por qué entonces no hubo acuerdo entre personas que estaban muy cerca unas de otras?¹²⁶.

¹²⁴ El conflicto con la teología y la incapacidad de los teólogos para entender la crítica, la invasión omnipresente y la hegemonía de la teología en lo que llama «el régimen intelectual del catolicismo», destacan en la reflexión de Alfred Loisy y en lo que tiene su obra de memorias y de aportación de materiales para entender la crisis modernista. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 1857-1927, 3 vs. Paris, Émile Nourry Éditeur 1930-1931. Cuando el arzobispo de Albi envió a León XIII en 1901, una carta entregada al papa por el cardenal Mathieu, en defensa de Firmin, sostenía Mignot que los críticos católicos respetan los dogmas y su trabajo se centra sólo en la interpretación histórica de los textos. Creía Loisy que su amigo se excedía, porque «il était impossible que l'interprétation des dogmes ne fût pas modifiée, de manière ou d'autre, par celle des textes bibliques» o. c. II, Paris, Émile Nourry 1931, 35-36.

¹²⁵ *El Santo*, VII, 239-240.

¹²⁶ Un resumen del discurso y de las reacciones, Louis-Pierre SARDELLA, *Mgr. Eudoxe Irénée Mignot (1842-1918). Un évêque français au temps du modernisme*, Paris, Cerf 2004, 329-339.

ENTRE LA LIBERTAD Y LA IRA¹²⁷

A pocas fechas de su aparición, *Il Santo* había provocado una tormenta. Insultaban al autor la extrema izquierda masónica y la extrema derecha intransigente y clerical. La gente frívola la había recibido con sarcasmos. Los jóvenes y las mujeres, con entusiasmo. Hubo caricaturas en la prensa humorística. Quien estaba disfrutando era el editor. Había vendido 18000 ejemplares en veinte días¹²⁸.

La obra era «un véritable entraînement à la sainteté. Tous les vieux italiens, toute l'âme de Rosmini et de ceux qui l'on préparé s'incarnent en un personnage vivace»¹²⁹. Ante el éxito de la novela, von Hügel se preguntaba si eso no proporcionaría un tiempo de calma para los modernistas¹³⁰.

El 7 de diciembre, Loisy escribe en su diario: «Fogazzaro m'a envoyé son *Santo*. Très intéressant. Plus orthodoxe que moi»¹³¹. Lo leyó fascinado y le emocionaron muchas escenas. «Souhaitons que votre saint, suivi de plusieurs autres, existent bientôt ailleurs que dans le roman». Estaba seguro de que esta obra había servido noblemente a la causa de la Iglesia y de la verdad¹³².

El 15 de enero de 1906 comienza a publicar *Il Santo* la *Revue de Deux Mondes*. Lucien Léon Lacroix, obispo de Tarantaise, Moûtier, escribe a su autor el 28 de diciembre de 1905 y 12 de abril. Lamenta que en la Iglesia se juzguen rechazables la ciencia, la elocuencia y la poesía, mientras que se instalan en ella la ignorancia y la mediocridad.

La novela es un éxito en Francia. Sus lectores se sienten seducidos por esa comunión invisible, fraterna, mística, de los creyentes en Cristo. Estaban cansados de una institución que parecía invadida por la disciplina y el dogmatismo.

¹²⁷ «J'ai besoin de ma liberté, mais je n'ai pas besoin de combattre l'Église» Nota de Loisy en su cuaderno, el 9 enero de 1906, Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* II, Paris, Émile Nourry, 1931, 461.

¹²⁸ De *The Saint*, translated from the Italian by M. Prichard-Agnetti London, Hodder and Stoughton, 1906, se hicieron tres ediciones ese mismo año. *Le saint*, traduit par Georges Hérelle, Paris Hachette, entre 1906 y 1911 se hicieron 8 ediciones.

¹²⁹ Antonio Fogazzaro-Bremond, 24 noviembre 1905 y respuesta de éste, 25 diciembre, en Maurizio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momento di un'amicizia», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 218-219.

¹³⁰ Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* II, Paris, Émile Nourry, 1931, 462. Un comentario muy crítico, M.-Joseph LAGRANGE, *Monsieur Loisy et le Modernisme. À propos des «Mémoires»*, Juvisy, Les Éditions du Cerf, 1932, 251.

¹³¹ Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps tome II (1900-1908)*, Paris, Émile Nourry, 1930, 457.

¹³² Loisy-Antonio Fogazzaro, Garnay 17 diciembre 1905 febrero 1904, en Maurizio GUASCO, «Loisy e i Lombardi», *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 618.

Lacroix destacó dos aspectos de la novela. Uno, el papel preponderante que tiene la delación dentro de la Iglesia. La Curia no debe envidiar el sistema de fichas establecido por Émile Combes. El otro, el discurso de Benito ante el Papa: firme, clarividente, valiente. Por esto todos los clericales de Italia denunciaron a Fogazzaro ante el Santo Oficio y ante el Índice¹³³.

Al poco de aparecer la novela de Fogazzaro, George Tyrrell tuvo que dar explicaciones sobre una carta privada y confidencial¹³⁴. No fue incluido en el Índice. Comenta que en Roma es difícil una controversia moderada. La reacción se explica porque el ambiente estaba muy cargado. Hasta parecía más perdonable *Il Santo*¹³⁵. El 16 de febrero de 1906 el libro fue condenado por la Congregación del Índice. El obispo Lacroix se preguntó ¿cómo puede Semeria hablar en sus conferencias de la existencia de libertad intelectual en la Iglesia? Si, después de ese acto de la Santa Sede, volviera a sostener eso, como hizo en Cremona, el auditorio podría responderle, gritando ¡*Il Santo!*¹³⁶.

Fogazzaro decidió no discutir la sentencia y aceptarla con obediencia externa, porque creía que a eso se limitaba su deber de católico. Estaba sufriendo sin necesidad. Todos los motivos que causaban su dolor habrían podido evitarse. «J'en ai parfois le coeur navré et glacé; votre parole —dice a Lacroix— y est entré comme un feu vivifiant». Fogazzaro confiesa a su amigo Bremond que, según le decían sus amigos de Italia y Alemania, estaba actuando como lo habría hecho Benito¹³⁷.

Eran los días de Pascua. Un confesor dijo a Fogazzaro que estaba excluido de los sacramentos. En Vicenza, su ciudad, se quemaba el libro y se negaba la absolución a quien lo leyera. Laberthonnière, amigo de Fogazzaro, consultó a

¹³³ Lacroix-Antonio Fogazzaro 31 diciembre 1905, en Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momenti di un'amicizia», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 220-221 y 224.

¹³⁴ *A Much Abused Letter*. Este escrito, redactado varios años antes, fue publicado sin el consentimiento del autor, y provocó la crisis que llevó a su expulsión de Compañía de Jesús. Tyrrell *Lettre à un Professeur d'Anthropologie*, Paris. Librairie Critique, Émile Nourry 1908, 101. Texto 34-96. Epílogo, 97-101. Conflicto con los jesuitas (enero-febrero 1906) 5-34. Paul Sabatier aconsejó a Tyrrell que se estableciera en Asís, Sabatier-Tyrrell, 10 mayo 1906, en Lorenzo BEDESCHI, «Convolgimento dei circoli murriani femminili», *Fonti e Documenti*, 16-17 (1987/88), 24-25.

¹³⁵ La evaluación que de este escrito había publicado *Il Corriere della Sera* era artículo de fe, incluso antes de su publicación: la obra era «l'étiage du catholicisme libéral». Sobre esta crisis, carta de Tyrrell a von Hügel, Storrington, junio 1906, E. GOICHOT, «En marge de la crise moderniste. Correspondence Bremond-Hügel II: «Les années critiques», *Revue des Sciences Religieuses*, 49 (1975), 231-232. Cuando se enteró de que, desde el 22 de octubre, su amigo estaba excomulgado, Henry Bremond le escribió una postal el 11 de noviembre: «Les hommes réclament du pain e des poissons et on leur distribue des pierres et des scorpions». Era lo mismo que Tyrrell había escrito a su amigo el 30 de mayo de 1907, ib. 233

¹³⁶ Lacroix-Antonio Fogazzaro 12 abril 1906, en Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momento di un'amicizia», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 224.

¹³⁷ Antonio Fogazzaro-Lacroix y Antonio Fogazzaro-Bremond, 16 y 26 abril 1906, ib 226 y 228.

Boudinhon, un canonista del Instituto Católico de París. Fogazzaro debía limitarse a lo que era costumbre: enviar un acto de sumisión al prefecto del Índice, sin que ese acto comprometiera su conciencia. Su conducta había sido irreprochable¹³⁸. Eso hizo.

¿Era fácil distinguir entre reforma disciplinar y herejía? Al menos no lo sentía así el Papa¹³⁹. Las cosas se agravaban porque las cuestiones relativas a la relación entre ciencia y fe, crítica y dogma, estaban siendo manipuladas por personas sin competencia y bajo los auspicios de un Papa «si fermé, si borné, si autoritaire». No había que ser injustos. Duchesne fue amigo de Loisy y y se relacionó con los ambientes modernistas en Roma. Conocía a Denis O'Connell, el sacerdote norteamericano rector de Santa Maria in Trastevere, de la que era cardenal titular el arzobispo de Boston, James Gibbons. Conoció también a quienes se reunían con Giovanni Menocchi, Giovanni Semeria y Antonietta Giacomelli.

Su presencia junto a ellos no significaba que compartiera ni las ideas ni la estrategia. No estaba a favor de un debate sobre cuestiones bíblicas, sobre todo las relacionadas con el Antiguo Testamento. Esa posición se remontaba a 1893. En abril de ese año, escribió a Paolo Savi, barnabita como Semeria, que hacerlo llevaba a cuestiones teológicas, como la de la inspiración de los hagiógrafos. Esos temas quemaban a quienes lo afrontaban. Duchesne juzgaba la teología un sistema inmune a la crítica histórica. La discusión sólo era posible desde otro sistema. Eso no le interesaba. La reflexión teológica tendía a ser fixista, mientras que la investigación científica no paraba de avanzar.

Duchesne dudaba que quienes, considerándose cristianos, colocaban con total desenvoltura entre sus elementos conceptuales ideas gnósticas, pudieran mantenerse como católicos, porque el gnosticismo era incompatible con el cristianismo. Se lo dijo así a von Hügel el 28 de noviembre de 1902.

En otra carta, del 8 de junio de 1906, casi un año antes de la *Pascendi* y del decreto *Lamentabili*, le contaba su entrevista con Marcel Hebert. Fracasó en su intento de explicarle que sus ideas escritas y confesadas no eran admisibles para un cristiano. Eso le hacía creer a Duchesne que no podría aceptar los principios y las conclusiones de la exégesis modernista. Decir que Jesús es hijo de José, que no ha resucitado y que nadie puede asegurarnos la tradición de la fe

¹³⁸ Henri Bremond-Antonio Fogazzaro, 29 abril 1906, en Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momento di un'amicizia», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 228-230.

¹³⁹ Respondiendo a la felicitación del obispo de Cremona, el Papa le comenta su estado de ánimo. No le asusta el trabajo, ni las dificultades que puede hallar su deseo de reforma disciplinar, sino aquellos que «non si peritano di mostrare le loro aspirazioni di riforma del dogma e di travagliare la Chiesa coi sofismi dei suoi più accaniti avversari. Ma a tutto provvederà il Signore». Pio X-Bonomelli, 31 diciembre 1905, en Guido ASTORI, «San Pio X ed il vescovo Geremia Bonomelli», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, X (1956), 236.

podrían explicarse por crisis interiores. Costaba más que sacerdotes, que seguían en su ministerio, comentaran esto en público, poniendo en solfa los artículos fundamentales del símbolo-credo de la Iglesia.

Se sentía a disgusto entre quienes formaban un cenáculo cerrado, donde se regalaban en escucharse unos a otros, y ante la forma en que graves cuestiones eran manipuladas en los medios de la curia, «sous les auspices de ce pape si fermé, si autoritaire». La religión era más que aquel círculo de personas que aceptaban con gusto las ideas de Loisy, Tyrrell, Herbert, Houtin...

Con ironía preguntaba Duchesne si moriría dentro de la Iglesia. «On ne sais jamais les malheurs qui peuvent nous arriver... Peut-être ne mourrai pas je dans l'Église... mais sûrement je ne chercherai jamais à faire accepter comme compatible avec le christianisme une exégèse historique qui en suppose la négation»¹⁴⁰.

En la cuaresma de 1906, Geremia Bonomelli publicó una pastoral, «La Chiesa e i tempi nuovi». El obispo de Cremona estaba convencido «di aver detto verità comuni e semplici, che devono essere nella menti d'ogni uomo, che sia uomo. Tutto si reduce ad una verità volgare: al vincolo della legge, della forza materiale, si sostuisca il vincolo della legge morale, ben più degno dell'uomo». Quienes le acusaban de error o de blasfemia, ignoraban que la sociedad no era ya «una bambina»¹⁴¹. Había llegado a la edad adulta y pedía que se le tratara como tal¹⁴².

Esos mismos días, aparecía la *Vehementer Nos*, la encíclica firmada el 11 de febrero, protestaba contra la ley de separación que acababa de aprobarse en Francia.

Fue una coincidencia desafortunada. Parecía que el obispo sostenía una doctrina y unas opciones diferentes a las del Papa¹⁴³. Inmediatamente el cardenal

¹⁴⁰ Brigitte WACHE, *Monseigneur Louis Duchesne (143-1922). Historien de l'Église, directeur de l'École Française de Rome*, Paris, De Boccard, 1992, 526-533. Duchesne-von Hügel, 8 junio 1906, en Bruno NEVEU, «Lettres de monseigneur Duchesne à Alfred Loisy (1896-1917) et à Friedrich von Hügel (1895-1920)», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge et temps modernes*, 84 (1972), 594. M. MACCARRONE, «Monsignor Duchesne e la Curia Romana», *Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome (Palais Farnese 23-25 mai 1973)*, Roma, 1975, 401-494.

¹⁴¹ El «crimen» de Bonomelli se reducía no haber aceptado eso que Loisy llamaba el «sistema o régimen intelectual de la Iglesia católica». Paul Sabatier lo resumía así: condenar «qu'on pense ce que ne pense pas, ne pense plus ou ne pense pas encore le magistère infaillible». Ni siquiera aceptaban que se hablara de los hechos, que desagradaran a esa autoridad. Introducción a la 3.ª edición de *À propos de la Séparation*, Paris, 1906, LIII, en «Carteggio Bonomelli-Sabatier (Carte Sabatier alla Maissonnette-Carte Bonomelli nell'Ambrosiana di Milano)», a cura di Annibale ZAMBARBIERI, *Fonti e Documenti*, 3 (1974), 877-878.

¹⁴² Bonomelli-Sabatier, 26 febrero 1906, ib. 925.

¹⁴³ El cardenal Antonio Agliardi comentó al obispo el 21 de febrero que se preparase para recibir

Andrea Ferrari y sus obispos sufragáneos escribieron a Pío X. La respuesta de éste decidió a Bonomelli a viajar a Roma. No lo recibió el Papa¹⁴⁴. Bonomelli no rehusó visitar al cardenal Ferrari, pero lo hizo hasta el 12 de marzo. Se defendió de la acusación recogida en una visita a la diócesis y al seminario. Quiso retirarse, pero el cardenal Agliardi volvió a recordarle que el Papa «Le continua completa l'antica benevolenza e fiducia»¹⁴⁵.

Geremia Bonomelli había decidido viajar a Roma para manifestar su adhesión al Papa, el cardenal Merry del Val le aconsejó esperar. El obispo de Cremona creyó mejor dirigirse a Roma y esperar en la Minerva las órdenes del Papa. Había escrito la pastoral con rectitud. Fatales coincidencias habían modificado su verdadero significado, dándole uno que ni tenía ni podía tener¹⁴⁶.

1906 planteaba la respuesta de la Santa Sede a la Ley de Separación del Estado y las Iglesias¹⁴⁷. El obispo de La Rochelle pedía a los clérigos que no entraran en liza, porque no convenía «croiser le fer avec ceux qu'il faudrait aborder, consoler et sauver au moment de leur départ pour la vie mystérieuse de l'au-delà».

La entrada de los clérigos en la política los había llevado a desertar de su misión espiritual. Los había expuesto a las represalias de sus adversarios políticos y a la derrota. La sociedad moderna iba cada vez más hacia la democracia. Un sector del catolicismo había alimentado la desconfianza de los republicanos. Hicieron fracasar el ralliement. «L'union obstinément rêvée du trône et de l'autel a été pour l'Église de France une illusion qui devait produire des fruits amers, ne serait-ce que cette suspicion désastreuse où on a tous tenus indistinctement?»¹⁴⁸.

los ataques que le dirigirían los que notaban que no exponía el ideal de la armonía entre las dos potestades, el haber aceptado la separación como una forma de regular las relaciones entre ellas «con modi così seducenti», y su silencio respecto a las condiciones en que se hallaba el Papa. Estas empeorarían con la separación Iglesia-Estado.

¹⁴⁴ El obispo escribió el 7 de marzo: Pío X, a través del cardenal Agliardi, le había dicho que era mejor renunciar a la audiencia y evitar comentarios, mientras estuviera vivo el debate. Su afecto hacia Bonomelli, antiguo y profundo, seguía sin variar. Nadie adoptaría medidas contra él. Le pedía que no hiciera nada, ni retracción ni defensa, ni protestas.

¹⁴⁵ Guido ASTORI, «San Pio X ed il vescovo Geremia Bonomelli», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* X (1956), 236-240. Sobre las relaciones de Bonomelli con el cardenal, vid. *Corrispondenza bonomelliana. Cardinale Antonio Agliardi, Monsignore Demetrio Carminati*, a cura di Guido ASTORI e Antonio FAPPANI. Brescia, Ateneo, 1969. Hay 150 cartas de Agliardi. El cardenal, que murió en 1915, sintonizaba muy bien con el obispo de Cremona.

¹⁴⁶ Geremia Bonomelli-Pío X, Cremona 4 marzo 1906, ASV Spoglio Pio X busta 2 fasc. 7.

¹⁴⁷ *La Supplique d'un groupe de catholiques français au pape Pie X*, editada en París por Émile Nourry revela las tensiones en el catolicismo francés.

¹⁴⁸ Yves BLOMME, *Émile Le Camus (1830-1906). Son rôle au début de la crise moderniste et lors de la Séparation de l'Église et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 2002, 265. Sobre el trato de Pío X a los obispos franceses ante la primera asamblea que celebraron en mayo de 1906 y el comentario de Paul

En la crisis intelectual y religiosa abierta, intervino también Lucien Léon Lacroix de manera informal y ante sus afines. Medió entre los católicos liberales, «les abbés démocrates», que estaban por una transformación del catolicismo, los católicos moderados, que deseaban una puesta al día respetuosa con la trascendencia de la fe, por un lado, y los católicos radicales que reducían la Revelación a la diversidad de experiencias de lo divino en el hombre, y los dogmas, a un mero símbolo¹⁴⁹.

Entre mayo y junio de 1906 llegan a Roma algunas comunicaciones, de las que se remite copia al Papa. Había que recuperar el sentido religioso de la Iglesia. Esa era la primera conclusión que debería salir de las dificultades que padecían el clero y los católicos franceses. La situación era tan grave que sólo el Papa podría sacar adelante a la Iglesia en Francia¹⁵⁰. El clero estaba a favor de la resistencia¹⁵¹.

Las elecciones, a pesar de la derrota prevista, podrían ser una lección para los católicos¹⁵². Eso pensaban los monárquicos. Roma debía conocer la existencia de una «école royaliste», que iba ganando terreno. El *Institut d'Action Française* marchaba muy bien. Su cátedra del «Syllabus» tuvo una inauguración «triumfal». Charles Maurras demostraba la fascinación que ejercía en los espíritus la verdad política, social y religiosa. Había llegado a las posiciones católicas analizando los males de Francia. Estaba a favor de la monarquía tradicional, de la acción de la Iglesia y reconocía la sublimidad de su doctrina social.

«De même que les abbés républicains glissent par une pente naturelle à toutes les erreurs doctrinales qui sont à l'ordre du jour¹⁵³, voilà, au contraire, un

Sabatier en octubre de 1910, ib. 301-302. Le Camus, obispo de La Rochelle era, según Loisy, una persona buena, que hizo ruido, pero su trabajo fue de escasa utilidad. Este juicio lo pronuncia Loisy hablando de aquellos meses críticos a comienzos de los noventa, que acabarían con su expulsión del Instituto Católico. Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, tome premier 1857-1900, Paris, Émile Nourry Éditeur, 1930, 190.

¹⁴⁹ Tras la publicación de *Les conditions d'un retour du Catholicisme* encuesta promovida por Marcel Rifaux en 1905 y 1906, editada en la primavera de 1907, cuyas conclusiones son muy críticas, y en una respuesta anónima de un obispo a la de Frédéric Charpin, en *Le Mercure de la France*, justificó Lacroix su discreción. Un obispo no está para escandalizar a sus fieles. Los obispos son los hombres menos libres. Si tienen la desgracia de ser personas con ideas, deben defenderlas en voz baja y tener «une sainte terreur pour l'encre d'imprimerie». Christian SORREL, *Libéralisme et modernisme. Mgr. Lacroix (1855-1922). Enquête sur un suspect*, Paris, Cerf, 2003, 285-289. Lacroix dimitió en octubre de 1907.

¹⁵⁰ Carta del P. Martin, antiguo redactor de *Études*, 5 mai 1906, Copias en ASV SS Spoglio Pio X 3 XI.

¹⁵¹ Abbé Georges, diocèse d'Angers, 15 mai 1906, ib. 3 XI.

¹⁵² Para eso habría que abandonar línea seguida por «L'Action Libérale» y presentarse como un «partido católico». Sobre esta agrupación política de los católicos *ralliés*, vid. Los trabajos citados en la nota 39.

¹⁵³ «Ce qui fait un mal énorme, surtout parmi le jeune clergé, c'est le *Loysisme* (sic) et le *libéralisme démocratique*. Je ne sais en qu'on attend por condamner les hardieusses loyssistes et les inepties du Sillon». P. Martin, 14 juin 1906. Esta gente dañaba más a la fe que las medidas tomadas por Emile Combes. «Memorandum», sin fecha. ib. 3 XI.

homme qui n'est pas encore chrétien et qui fait publiquement enseigner le Syllabus»¹⁵⁴.

LOS CATÓLICOS ANTE LA DEMOCRACIA Y LA CULTURA

En la posición opuesta, *Le Sillon*. Promovía la democracia y la república «en les christianisant». Querían vivir los «sillonnistes» la fe de forma integral e intensa. La formación cívica incluye las virtudes cristianas, sin las cuales no serán posibles ni la democracia ni la república¹⁵⁵.

Confesaban su fe incluso en los ambientes más hostiles, revelando el valor social del Evangelio, Trabajaban para acercar el alma del pueblo a Cristo y a la Iglesia. Se inspiraban en la orientación trazada por León XIII¹⁵⁶. No tenía, pues, una doctrina ni una moral propias. En el terreno social y político, sus ideas son republicanas y democráticas. Creían que sus ideas respondían a las aspiraciones y necesidades de su hoy y del futuro. Defenderlas y propagarlas era su derecho. Esa libertad no tenía más límite que obedecer a la Iglesia cuando interviniera en ese campo.

Algunos católicos los repudiaban, porque no soportan las palabras democracia y república. Otros sólo veían los defectos de los «sillonnistes» Algunos obispos, alarmados por la reacción que provocaría que ciertos sacerdotes, en el ministerio parroquial, se comprometieran con las ideas de *Le Sillon*, o molestos por algunas tendencias y temiendo ciertos riesgos, creyeron su deber amonestarlos.

En términos de justicia y de responsabilidad, ¿habría que prescindir de estos jóvenes o «les utiliser», con advertencias y rectificaciones? Vistas las acusaciones contra *Le Sillon*¹⁵⁷, una apelación al Papa haría cesar las divisiones. Esa era la mejor solución al debate¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Comtesse de Courville, 11 mai et 20 juin 1906. En esos momentos el clero joven estaba sufriendo los malos efectos del «loisysme et le Démocratisme». No se entendía por qué no habían sido condenados ya. Abbé Magne, diocèse de Mende, 10 juin, ib. 3 XI.

¹⁵⁵ La fuerza de *Le Sillon* procedía de esta realidad: «L'âme contemporaine a conçu en rêve de justice et de fraternité qui vient du Christ et que jamais on ne réalisera contre le Christ ou même sans Lui». Marc SANGNIER, «Résurrection», *L'Eveil Démocratique*, 13 (30 décembre 1906), 1.

¹⁵⁶ «S'il fallait rechercher la genèse de ce mouvement, nous la trouverions probablement dans les directions de León XIII, qui conseillait le ralliement à la forme républicaine, en dans celles de ses encycliques qui, précisant le sens de la démocratie chrétienne, en réglaient et encourageaient la marche progressive».

¹⁵⁷ El obispo la Rochelle señalaba que eran duros con los monárquicos y los empresarios, orgullosos e independientes. Sólo obedecían a Marc Sangnier. Tenían un estilo de camaradería, de trato de igual a igual. Eran benévolos con protestantes y socialistas, pero no con los católicos. Sus excesos verbales y el tono de sus escritos asustaba a muchos. Quizás no salvaban del todo la autonomía de la fe respecto a la política. Ante estas acusaciones, no cabía más que denunciarlas con precisión, pero sin prevención ni calumnias. A los sacerdotes, bastaba prohibirles adherirse al movimiento.

El 5 de agosto de 1906 tuvo lugar en Brest un congreso. Fue prohibido por el obispo de Quimper, Fr.-V. Dubillard. El día 7 de agosto, desde Brest, Marc Sangnier escribió al redactor jefe de *Le Matin* una carta explicando su posición. *Le Sillon* no es una obra confesional, sino un movimiento laico, que tiende a realizar y desarrollar en Francia las aspiraciones democráticas y republicanas de los jóvenes. Los «sillonistes» eran católicos, «mais nous ne nous mêlons de théologie, et c'est dans notre indépendance de citoyens que nous avons conçu et que nous entendons réaliser notre œuvre démocratique».

No dudaban de la libertad política de los otros católicos, pero lamentaban que durante treinta años su única forma de actuar fue lanzarse en manos de «tous ces sauveurs d'occasion», sin aportar nada propio. Era una política «miserable à courte vue et sans grandeur». Ayer, el boulangisme, luego la coalición nacionalista y el antidreyfusismo, y en 1906, «le boulangisme social», es decir, los sindicatos amarillos¹⁵⁹.

Pour être apôtre, con las charlas de Eugène Beaupin a los sillonistes, tuvo un gran éxito, porque alcanzó al menos 11 ediciones¹⁶⁰. En los ambientes contrarios lo calificaban como un manual perfecto para democratizar a los jóvenes quitándoles «l'idéal chrétien».

Un apóstol cristiano, sostenía, debe considerar una gracia insigne el poder amar al mundo en el que vive, que camina hacia la democracia. El objetivo del testimonio cristiano es impulsar hasta sus últimas consecuencias convirtiendo así la religión en artífice de la «Ciudad Futura». La Iglesia es un medio para realizar esa civilización del amor y de la justicia. Su concepto de apostolado es tan amplio y contribuye de forma únicamente indirecta a desarrollar la fe.

Denunciaban que en todas las páginas del libro se veía cómo la política iba desplazando la fe como centro de la formación y de la acción «silloniste». Se comprende el estilo iluminista y fanático de *Le Sillon*. Los autores más citados: Gratry, Lacordaire, Fonsegrives, Pascal y Newman, los mismos que invocan los modernistas¹⁶¹. Se les acusó también, tras la condena de *La Lega Democratica*

¹⁵⁸ Carta de Jean-Auguste Eyssautier, obispo de La Rochelle et Saintes, a Mignot, arzobispo de Albi, 25 de febrero de 1910. Los obispos de Clermont y de Versailles, Pierre-Marie Belmont y Charles Gibier, en sus respuestas del 10 y del 22 de marzo, manifestaba su aprobación total. Alababa a los «sillonistes» y a los sacerdotes de su diócesis que trabajaban con ellos, *Le Sillon, Lettres épiscopales*, s.f., 8-9, texto impreso, ASV SS 12 (1910), 18/2 55 (pp. 10-15 y 26), y «Partie documentaire. L'Épiscopat et le "Sillon"», *Chronique de la Presse*, 496 (Paris, 31 mars 1910), 184-185.

¹⁵⁹ Este escrito fue considerado «une déclaration d'indépendance à l'égard de l'autorité épiscopale». Emmanuel BARBIER, *La décadence du «Sillon»*. *Histoire documentaire* (2), Paris, 1907, 77-80. Sobre la actitud «dreyfusard» de Marc Sangnier juzgada una injuria al espíritu cristiano, ib. 127-129.

¹⁶⁰ Paris, P. Lethielleux, 1906. Vid. también *Une retraite de dames du Sillon, notes et souvenirs*. [*Compte rendu d'une retraite de dames du Sillon, donné à Paris par M. l'abbé Desgranges et M. l'abbé Beaupin, 21-25 février 1906*, Paris, au «Sillon», 1906.

¹⁶¹ Esta crítica en «Pour être apôtre», sin fecha, ASV Fondo Benigni 5 726 286.

Nazionale de querer controlar la *Association de la Jeneusse Catholique*. Querían hacer de Marc Sangnier el Murri francés. Acababa de publicarse en *La Semaine Religieuse*, de Cambrai, que no había que preocuparse de que atacaran a la Iglesia «esos jacobinos» pues sólo tocabanlo que había envejecido en la Iglesia¹⁶².

El 28 de julio de 1906 la encíclica *Pieni l'animo* prohibía a los sacerdotes la pertenencia a la *Lega Democratica Nazionale* de Romolo Murri¹⁶³. Al cesar de publicarse *Cultura Sociale* y cuando Pietro Gazzola tiene que dejar la parroquia de S. Alessandro, el círculo vinculado al barnabita sintió la necesidad de una renovación religiosa-espiritual. Surge entonces *Il Rinnovamento*, que quiso ser, como sostiene Paul Sabatier, una publicación similar a *Demain*¹⁶⁴. Bedeschi sitúa esa iniciativa editorial «concomitante e dipendente dalla crisi del movimento murriano».

Las dos medidas acabaron con cualquier forma de autonomía de los católicos en la política y en la cultura. A eso se sumaba, dice Bedeschi, el deseo de extender la libertad interior de la experiencia de fe, tal como les había enseñado Gazzola¹⁶⁵. No rompen con Murri, a quien Alfieri, al anunciarle el acuerdo que han tomado Casati, Gallarati Scotti y él, ofrece su colaboración¹⁶⁶.

El 25 de septiembre de 1906 la revista de los jesuitas estigmatizaba la *Lega Democratica Nazionale*¹⁶⁷. Se imputaba a Murri el querer penetrar en la socie-

¹⁶² Turinaz, obispo de Nancy a Merry del Val, Nancy 10 de diciembre 1907, ASV SS 82 (1908) VIII 124-125.

¹⁶³ Un comentario de la decisión y las diferencias con los demócratas de la Ligue Nationale de Bélgica, informe 403/97 del barón Erp, embajador de Bélgica ante la Santa Sede, 13 agosto 1906, en Roger AUBERT, «Documents relatifs au mouvement catholique italien sous le Pontificat de S. Pie X», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 12 (1958), 343.

¹⁶⁴ Hay que tener presente el ambiente existente ya en Lombardía desde la segunda mitad del XIX: las tradiciones rominiana y la tradición liberal-católica, donde se encuentran Alessandro Manzini, Cesare Cantù, Leone Stoppani, y la presencia en la Iglesia lombarda de católicos conciliatoristas. Rocco CERRATO, «Il gruppo radicale lombardo», *Fonti e Documenti*, 3 (1974), 1120-1121.

¹⁶⁵ Este aspecto lo subrayó Gallarati Scotti. *Il Rinnovamento* era «espressione di libere coscienze che sentivano fortemente due cose: primo che era necessario che il laicato sentisse e studiasse i grandi problemi religiosi come problemi fondamentali della vita e che per studiarli era necessario una olibertà di coscienza». El segundo punto era que esa carencia, en este marco cultural-religioso, explicaba «el retraso de Italia».

¹⁶⁶ Junto a Pietro Gazzola, el otro barnabita, Giovanni Semeria, a quien Salvatore Minocchi llamó el «direttore spirituale» de los redactores de *Il Rinnovamento*. Luego vino la relación con Frederich von Hügel. A través de ellos en la revista aparece el influjo de Loisy, que no llegó a colaborar «Carteggio Alfieri-Sabatier (Carte Sabatier alla Maisonnnette)», a cura di Lorenzo BEDESCHI, *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 94-95. La cita anterior, *Vita di Antonio Antonio Fogazzaro*, ib. 99.

¹⁶⁷ «I modernisti e l'enciclica «Pieni l'animo», *La Civiltà Cattolica*, 57 (25 settembre 1906), 3-32 Tommaso GALLARATI SCOTTI anotaba: *La Civiltà Cattolica* «ha saputo con un'abile metamorfosi mutare la sua intransigenza politica in intransigenza religiosa diventando, per incanto, mite con gli «usurpari» e severa con gli intellettuali». «Intransigenza», *Rinnovamento*, 2 (1907), 69. Hubo dos fases en las

dad mediante un catolicismo nuevo, libre de la teología medieval, abierto a la crítica bíblica, filosófica e histórica. Había, por tanto, una estrecha relación con Loisy. Condenando ese movimiento de rebeldía que invadía a la Iglesia, se juzgaba modernistas a los demócratas cristianos. Las ideas de Murri estaban difundiéndose en la Iglesia un clima de cisma y quizás de herejía. La señal más clara, la contraposición que hacían Murri y los suyos entre la enseñanza de la jerarquía y la conciencia cristiana, porque es dogma para un católico que la *regula fidei* se halla en el magisterio de la jerarquía, un hecho exterior, y no en esa experiencia interna, dentro de la conciencia de cada uno.

Pío X no se cansaba de reafirmar que la obediencia a la autoridad era uno de los fundamentos del catolicismo: ninguna esfera podrías sustraerse a la jurisdicción al menos indirecta del Papa¹⁶⁸.

Desatada la crisis en Francia por la actitud de Pío X ante la Ley de Separación, Paul Sabatier se mostraba optimista ante el ascenso del modernismo, que juzgaba imparable. En septiembre se celebraba en Milán el Congreso de la *Lega Democratica Nazionale*. Intervino Gallarati Scotti. Sentía la hostilidad del arzobispo y de una parte del clero y de la opinión católica. Crecía el conflicto entre las dos conciencias que había dentro de la Iglesia. Gallarati Scotti auguraba una fuerte represión dirigida por los católicos liberales en el momento en que desapareciera Pío X.

Tenía claro lo que había que hacer: trabajar, sin rehuir el sufrimiento, para que cada una de las dos partes aclarara su posición. Urgía eso porque se temía ya la aprobación del nuevo *Syllabus*.

Sabatier estaba firme en su certeza de que las nuevas ideas penetraban en el clero. Sin que lo percibiera la curia romana, estaba produciéndose «l'enfantelement de quelque chose de nouveau»¹⁶⁹.

En Austria también existía un conjunto de errores en torno a la doctrina y a la disciplina eclesiástica, que se designaban con el nombre de «reformismo» o de «modernismo». Sus seguidores proclamaban que era preciso adaptar los

relaciones de Pío X con los jesuitas. La primera, en la que se decía que *La Civiltà Cattolica* tenía más influencia que la Secretaría de Estado. La segunda, en 1911, cuando se inicia el declive en las relaciones. Los jesuitas parecen distanciarse de los católicos integrales protegidos por el Papa. Lorenzo BENEDESCI, *La Curia Romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Parma, Guanda 1968, 66-69.

¹⁶⁸ Giovanni VIAN, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, Roma, Herder Editrice e Libreria, 1998, 899 y 919.

¹⁶⁹ Sabatier-Gallarati Scotti, 28 mayo 1906, Gallarati Scotti-Sabatier, 2 junio y respuesta de Sabatier, 43 junio, Gallarati Scotti-Sabatier, 18 septiembre, Sabatier-Gallarati Scotti, 14 junio y 14 agosto 1907. «Carteggio Gallarati Scotti-Sabatier (Carte Sabatier alla Maisonnette-Carte Gallarati Scotti all' Ambrosiana)», a cura di Luciano PAZZAGLIA, *Fonti e Documenti*, 3 (1974), 795, 797, 800, 808, 8224 y 836.

dogmas a los sistemas científicos modernos. Deseaban asimilar las instituciones de la Iglesia a las de la sociedad civil. Se impugnaba el celibato. Todo lo que procedía de la autoridad era sometido a crítica. Reunidos en Viena los obispos recogían la denuncia que el Papa había hecho el 28 de julio de 1906¹⁷⁰.

Todo ese proceso se interpretaba como expresión de la «superbia mentis», contraria al espíritu de obediencia y a la humildad, y fruto también de la «concupiscentia carnis», que no soporta el suave yugo del Señor, y de la «concupiscentia oculorum», que conduce a desear por encima de todo los bienes de este mundo. El remedio era la devoción al corazón de María y al corazón de Jesús.

La Iglesia había introducido reformas a lo largo de su historia, pero estas eran competencia exclusiva de la autoridad legítima. Al tratar de la cuestión social recordaban que, desde su inicio, la Iglesia se había preocupado de los más pobres. Numerosas instituciones atestiguaban su acción en favor de los enfermos, de los ancianos, de los huérfanos...

Teniendo el problema social una vertiente moral y religiosa, el clero puede y debe intervenir en su solución. La lucha entre pobres y ricos, entre patronos y obreros, exige a los primeros, caridad y a los segundos, justicia y aceptar los sufrimientos que les causa su condición.

Eran buenas las asociaciones que mejoraran las condiciones de vida de los trabajadores, pero cuidando que en ellas ocupara el primer puesto la religión, «ne ipsae ad malum vergant». Los sacerdotes, conscientes de su dignidad, «omnem modum loquendi devitent, qui valeat in operariis excitare odium et aversionem contra classem dominorum et divitum»¹⁷¹. En Roma deseaban que los obispos tomaran medidas que frenaran esa tendencia del clero a emanciparse de la autoridad eclesiástica¹⁷².

En septiembre de 1906 y en Freiburg se celebró el II Congreso de los Católicos Suizos, Tenía dos fines: progreso moral y religioso y el desarrollo intelectual y artístico, y mejora económica y el progreso social. La reunión era un instrumento para fortalecer la cohesión de los católicos de modo que nadie pudiera despreciar su aportación, por considerarla de escaso valor¹⁷³.

¹⁷⁰ Se cita la encíclica «Pieni d'animo», dirigida al episcopado italiano. En ella se condenaba el espíritu de independencia que había penetrado en el clero.

¹⁷¹ Circular de los obispos austriacos a su clero, octubre 1906, texto latino impreso, ASV SS 12 (1906) 11 102-104.

¹⁷² Se adelantó el Papa a la sugerencia del nuncio en Viena. Se había enviado una carta al cardenal A. Joseph Gruscha. 2483 Belmonte-Merry del Val, 18 de septiembre. 19573 Pío X-Gruscha, 15 septiembre y 19673 Merry del Val-Belmonte, 22 de septiembre, ib. 106-112.

¹⁷³ «C'est que les catholiques suisses ne sauraient point restés confinés dans la défense de leur liberté religieuse; citoyens complets, ils veulent exercer leur influence dans tous les domaines et contribuer pour leur part à la grandeur et à la prospérité de la patrie suisse dont ils sont les enfants fidèles». *Ilme. Congrès Général des Catholiques Suisse, Programme*, Freiburg 23-25 septembre 1906, 3-5.

LA CRÍTICA BÍBLICA: ¿«DÉFENSE DE SE DÉCOURAGER»?

El 27 de junio de 1906 la Comisión Bíblica publicó un decreto sosteniendo que Moisés era el autor del Pentateuco. Inmediatamente Friedrich von Hügel publicó, *The Papal Commission and the Pentateuch*, traducida al francés al año siguiente¹⁷⁴.

La situación se agravaba cada día más. ¿Podría esperarse que del exceso del mal brotara el bien? No lo deseaba el P. Hippolyte Delehaye, la Société Bollandiste¹⁷⁵. No sería bueno para el prestigio de la Santa Sede y de la comisión. No beneficiaría a los cristianos. Había que cambiar de rumbo. «Dommage seulement que les circonstances, les influences dominantes actuelles, sont fort hostiles à toute détente même modérée et raisonnable. Raison de plus de s'entre encourager et s'entre aider partout où l'on trouve des âmes sérieusement travailleuses et voulant la religion organisée par et en l'Église»¹⁷⁶.

Creía Rampolla que no era lícito desalentarse: «défense de se décourager». Había que seguir y hacerlo con prudencia, teniendo como norma la encíclica *Vigilantiae*, con la que León XIII creó la Comisión Bíblica. La moderación haría desaparecer la «défiance injuste» y las quejas de los obispos. Según el P. Genocchi, de la Comisión Bíblica, Rampolla se sentía muy vigilado por el cardenal Merry del Val¹⁷⁷.

La investigación bíblica chocaba con «beaucoup des idées reçues parmi la majorité des catholiques; mais la vérité scientifique n'est pas affaire de majorité et il ne s'agit ici... que de vérité scientifique».

Había un cambio en la sociedad. Lo que antes se limitaba a una escasa difusión, ahora, gracias a las libertades existentes, podía llegar a más gente. ¿Justificaba una condena la voluntad de mantener cerrado el estudio de la Biblia? No lo creía así el P. Dalmace Sertillanges, porque el respeto al dog-

¹⁷⁴ Se recoge el decreto y la carta que le escribió Charles Augustus Briggs, un clérigo episcopaliano, que residía en Roma desde 1899. Allí conoció a von Hügel, que respondió a su carta el del 4 de septiembre el 29 del mismo mes. Ambos subrayaban la importancia de la crítica para el estudio de la Biblia.

¹⁷⁵ La situación empeoró los años siguientes. Se lamentaba el 30 de agosto de 1913 que se hubiera desfigurado sus ideas y sus textos para combatirlo con mayor facilidad Lorenzo BEDESCHI, «Metodi antimodernisti italiani denunciati da Delehaye e Grandmaison», *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 7 (1971), 278-298, la referencia en 289 y 297.

¹⁷⁶ Delehaye-von Hügel y respuesta, 1 y 29 diciembre 1906, en, *Von Hügel, Turner et les Bollandistes. Correspondence*, présentation, édition et commentaire de Bernad Joassart Bruselles, Sociétés des Bollandistes, 2002, 52-53 y 55-56.

¹⁷⁷ Rampolla «est de tous le mieux disposé: espérons qu'il aura le temps d'être pape. Alors nous verrons de meilleurs jours, s'ils n'arrivent pas plus tôt». Paul Sejourné-Lagrange, Rome, 1 febrero 1906, en Bernard MONTAGNES, *Exégèse et obéissance. Correspondence Cormier-Lagrange (1904-1916)*, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, Paris, 1989, pp. 111-112.

ma no sufre cuando se realizan aplicaciones nuevas del principio en que se funda.

Cuando tantos conocimientos nuevos se ponen en circulación y a disposición de la gente, la opción debería ser «laisser aux savants catholiques les latitudes les plus étendues». Si se elegía el camino opuesto, las medidas deberían justificarse por razón de oportunidad. Nunca debería ser una condena doctrinal. La respuesta a esa sugerencia la daba el maestro general de los dominicos a los pocos días. Ni la piedad, ni el celo por la causa de Dios y de la Iglesia, ni la inteligencia ni las buenas cualidades, ni el conocimiento de la tradición, libraban del error a quienes tendían hacia el liberalismo¹⁷⁸.

Lagrange se situaba en la tradición del P. Lacordaire, Montalembert y Federico Ozanam. El trabajo en favor de la Iglesia debía hacerse desde la libertad. Cormier rechazaba a Lamennais. Sospechaba del obispo Dupanloup, cuya comprensión hacia los liberales le parecía una traición a la causa católica. La Santa Sede era la única autoridad para interpretar la Escritura¹⁷⁹.

En su reunión del septiembre de 1906 los obispos franceses solicitaron al Papa que proclamara un catálogo de errores exegéticos y teológicos¹⁸⁰. El clima se hacía cada vez más asfixiante. Así lo sentía el P. Lagrange. Al rectificar su apreciación, el P. Cormier reconocía que había un clima no de terror, pero sí grandes temores. Preocupaban los jóvenes clérigos, que apelaban a la exégesis para reírse de la tradición y ampliar su independencia, y clamaban por la democracia para terminar con la disciplina eclesiástica. Había muchos que, con más talento que virtud y, sin duda, de buena fe, desconocían el valor real de las cosas divinas y su justo sentido. Reducían la autoridad a un poder correccional, cuyas censuras y prohibiciones habría que evitar a toda costa. Esta perspectiva dejaba a un lado la misión de la autoridad: engrandecer a la persona y fecundar

¹⁷⁸ «Nous sommes à un tournant très délicat de la science catholique; personne ne peut prétendre, à l'heure actuelle, d'en tracer les frontières: peut-être convient-il, en ce cas, d'accorder un peu de large aux chercheurs, de laisser parler et même — au sens où l'entendait Léon XIII — de laisser "errer" les savants en attendant que la lumière se fasse».

La libertad daba credibilidad a los exegetas católicos. Sertillanges se pronunciaba por la edición del comentario de Lagrange sobre el Génesis. Sertillanges-Cormier, 10 julio 1905, Cormier-Desqueyrous, 25 julio 1905, en Bernard MONTAGNES, *Exégèse et obéissance*, 71-72 y 79.

¹⁷⁹ Esto iba más allá de la estima personal y de la actitud, profundamente creyente del P. Cormier. Al final de su vida, pedía a Lagrange que no se mezclara en el clima de «exaltation réciproque» entre los bandos opuestos y que eligiera la adoración de la fe y el situarse abajo, como expresión de humildad. Enfermo, sintiéndose anciano, vísperas de una complicada visita a los dominicos de Friburgo, Cormier confesaba a Lagrange: «je vous ai toujours aimé, j'ai voulu sincèrement vous rendre utile à la cause catholique et si je vous ai persécuté par mes avis, quelques fois, par mes observations, c'était précisément pour vous être utile, plus que ceux qui vous louent et vous poussent pour vous exploiter». Cormier-Lagrange, San Marino 29 abril 1911, ib. 14-15 y 307.

¹⁸⁰ Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II, Paris, Émile Nourry, 1931, 484.

sus trabajos¹⁸¹. ¿Era posible una rectificación? Lo que pasará en los años siguientes lo negará¹⁸².

Vista la situación creada tras la asamblea de los obispos y la encíclica de Pío X al clero de Francia, Loisy hizo balance el 29 de septiembre. Las reflexiones que había ido escribiendo le llevaban a concluir que su actitud era «de plus en plus une comédie». Sus sentimientos denunciaban que había dejado de ser católico. Siendo sacerdote, su deber era dejar la Iglesia. Acababa de solicitar al obispo de Chartres la autorización para celebrar en privado.

Estaba viviendo un momento duro. El 1 de noviembre, escribía: quizás me aguarden una vejez y una muerte muy tristes, después de haber buscado el reino de Dios y su justicia. Si me he equivocado no tengo derecho ni al resentimiento ni a la amargura. Esperaba que su sufrimiento fuera «pour le compte de l'humanité». Sólo deseaba que sus días finales pasaran tranquilos¹⁸³.

LA CONDENA DE MURRI

Hemos querido trazar el ambiente en que se producen la condena de *Il Santo* y la respuesta de Fogazzaro ante ella. Estaba abierto el camino a las decisiones del Papa en el verano de 1907. Vamos a seguir la vía presentida por Juan Selva-Fogazzaro en los meses anteriores.

En el consistorio para la creación de los nuevos cardenales, el 17 de abril de 1907, el Papa hizo una acusación¹⁸⁴. El resultado fue que el arzobispo de Fermo

¹⁸¹ «Je sens très bien que vous devez compter avec le terrorisme que certains font peser si lourdement sur les esprits. Permettez-moi cependant de vous le dire. Qu'on ne fasse trop illusion à Rome. Toute révolte de détail est devenue impossible, aussi chacun se soumet. Mais la masse, et surtout les forces les plus actives se désaffectionnent, et même le mépris de l'autorité n'est pas loin, qui conduira à un *tolle* général. L'arc trop tendu se brise». Lagrange-Cormier y Cormier-Lagrange, 24 y 28 septiembres 1906, en Bernard MONTAGNES, *Exégèse et obéissance...*, 136 y 139.

¹⁸² Lagrange negaba que hubiera dicho alguna vez y como amenaza: que Roma tenga cuidado. «J'ai dit qu'on avait à craindre, en dépit des soumissions, la désaffection». Había que estar ciegos para no ver y no amar a la Iglesia para no deplorar con amargura el creciente desprecio hacia la autoridad de la Santa Sede, sobre todo en Alemania. «Le fait est aussi douloureux qu'évident», aunque no pretendía Lagrange conocer las causas. Lagrange-Cormier, 21 noviembre 1912, *ib.* 382.

¹⁸³ Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II, Paris, Émile Nourry, 1931, 485 y 491. Loisy defendió ese deseo de paz. Con humor, ante Frederich von Hügel y su obsesión por liberarlo del «inmanentismo». Al cura de Saint-Nicolas du Chardonnet, de París, en una carta del 30 de noviembre de 1930, le decía que era imposible su reconciliación con la Iglesia. «C'est est fin de contenir un zèle bien intentionné, mais, en ce qui me regarde tout à fait inconsideré, que j'ai reproduit ici ma lettre pour tous ceux qui de manière ou d'autre, elle peut intéresser». Con estas palabras cierra sus *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Tome Troisième 1908-1927..., 549-550.

¹⁸⁴ Sabemos la reacción de Loisy. Alfred Loisy-Merry del Val, Ceffonds, 12 mai 1907, ASV SS 82 (1908) 8 148-149.

suspendió a divinis a Murri el 16 de abril. Fue una orden del Papa al arzobispo Carlo Castelli. Reconocía Murri que la carta en la que se le anunciaba la medida estaba llena de afecto¹⁸⁵.

Hubo una respuesta escrita a esos actos¹⁸⁶. Sus redactores se sintieron animados por la consigna del Papa al inicio de su pontificado: «*instaurare omnia in Christo*». Los primeros pasos fueron estimulantes para quienes se proponían llevar la llama vivificadora del cristianismo a todas las manifestaciones del mundo moderno. Esa opción no podía ser bien vista por ese mundo «piccolo e cinquecentesco» que el mismo Papa rechazó al iniciar su misión.

Todo ese grupo se dedicó a crear una imagen de los modernistas, de sus obras y de sus intenciones, que los mostrara como rebeldes. Se habló de cisma y apostasía. Algunos lamentaban que la honestidad de vida no confirmara sus previsiones.

Tras unos momentos de dudas, el Papa había aceptado esa imagen. La encíclica *Pieni l'animo*, del 28 de julio de 1906 tenía las trazas de haber sido redactada por una persona impulsiva que, en una revista, había previamente condenado a los modernistas. Condenó además a Murri, «*colui che tanto aveva lavorato e sofferto per la Chiesa*». El Papa pidió a los obispos que cooperaran con él para extirparlos como «sembradores de cizaña, apóstoles de monstruosas herejías y como rebeldes, que sueñan con la renovación del dogma para volver al puro evangelio», prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y de la teología.

Esa acusación de tono y gesto violentos los descalificaba. No protestaban, exponían su posición con sinceridad de hijos. Para ellos la religión no es un vago sentimiento místico, sino una realidad que vivifica las almas y las une fraternalmente hacia el fin común y supremo. El cristianismo es la expresión más intensa de esta religiosidad y el catolicismo, su más amplia realización. Si el cristianismo es vida, no puede ser una abstracción mental, eso que el Papa llama «puro evangelio», desgajado de la historia.

Aceptaban la autoridad de la Iglesia para regular y gobernar su vida religiosa. Ella es la dispensadora del depósito de verdades eternas recibido de Cristo. Aceptaban los dogmas y los ritos gracias a los cuales todos los cristianos, en comunión de fe, de esperanzas y de amor, participan en la vida de Cristo viviente.

¹⁸⁵ Para seguir esta crisis, *Lettera pastorale di Mon. Carlo Castelli, arcivescovo e principe di Fermo, al clero della sua archidiocesi. La verità sul caso del sac. Romolo Murri*, editada cuando Murri abandonó la Iglesia, Roma 1910, 255. *Lettera a S. E. Mons Carlo Castelli, arcivescovo di Fermo, Roma 1907*, 40 pp. Confidenziale, da servire come manoscritto.

¹⁸⁶ A Pio X. «*Quello che vogliamo, lettera aperta di un gruppo di sacerdoti*», sin lugar ni fecha, redactado como gesto de apoyo a Romulo Murri y escrito antes del decreto *Lamentabili*, ejemplar en ASV Carte Piastrelli 1 103.

«Dios en Cristo y Cristo en la Iglesia, esa la fórmula que inspira y refleja sus ideas y sus acciones»¹⁸⁷. El desconocimiento de lo que son los modernistas estaba convirtiendo en víctimas de la condena del Papa a personas que han consagrado su juventud y sus mejores energías al triunfo de la Iglesia.

Las descristianización era un hecho. Las iglesias estaban desiertas. Se consideraba al catolicismo enemigo de la libertad y felicidad de los pueblos. Se insultaba al clero, acusándolo de parásito y oscurantista. El cristianismo y el evangelio se juzgaban cosas superadas, pues no respondían ya a los ideales de libertad, justicia y ciencia que mueven a las masas. Los pocos que permanecían fieles a las tradiciones religiosas estaban en un momento de desaliento.

Especial significación tiene el rechazo del pueblo. No hay que equivocarse. la causa más profunda era «l'atteggiamento stesso del clero rispetto alle aspirazioni democratiche di questi ultimi tempi». Dos ejemplos: el proceso revolucionario vivido en Francia en el último siglo y la oposición del clero a la unidad italiana.

Había además una mentalidad nueva: frente al dogmatismo positivo o negativo, ahora predominaba el escepticismo. El avance del positivismo pone en crisis la explicación metafísica del universo. Más que de conocimiento de la realidad se habla de «nuestras representaciones» de la realidad. Todo conocimiento, incluso el matemático, tiene en su origen algo meramente convencional, que debe verificar su capacidad para explicar lo real. En el terreno de las ciencias sociales, la tendencia era histórico-psicológica. Esos cambios han afectado a la teología y a la presentación y demostración de la fe.

Las gentes apartadas del catolicismo merecen la ayuda de la Iglesia. Son personas honestas, que buscan la verdad y la justicia. Lo hacen con pacientes investigaciones. Ellos mismos, los autores de este mensaje al Papa, siguiendo su llamada al inicio de su pontificado, salieron al encuentro de estas personas.

El cristianismo está por encima de todo partido político y de toda posición metafísica. Necesita a esta y aquel para vivir, pues debe asimilar la civilización en la que está la Iglesia. Ha de ser en el interior del mundo una fuerza que lo empuje a trascenderse a sí mismo, superando las formas históricas en otras mejores. Es en medio del mundo ley de amor y de verdad. En ellas se inspira la ciencia y la democracia, dos elementos de la sociedad moderna.

La inserción de la Iglesia en una sociedad, que ya no existe, le exige especiales esfuerzos para poder guiar críticamente a la sociedad actual hacia la consecución de sus ideales.

¹⁸⁷ Por eso el retrato hecho por el Papa ignoraba las obras de Tyrrell, Loisy y Labethonnière, que habían construido una apologética católica válida frente a los ataques de los racionalistas protestantes.

La democracia exige a la Iglesia una postura menos favorable a las pretensiones de la nobleza privilegiada y reformas en su estilo de gobierno, «ancora cosí tenacemente monarchico ed assoluto», configurado así desde el siglo III.

Mayores exigencias impone la ciencia. La fe no es resultado de un silogismo al cual se presta *rationabile obsequium*. Brota de su experiencia religiosa, que enlaza con la experiencia religiosa del espíritu humano a lo largo de los siglos. Desde ella ha de buscar su razón y valor. No era una suposición. El cristianismo procede de la experiencia religiosa del pueblo de Israel. Tuvo luego que asimilar la cultura greco-romana. Por eso hay que poner en relación el nuevo testamento con el antiguo y con las relaciones que tuvo el cristianismo primitivo con el mundo greco-romano. No es fácil someter la fe al control de la crítica. Pero es posible. Extendido ese control a las otras religiones, se ha desarrollado un trabajo amplio e intenso de investigación, filológica, histórica y psicológica, que ha permitido construir una apologética nueva.

En primer lugar, el concepto de revelación. La verdad divina fue abriéndose camino poco a poco en Israel, Descubrir lo que es verdad religiosa y moral y diferenciarlo de lo que es explicación y desarrollo de ella es providencial para salvar su veracidad. Por eso, quedando intacto el concepto de que Dios se ha revelado a los hombres, se establece que esta revelación se adapta a la capacidad de la naturaleza humana. Este es uno de los pilares de la apologética moderna. Se trata de presentar la verdad del cristianismo de forma inteligible para la sociedad actual, tal como hicieron los Padres y Doctores de la Iglesia. ¿Tiene esto algo que ver con la afirmación de que los modernistas rechazan las explicaciones de la teología, las definiciones de los concilios y las máximas de la ascética y que no valoran la autoridad de los Padres y de los santos?

Todos aceptan los dogmas. Negar su evolución es rechazar un hecho histórico. Siempre habrá teología. Siempre la ha habido. Los modernistas la hacen. Desde una visión histórica hay que reconocer que no se identifican con la escolástica. Por eso, manteniendo el valor inmutable de las verdades y de los dogmas, se trata de revisar las explicaciones que de ellos se han ido dando. Desde siglos lo había hecho así la Iglesia. Los modernistas se sienten continuadores de la tradición patristica y teológica anterior.

Había una acusación moral: los modernistas tenían una caridad «senza fide, tenera assai per i miscredenti, che apre a tutti l'eterna rovina». No era verdad. La caridad se explica desde la comunión, también desde la comunión con Dios. Ella los ha empujado a salir al encuentro de agnósticos, que buscan la verdad, para ofrecerles la Buena Nueva de Jesucristo, como hizo Pablo ante los atenienses: les hablan del Dios que ellos no conocen o dicen que no es posible conocer.

Mientras los modernistas se sienten cooperadores del programa de Pío X, vive la Iglesia en Italia una situación de más de treinta años en la abstención po-

lítica, rota sólo cuando estaba en peligro la victoria de un candidato conservador. El derecho al voto no podía emplearse como expresión de su condición de ciudadanos libres y para emular a los otros en deseos de democracia. No se había creído que la democracia es un producto genuino de la fraternidad cristiana y que es la fuerza del futuro. Sólo había contemplado en ella Pío X la entonación hostil a la Iglesia. En perjuicio del pueblo, de la justicia y del cristianismo, se había aliado con aquellos que, siendo enemigos hasta entonces, se han hecho sus amigos ahora y han prometido su apoyo.

El Papa había hablado de democracia y de acción popular. Puestas bajo el manto de la autoridad eclesiástica, ambas se hacen sospechosas. Había algo más. Pío X erraba en su oposición al socialismo. Estaban equivocadas los socialistas y habían cometido excesos, que podrían explicarse debido a las condiciones en las que habían aparecido y a su lucha por sobrevivir. La solución no era oponer un socialismo a otro, sino dejar que los católicos, libremente «penetrino nelle sue organizzazioni ed istituizioni e vi portino lo spirito sereno della pace e dell'amore cristiano».

El problema es que el Papa carecía de una «esatta e chiara visione della società moderna». No la tenían sus colaboradores. La historia de sus nombramientos era elocuente. No sabía elegir a las personas. Su único criterio: la edad o el antimodernismo, sin pensar siquiera que esta etiqueta puede cubrir la ignorancia o el propio interés.

Un signo de todo eso era su antipatía y su rechazo hacia los jóvenes. Era un corte con la actitud de simpatía y de apoyo que les había dado siempre León XIII, especialmente, a los demócrata-cristianos. Había hecho Pío X otra rectificación más radical. Creía que la fuerza de la Iglesia estaba en el mantenimiento de tradiciones, vacías de significado y carentes de fundamento, rechazando aquella orientación de su predecesor: la fuerza de la Iglesia está en la verdad histórica. En el Vaticano se sofoca y reprime toda manifestación de vida y de actividad individual.

Recuerdan a Pío X que sintió el peso del *Syllabus* de Pío IX, pues no creyó que fuera una buena decisión su publicación. Giovanni Battista Scalabrini, obispo de Piacenza, una persona a la que el Papa admiraba, había dicho: dentro de veinte años las ideas de Loisy serán admitidas por las personas buenas e inteligentes¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Sobre Scalabrini, fallecido el 1 de junio 1905, vid. Lorenzo STERLOCCHI, *Cenni biografici di Monsignor Giov. Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza*, Como, 1912. Francesco GREGORI, *La vita e l'opera di un grade vescovo, mons. Giov. Battista Scalabrini (1839-1905)*, Torino, 1934. Mario FRANCESCONI, *Giov. Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza e degli emigrati*, Roma, 1985. Gianfausto ROSOLI (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, 1989. Como extracto de un homenaje al obispo de Cremona, Guido ASTORI, *Mon. Bonomelli, mons. Scalabrini e don Davide Albertario, note storiche con documenti inediti*, Brescia, 1939.

Se había convertido el Papa en juez inapelable no sólo de las ideas, sino también de las personas. Usaba la suspensión *a divinis* para violar los derechos de la conciencia. Era un abuso de las penas espirituales, combatido en la Iglesia desde la Alta Edad Media por San Pedro Damiani frente a Nicolás II. Ahora habían sufrido ese abuso Tyrrell y Murri, este último por motivos políticos¹⁸⁹. En ambos casos, había un drama personal¹⁹⁰. Se consideraba delito cualquier desacuerdo con el modo de gobernar la Iglesia.

Terminaba este «A Pio X» citando un comentario de un masón francés a un amigo: nuestra mejor esperanza es este Papa. Ahora expulsará de la Iglesia a los católicos liberales. Son esos nuestro peor enemigo. El Papa será así nuestro aliado. «Non rebelli ma cattolici sinceri, noi vogliamo essere la salvezza del cristianesimo». Se comprometían a ello pese al sufrimiento que le causaba la pena afligida al amigo. «Don Romulo Murri beva l'amaro calice del suo dolore, non come un vinto che si ribella al vincitore, ma come un uomo libero, cosciente, generoso e rassegnato che si sacrifica per l'alto ideale cristiano *Giustizia e Verità*».

DE SUBIACO A MOLVENO¹⁹¹

Las *Lecture* de Antonio Fogazzaro eran otra oportunidad de encuentro. Sabemos que el grupo *Il Rinnovamento* participó en ellas. Estaban previstas las intervenciones de Paul Sabatier, Murri, Fogazzaro y otros. En el comité directivo, además de Fogazzaro estaban Umberto Pestolazza, Barzellotti, Piero Giacosa y Gallarati Scotti. El proyecto de Paul Sabatier, que contaba con Albert Houtin, era semejante al de Fogazzaro¹⁹².

¹⁸⁹ «Ed anche, come posso io persuadirmi che i giudizi da me espressi, in fatto di politica o di critica di alcuni lati della storia ecclesiastica contemporanea o di posizione dei cattolici dinnanzi alla democrazia, riguardano i principii stessi e le dottrine del cattolicesimo e che l'autorità vigila, e non piuttosto particolari applicazioni di essi a fatti contingenti e complessi?», se preguntaba Murri.

¹⁹⁰ Respondió a su arzobispo que sentía en conciencia «(che ho) rimasto fedele alla mia vocazione ed ho lavorato, con molto sacrificio, per Cristo e per la sua Chiesa». Era doctrinalmente seguro. Era un escolástico, un tomista, como se apunta más abajo. Maurilio GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Milano, 1995. Tenía una hermana religiosa y un tío sacerdote, de sesenta y cinco años, párroco de Gualdo con quien deseaba estar en paz y silencio. Murri-Castelli, 10 de enero de 1907.

¹⁹¹ Una documentación imprescindible sobre la reunión de Molveno, lugar cercano a Trento, en Alto Adagio, en agosto de 1907, ASV, Carte Piastrelli, 4 cajas. La una contiene la documentación sobre Molveno. La caja dos, noticias sobre «Nova et Vetera». La tres, análisis de la actuación de Pío X, uno de Luigi Piastrelli y otro de Murri, el de este del 15 de noviembre de 1909 y comentarios a la muerte de Tyrrel. La cuarta, Prensa sobre la elección de Murr como diputado y su excomunión, la muerte de Tyrrell y su entierro y algunas cartas, copia mecanografiada de otras, y la necrológica de Umberto Fracasini, publicada en 1951.

¹⁹² Alfieri-Sabatier, 6 noviembre 1906 y Sabatier-Alfieri, Assisi 30 abril 1907, ib. 147., «Carteggio Alfieri-Sabatier (Carte Sabatier alla Maissonette)», a cura di Lorenzo BEDESCHI, *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 133-134 y 147.

En julio de 1907 participaría el dominico Edouard Le Roy, presentado como un joven filósofo católico. El Vaticano había ordenado vigilar las sesiones, porque consideraba a Le Roy «un detestado modernista». La intervención se fue aplazando. El 21 de octubre se creía que Le Roy hablaría en diciembre. Juzgaba Fogazzaro que el dominico era ortodoxo, aunque habían puesto su obra en el Índice. Se le consideraba uno de los cabecillas del modernismo.

El 29 de abril de 1907 el cardenal Steinhuber, el jesuita prefecto del Índice, escribió al cardenal de Milán, Andrea Ferrari. Se trataba de una censura en toda regla contra redactores de *Il Rinnovamento*. En el grupo estaban todos los «amigos», Fogazzaro, Tyrrell, von Hügel, Murri, Alfieri, Casati, Gallarati Scotti. No se incluía a Loisy, porque no era redactor de la revista. Se les designaba como «soi-disant catholiques». Actuaban como si fueran maestros y doctores en la Iglesia. Hablaban con arrogancia de las cuestiones teológicas más difíciles y de asuntos importantes en la vida de la Iglesia. Lo hacían proclamando que su revista era laica y no confesional. Distinguían entre el catolicismo oficial y no oficial, entre los dogmas definidos como verdades y la inmanencia de la religión en el individuo. Libres ante la autoridad de la Iglesia, ante su magisterio, hacían prevalecer su juicio sobre el de aquel. Con todo eso ideaban una renovación anticatólica de los espíritus.

No se doblegaron los redactores y defendieron su derecho a seguir sus investigaciones científico-religiosas y pedían tiempo para que pudiera juzgarse con justicia sus intenciones¹⁹³.

El 31 de diciembre fue condenado *Il Rinnovamento*. Meses más tarde, en agosto de 1908, los obispos lombardos, incluido Bonomelli, condenaron las *Letture*. Esperaba Fogazzaro que «los amigos» siguieran firmes¹⁹⁴. Dijo a Paul Sabatier que iba a colocarse en el terreno ético-moral dejando a un lado la teología. Se defendería lo que llama «il gesuitismo prattico»¹⁹⁵.

Hemos apuntado el giro de los jesuitas hacia lo «espiritual». Para desacreditar el movimiento renovador dentro de la Iglesia decían que Paul Sabatier era su instigador. Pío X lo llamaba «la sirena». No llegaba a tanto. Se consideraba sólo un enlace. Proporcionaba «fichas» sobre las personas que simpatizaban con ese proyecto y servía de buzón¹⁹⁶.

¹⁹³ Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II, Paris, Émile Nourry, 1931, 520.

¹⁹⁴ Cartas Fogazzaro-Piero Giacosa, julio 1907-agosto 1908, en Alessandro ZUSSINI, «Intorno ad alcune omissioni di Tommaso Gallarati Scotti», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 384-387.

¹⁹⁵ Fogazzaro pidió a Bonomelli que interviniera ante el cardenal Andrea Ferrari Antonio Fogazzaro-Paul Sabatier, 8 agosto 1908, en Ettore Paserin d'Entrèves, «Carteggio Fogazzaro-Sabatier», *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 45.

¹⁹⁶ Esa situación explica que algunos de los redactores de *Il Rinnovamento* no quisieran aparecer muy ligados a él y que Paul Sabatier no se ofendiera por no ser invitado a Molveno. Tommaso Gallarati-

Luigi Piastrelli hizo un papel semejante en la iniciativa del encuentro de Molveno. Llegado a Roma en el otoño de 1906, conoce a Ernesto Buonaiuti y a Murri. Trata frecuentemente a Genocchi, Ghignoni y Semeria¹⁹⁷. Siente que su vocación es el apostolado de la cultura entre seculares. Le urge una apologética que, manteniendo invariable su inspiración, emplee la variedad de las ciencias para traducir las verdades fundamentales e inmutables de la fe católica a un lenguaje que responda a las exigencias de los nuevos tiempos. Esa inquietud «mi faceva ritenere indispensabile una intesa con i nostri migliori amici per una sintesi del pensiero teologico, morale e sociale della Chiesa».

En nombre de Murri, Fracassini y Buonaiuti, escribe Luigi Piastrelli una circular presentando la posibilidad y los objetivos de un encuentro de unas 15 personas para el mes de agosto de 1907¹⁹⁸.

Habían terminado una fase crítica, un trabajo de demolición, faltaba hacer el de reconstrucción. Esta ausencia era una de las causas de que el clero joven se sintiera incapacitado para entender el contenido y la forma de los artículos publicados en diferentes revistas. Suponían éstos cierta formación científica. El resultado era que muchos se habían convertido en adversarios. Otros, los más inteligentes y estudiosos, que habían cultivado alguna disciplina de la ciencia positiva, en su propio campo, eran liberales y modernos en sus conclusiones, pero permanecían intransigentes e inquisitoriales respecto a los que les eran

Scotti sólo le critica «il solo torto di ammare il complotto». Todas las precauciones eran inútiles. En ese momento era imposible guardar el secreto. Ese encuentro dañaría a algunos de los sacerdotes. La presencia de Sabatier en él no podría justificarse. En una discusión sobre «argomenti dolienti» entre católicos, no aportaría nada indispensable ni conceptos nuevos. Gallarati-Scotti a Piastrelli, 21 julio 1907, ASV Carte Piastrelli 1 124-128. Alfieri también juzgaba inoportuno el encuentro con Sabatier. Debía ser una reunión entre católicos, Vid. su carta del 23 de julio, ib. 135-137. Alfieri le dijo que había estado en el Trentino para buscar un lugar para un encuentro «degli amici nostri», Milano 29 agosto 1907. Alfieri era «un des plus jeunes parmi les modernistes de marque. Il connaît bien la situation du modernisme, ave sa furia juvénile et sa fraîcheur de vues» Sabatier. Oltremare, 24 julio 1909, «Carteggio Alfieri-Sabatier (Carte Sabatier alla Maissonnette)», a cura di Lorenzo BEDESCHI, *Fonti e Documenti* 2 (1973) 105 y 108, la carta de Sabatier, ib. 105, la de Alfieri a Sabatier, citada en la nota anterior, ib. 160, la información sobre el encuentro, ib. 114-123.

¹⁹⁷ *Per il rinnovamento cattolico. La testimonianza di L. Piastrelli*, a cura de Maria Cristina GIUNTELLA, Brescia, Morcelliana, 1981.

¹⁹⁸ Pasados los años hubo divergencia en cuanto a la iniciativa de la convocatoria. Piastrelli recordó a Gallarati Scotti que había partido de Roma. Lo hizo él con el apoyo de Fracassini, Murri y Ernesto Buonaiuti. No fue una idea de *Il Rinnavmento*. El estudio de Raponi demuestra que los pasos decisivos se hicieron de acuerdo entre el grupo de Roma, el de Milano y el de Perugia. Piastrelli-Gallarati Scotti, 1 junio 1920, en Nicola RAPONI, «I Veri promotori del Convegno di Molveno», *Fonti e Documenti* 16-17 (1987/88), 439 y 351. La circular con la propuesta del Encuentro, mayo 1907, ib. 358-360. Salvatore Minocchi propuso a Gallarati Scotti a principios de enero 1907, el encuentro de unos amigos «pochi e fidati», ib. 355. *Il Rinnovamento* apareció en enero de 1907. Podía ser, como observa Raponi, «un solido punto d'incontro», ib. 354. Sobre el papel de este grupo, vid sobre todo la correspondencia Piastrelli-Gallarati Scotti, a propósito de la participación de Paul Sabatier, Fogazzaro y Frederich von Hügel, ib. 409-422.

ajenos. Otros, los más reflexivos y sinceros, ante la producción literaria y crítica y la triste sucesión de acontecimientos que presentaban a la institución eclesiástica como un anacronismo, habían caído en un penoso agnosticismo o, «attratti da qualche nuova ed alta idealità cristiana,, non sapendo la continuità evolutiva del progresso religioso, tra il passato, il presente e l'avvenire, non trovano che rotture e contrasti, e si sentono trascinati dall'apostasia».

Se buscaba el encuentro infundir esperanza y fe iluminadas a quienes se hallan desorientados o desalentados y conducir a otros al terreno de la verdadera apologética religiosa, acorde con el progreso científico y social. Deseaba asegurar el entendimiento entre quienes estaban a la cabeza del movimiento modernista. Los problemas con la autoridad eclesiástica eran el otro motivo¹⁹⁹.

Las quince personas a las que se convocaba eran amigos íntimos y personas preparadas. La fecha, la última decena de agosto, en Venezia o en Montecatini. En cualquiera de los dos lugares era posible pasar desapercibidos.

El programa tenía dos partes. Primera: Crítica del conocimiento, concepto de revelación, naturaleza del cristianismo y cristología, naturaleza y autoridad de la Iglesia, significado y valor de los sacramentos, especialmente, de la Eucaristía, culto popular... La solución aceptada para estos puntos serviría de base para la elaboración de una serie de folletos de vulgarización, pero elaborados con un método rigurosamente científico. Se ofrecería así a la juventud un panorama completo, fácil y claro de todo el problema apologético, destinado a suplir lo que en otros tiempos se llamaba «loci theologici».

La segunda parte sería práctica. Se examinarían el concepto de obediencia y «nuestra actitud respecto a las nuevas medidas pontificias»... y la orientación para la acción y propaganda, como la creación de centros de cultura, uso de la prensa, lugares y tiempos para la propaganda, nombramiento de un secretario general, con residencia en Roma, que informara a los diferentes centros de los acontecimientos internos y externos que afectan a nuestro movimiento.

Tenía la autoridad una la responsabilidad muy grave porque, perdido el sentido de la realidad, se hallaba siempre lista para sofocar cualquier pequeña llama que pudiera realumbrar el camino y las esperanzas que otros católicos de más allá de los Alpes tenían puestas en la renovación del clero italiano²⁰⁰.

¹⁹⁹ «Le difficoltà sembre crescenti da parte dell'autorità che, smarrito il senso della realtà presente è pronta a soffocare ogni scintilla di luce che tenti rischiararle la via e le speranze dei nostri amici d'oltre Alpe, i quali nella penetrazione delle idealità religiose moderne nella *massa* del clero italiano ripongono la mèta delle loro aspirazioni che sono anche le nostre, ci fanno sentire più urgente la necessità di tale intesa».

²⁰⁰ La carta pedía la opinión sobre el proyecto y su programa. La firma Luigi Piastrelli y se indicaba como referencia *Società Nazionale di Cultura*, Roma, sustituida luego por la dirección particular de Piastrelli. Dos copias mecanografiadas y una manuscrita, ASV Carte Piastrelli, 1, 110-112, folios 316-328. Circular, en Nicola RAPONI, «I Veri promotori del Convegno di Molveno», *Fonti e Documenti*, 16-17 (1987/88), 358-360.

Murri insistió en que la hipótesis del encuentro fuera la confianza en hacer entrar en los marcos del catolicismo tradicional todas las ideas expuestas²⁰¹. Esto no impediría investigar, pero reforzaría las estrategias para influir en los otros. Esta orientación en el terreno teórico tenía la ventaja de no separarse del *consensus fidelium*, criterio necesario para no reducir la fe a subjetividad. Desde el punto de vista práctico, «conserveremo e miglieremo quel grande strumento du cultura e di vita interiore che è il cattolicismo».

Conscientes de las dificultades que supone depender de la Iglesia en sus actividades y las carencias intelectuales del movimiento, creían algunos bueno todo aquello que «tende a conciliare la nostra fede con la coscienza moderna»²⁰². Necesitaba el modernismo en Italia un trabajo, que reconstruyera sobre bases científicas «nostri concetti religiosi»²⁰³.

No compartía eso Ernesto Buonaiuti. Lo había previsto Murri. Los dos sabían que no tenían las mismas ideas sobre el contenido y el valor del dogma. Fue Giovanni Semeria quien pidió con mayor claridad que, en los temas doctrinales, se armonizara el pensamiento crítico moderno con el pensamiento religioso tradicional, rechazando posiciones extremas²⁰⁴.

Avanzado julio de 1907 buscaban sitio seguro Gallarati Scotti, Alfieri y Murri. No descartaban que fuera un lugar de alta montaña. Un requisito: que no hubiera jesuitas en la zona. Todas las precauciones eran pocas, porque en la Iglesia —en realidad pensaban en el Vaticano— estaban usándose métodos policíacos. La fecha, a la espera de una carta de Luigi Piastrelli, sería a finales de agosto²⁰⁵.

Había que confirmar la asistencia de los amigos. Creían Luigi Piastrelli y Gallarati Scotti muy importante la presencia de Fogazzaro. Quería aquel desta-

²⁰¹ Murri, en conflicto con su arzobispo, firmaría una carta de sumisión al arzobispo Carlo Castelli. En ella, tras mencionar la condena de los errores, en los que estaba el veneno de todas las herejías, doliéndose de que se le pudiese haber atribuido a él alguno en sus escritos. La retractación se extendía a escritos recientes en los que manifestaba su disensión respecto a las directrices políticas de la Santa Sede, en algunos de sus estudios sobre la actualidad, y a la acción política de los católicos italianos. Esa sumisión no se oponía a los derechos reconocidos por la Iglesia para la investigación histórica y para sostener una justa libertad de opiniones políticas y sociales. El arzobispo la consideró insuficiente. Esperaba Murri que se le dijera lo que deseaban de él. Obedecería en todo lo que se lo permitiera su conciencia, «più di questo non saprei promettere». Romulo MURRI, *Lettera a S. E. Mons Carlo Castelli...*, La carta está fechada en Gualdo di Macerata, 29 giugno 1907.

²⁰² Comentario a un artículo de Murri en una carta dirigida a Luigi Piastrelli, sin fecha, ASV Carte Piastrelli 1 23. J. Mori-Piastrelli, Nocera Umbra 15 maggio 1907, ib. 33-35.

²⁰³ Se hablaba de iniciar una Biblioteca de Ciencia de las Religiones, con carácter crítico. Ant. Alfieri-Piastrelli, Milano 15 maggio, ASV Carte Piastrelli 1 41-42.

²⁰⁴ Murri-Francesco Mari y Buonaiuti-Mari, ambas del 9 julio 1907, en Nicola Raponi, «I Veri promotori del Convegno di Molveno»... 382.

²⁰⁵ Gallarati Scotti-Casciola, Oreno 22 julio y Molveno 30 agosto 1907, «Carteggio Casciola-Gallarati Scotti (Biblioteca Ambrosiana, Milano)», a cura di Nicola Raponi, *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 274-276.

car lo que significaban las *Letture* como aportación al movimiento. Había una objeción: el senador Fogazzaro, persona conocida, podría dañar la discreción del encuentro. No le ocultó este riesgo Gallarati Scotti en la carta que le escribió el 3 de agosto. Todo quedó despejado después del 9 de agosto: Fogazzaro debía acudir²⁰⁶.

En el recuerdo de Loisy, el objetivo de Molveno fue examinar la situación religiosa creada por el decreto *Lamentabile sane* y la previsión de otros actos del Papa. Estaban «dans ce petit concile» Frederich von Hügel Fogazzaro, Casati, Gallarati Scotti, Murri, Umberto Fracassini, Romulo Murri, Ernesto Buonaiuti, Brizio Casciola²⁰⁷, Francesco Mari y Luigi Piastrelli. No pudieron asistir los barnabitas Semeria, Ghignoni y Bassi, ni el P. Genocchi. No se invitó a Salvatore Minocchi. No eran buenas sus relaciones con el grupo de *Il Rinnovamento*.

«Ce n'était pas une réunion banale et von Hügel en gardait le meilleur souvenir». Siguiendo el programa, se habló de la autoridad de la Iglesia en materia religiosa, pues en el orden político era un asunto resuelto. Von Hügel dijo que era una conclusión equivocada no situarla, dadas las circunstancias, como autoridad humana, bajo el control del derecho. Ninguna autoridad era ilimitada. Se habían parado en el caso de la condena de Loisy y de la prohibición a Tyrrell de publicar sin el imprimátur y era la reciente la supresión de *Il Rinnovamento*.

El segundo día se trató del Nuevo Testamento con los relatos de la resurrección, del nacimiento y la parusía. El tercer día pronunció unas palabras von Hügel a petición de Fogazzaro. Según anota en su diario el barón, el jueves 29 de agosto, les leyó la última carta recibida de Loisy, escrita el 18 de agosto, insistiendo en la necesidad de un trabajo sincero de crítica, una profunda vida cristiana y una actitud de renuncia personal, una caridad atenta y magnanimidad en relación con los adversarios²⁰⁸.

Acabado el encuentro, Umberto Fracassini visitó Paul Sabatier. La noticia de la publicación de la *Pascendi* la recibió en Lyon. Escribió el 23 de septiembre a Luigi Piastrelli. Critica el trato que Pío X da a los modernistas, a quienes llama incrédulos, que reducen el cristianismo a un naturalismo religioso. Algu-

²⁰⁶ Atrás quedaban los temores expuestos por Gallarati Scotti a Luigi Piastrelli el 29 de julio. Nicola RAPONI, «I Veri promotori del Convegno di Molveno»... 384-387 y 417. Las cartas de Gallarati Scotti, Alfieri y Paul Sabatier a Piastrelli, ASV Carte Piastrelli Busta 1, 124-128, 135-137, 157-158 y 200-202.

²⁰⁷ Vid. El trabajo de Simona URSO, «Don Brizio Casciola, un modernismo ingenuo?», *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione, Bilanci e prospettive*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, tenutosi ad Urbino dal 1° al 4 ottobre 1997, a cura di Alfonso Botti e Rocco Cerrato, Urbino, Quattroventi, 2000.

²⁰⁸ Como otras veces, Frederich von Hügel «mejoraba» a su amigo Loisy. En realidad, según recuerda éste que lo más significativo de la carta era su voluntad de proseguir su tarea. Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, tome II*, 1931, 557-561.

nos podían reconocerse en esa acusación, pero otros no. Entre estos, los presentes en Molveno²⁰⁹.

Dimitió en octubre Lucien Lacroix como obispo de Tarantaise. Le escribió Semeria el 3 de noviembre de 1907. Era una hora triste. Necesitamos, dice, mártires y no sólo apóstoles. Lacroix había estado en el segundo grupo hasta ese momento. Ahora pertenecía al primero, pues sufría persecución, en forma de «una lunga catena di dolori e fatiche». Pocos días más tarde, el 18 de noviembre Fogazzaro manifiesta su reacción ante la noticia. «J'ai eu, en le lisant, la sensation de voir descendre et disparaître la lampe qui éclairait d'en haut le chemin que j'ai pris avec de tans d'autres. La lumière que nous venait de vous n'est pas éteinte». Lo sucedido, según Fogazzaro, era una llamada a descender, a entrar bajo tierra, a avanzar con dificultad, hasta que pase la noche y el alba derrame su luz²¹⁰.

Ernesto Buonaiuti recordará las palabras de F. von Hügel: la fe cristiana implica un sentido trágico de la vida y del deber. Les habló con una «crudeza drásticamente enérgica». Eran tiempos de lucha para los que había que estar preparados²¹¹. No había que dejarse engañar por la aparente calma. Era un deber «portare nella nostra esistenza e nel nostro lavoro un senso tragico che ci desse costantemente la forza di affrontare le più aspre situazioni e più rischiosi sbaragli... Ho ancora l'eco nello spirito che il Cristo agonizza nel mondo». En los días inmediatos al encuentro testificó Buonaiuti lo que habían significado esas palabras²¹².

²⁰⁹ Fortunato IOZZELLI, «Modernismo e antimodernismo a Perugia: il caso Fracassini», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 30 (1994), 333.

²¹⁰ Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momenti di un'amicizia», *Fonti e Documenti*, 13 (1984), 233-234.

²¹¹ Años más tarde, Maude D. Petre creía que el modernismo había fracasado, porque los modernistas no estaban dispuestos a sacrificarse sin reservas para llevar a cabo su programa. Carta de Ernesto Buonaiuti, 7 septiembre 1919. El 27 de enero de 1925 murió Frederich von Hügel. En 1921 se publicó *Baron Frederich von Hügel, Selected Letters, 1896-1924*, Edited by a Memoir by Bernard Holland. Tras ese acontecimiento y partiendo de la comunicación de Maude Petre en el Congreso celebrado en abril de 1927, con motivo del 70 aniversario de Loisy, este matizó la imagen de su amigo. No entendió cómo logró Frederich von Hügel armonizar su religión, su vida, su ciencia y su permanencia dentro del catolicismo. Maude H. Petre quizás lo resolvía estableciendo que Frederich von Hügel fue un santo pero no un mártir, mientras que George Tyrrell no fue un santo pero sí un mártir. Alfred LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, Tome Troisième 1908-1927*, Paris, Émile Nourry, Éditeur, 1931, 468-471, 486 y 533. La opinión de Loisy sobre *Selected Letters*, ib. 488-485. La mención al papel de von Hügel en este encuentro, Frederic RAURELL, *L'antimodernisme i el cardenal Vives i Tutó*, Barcelona, 2000, 166-169.

²¹² «Il breve tempo che io ho potuto passare vicino a Lei a Molveno, in cui mi è stato possibile ascoltare direttamente la sua calda parola, mi ha fatto concepire verso di Lei un affetto e una stima che non tramonteranno più. E mi è grato manifestarLe questi miei sentimenti in questa circostanza». Ernesto Buonaiuti-von Hügel, 6 diciembre 1907. Lorenzo BEDESCHI, «Buonaiuti dioscuri di Tyrrell nell'area latina (attraverso due carteggi inediti). A: Lettere a von Hügel (1907-1910); B: Lettere a M.D. Petre (1913-1938)», *Studi Storici religiosi*, 6/1-2 (1982) 19, 21 y 28. La cita anterior, ib. 39.

LA CRISIS DE LOS MODERNISTAS

Molveno representa la primera y única vez en que los modernistas se juntaron para reflexionar sobre sus expectativas y sus investigaciones y un posible programa común. El encuentro se celebró a finales de agosto, entre el *Lamentabile sane* y la *Pascendi Dominici gregis*. La reunión fue una despedida, no un inicio. La causa —más allá de lo previsto en *Il Santo*— fue la situación creada días después por la encíclica y los posteriores actos de la Santa Sede en relación con el modernismo²¹³.

En 1920, cuando se edita la *Vita di Antonio Fogazzaro*, Gallarati Scotti subraya la insistencia de los organizadores para que participaran Fogazzaro y Frederich von Hügel. Quedaba el recuerdo de que los asistentes tenían que se conociera su reunión y no deseaban que tomase «il carattere di congiura».

Como una especie de profecía, la reunión fue retratada meses antes en el encuentro que tiene lugar en la villa de Juan Selva. Quizás Gallarati Scotti quiso recogerlo al hacer balance unos años más tarde, en su biografía de Fogazzaro. Todos querían claridad y deseaban la renovación de la cultura religiosa y eclesial. Había también en todos «un profundo disagio spirituale e una quasi totale divergenza de posizioni, di proposte, di soluzioni di fronte ai più alti e discussi problemi di ordine teoretico e pratico, filosofico e religioso». En aquel grupo de diez estaban todas las formas y grados de modernismo, dirá Scotti.

La diversidad de ideas y de lenguaje impidió acuerdos en el plano doctrinal. El propio Gallarati Scotti hablaba de radicales, cuyo imanentismo estaba en la frontera misma del monismo. Otros eran idealistas cercanos a Croce, que juzgaban que el cristianismo quedaría disuelto en la filosofía. Había otros, seguros doctrinalmente, anclados en una escolástica anacrónica, pero «privi di una robusta interiorità». Hubo, según el biógrafo de Fogazzaro, más esquemas, negaciones e innovaciones, que realidad vivida²¹⁴.

Luigi Piastrelli, un año después de de Molveno, se separó del grupo *Nova et Vetera*. Desde la *Pascendi Dominici gregis*, los desencuentros con algunos de los más próximos a él en el verano del año anterior explican este paso. No era posible sostenerse en una contradicción tan fuerte²¹⁵. Lo entendió así Gallarati Scotti: «Io mi vado sempre più persuadendo che una reazione in senso mistico

²¹³ Guasco recuerda que los antimodernistas pensaron que en Molveno nacía una anti-iglesia, con un Papa, Paul Sabatier, unos cardenales, los asistentes, un nuncio itinerante, Frederich von Hügel, un cuerpo de teólogos y hasta un obispo, electo por la Santa Sede, Lucien Lacroix, que apreciaba a gentes que estaban bajo sospecha de herejía. Le dieron el título de obispo de los modernistas. Maurilio GUASCO, «Lacroix, Semeria, Fogazzaro...» 197.

²¹⁴ Nicola RAPONI, «I Veri promotori del Convegno di Molveno»... 389-391 y 394-395.

²¹⁵ «La sua nobile natura calda di religiosità, la sincerità stessa che le si legge negli occhi non poteva che rifuggire da una collaborazione di quello genere che implica una continua contraddizione».

contro gli eccessi del modernismo si andrà svolgendo rapidamente. Già noi stessi ci ricrediamo su molti punti non per un regresso, ma per un progresso; non per paura, ma per coraggio. Gli unici che si ritroveranno in armonia con loro stessi saranno quelli che non si saranno staccati dal focolare della vita religiosa... soffrendo, tacendo, lavorando e pregando».

Preveía que, en poco tiempo, Ernesto Buonaiuti y los otros se hallarían aislados. No dudaba de su buena conciencia, por eso creía que llegaría a pesarles su condición de sacerdotes y deberían dejar una sotana, que ya era una máscara. «Io non so come facciamo a dir messa se davvero pensano quello che scrivono». Pasados los años Luigi Piastrelli, al atribuirse la iniciativa de Molveno, recordó sus ideas de estudiante en la Universidad de Florencia y las protestas contra la sumisión de Fogazzaro a la condena de *Il Santo*²¹⁶.

No había que olvidar a Benito, «un creatore di energie in potenza; le applicazioni toccano ai discepoli. Vi ha un misticismo generatore di forze attive»²¹⁷. Había que ser pacientes como él, incluso en lo que von Hügel consideraba un aspecto central del programa: el ejercicio de la autoridad. Nadie negaba que cometía excesos, pero ¿hay que concluir que no es necesaria ya que queda roto el vínculo que une a ella? Murri daba la impresión en la circular escrita a los amigos que su respuesta era afirmativa²¹⁸. Fracassini creía que esa vía conducía a una «ecclesiola», estéril y efímera. Había que unir resistencia a los abusos de la autoridad y voluntad de no romper con ella²¹⁹.

Hizo esta observación obvia y pertinente: la autoridad la ejercen en la Iglesia personas que proceden del clero y de los fieles. Por eso la reforma, el trabajo por introducir en ella espíritu nuevo, era la única forma de superar esa situación. Era una labor larga y exigía mucha paciencia a quienes se consideran «uomini di un

²¹⁶ Gallarati Scotti-Piastrelli, 25 septiembre 1908. y Piastrelli-Gallarati Scoti, 1 de junio 1920, en Nicola RAPONI, «I Veri promotori del Convegno di Molveno»... 430-431, 439 y 407-408.

²¹⁷ Esto esperaba Antonio Fogazzaro de Murri en el momento en que iniciara sus trabajos como diputado. Confiaba que no se dejara dominar por los socialistas Antonio Fogazzaro-Murri, 21 febrero 1909 y Gallarati Scotti-Murri 18 marzo 1909, en Lorenzo BEDESCHI, «Convolgimento dei circoli murriani femminili», *Fonti e Documenti* 16-17. *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi I*, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino, 1987/88, 86-87 y 92.

²¹⁸ La circular, la primera de dos, iba dirigida a los socios de la *Lega Democratica Nazionale*. Murri se manifestaba como un sacerdote que sentía sinceramente su vocación. Consideraba su deber seguir trabajando para transformar una «democracia» que no sólo era anticlerical, sino «vulgarmente atea e irreligiosa». Luigi Piastrelli pidió a Murri, esos mismos días de abril, que escribiera a los amigos, para confirmarlos en la serenidad y seguridad con la que habían respondido a la excomunión contra él. Vid. Lorenzo BEDESCHI, «Convolgimento dei circoli murriani femminili», *Fonti e Documenti*, 16-17. *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi Italia*, 96-99.

²¹⁹ No le agradaba el tono, «sprezzante e indospettito» de Murri con el arzobispo de Fermo. No lo justificaba el que fuera el empleado siempre por Murri. No creía que fuera adecuado hablar de *Iglesia oficial*, prefería concretar y usar, por tanto, «autoridad». Decir las cosas, pero de modo «dignitoso, fermo e risoluto». Fracassini-Paul Sabatier, 30 marzo 1909, ib. 95.

giorno». A la hora de coordinarse quienes estaban de acuerdo, pesaba aún lo sucedido tras Molveno: la unidad de los reunidos no duró nada²²⁰.

No perder la medida, pedía Fogazzaro meses más tarde en relación a la agnía, muerte y funeral de Tyrrel. Creía que Brémond, Petre y Frederich von Hügel no debieron asumir responsabilidad alguna sobre los sentimientos de su amigo, un moribundo, que no podía ya hablar. Si se hubieran abstenido, habría sido enterrado como católico. Muchos no se habrían escandalizado y eso hubiera favorecido la lectura de las obras de un excelente escritor católico, cuyo único error fue haber sido desmesurado en su crítica a la autoridad²²¹.

¿Acertaban los moderados? ¿Era posible una renovación en el catolicismo? Para responder había que recordar algunos hechos. El 30 de noviembre de 1909, *La Stampa*, de Turín, anunciaba la desaparición de *Il Rinnovamento*. Su pretensión de mostrar que era compatible pedir la renovación del catolicismo permaneciendo católicos fue un fracaso. Era una triste noticia²²².

Murió Fogazzaro y Nello Quilici pidió a Paul Sabatier su colaboración en un número extraordinario programado para la primera semana de mayo de 1911. Su muerte sucedió en medio de la indiferencia de las gentes que lo habían seguido más de cerca, pero no para los jóvenes. Antonio Fogazzaro, con sus escritos y su vida, representaba la pureza de ánimo, la rectitud de conciencia y el entusiasmo nunca sometido²²³.

En 1920 apareció la biografía de Fogazzaro escrita por Tommaso Gallarati Scotti²²⁴. Luigi Piastrelli vió en ella «la più bella espressione letteraria di esperienza religiosa-cattolica degli ultimi cinquanta anni di vita italiana». Era un momento de nostalgia. Su lectura reposada durante un mes le hizo bendecir el

²²⁰ Fracassini-Murri, 26 abril 1909, ib. 99-103.

²²¹ «È possibile che un giorno egli sia riconosciuto un precursore». Como una excusa, dice: «I precursori hanno le grandi intuizioni incomplete e certa inabilità pratica» Antonio Fogazzaro-Paul Sabatier, 15 agosto 1909, en Ettore Paserin d'Entrèves, «Carteggio Fogazzaro-Sabatier», *Fonti e Documenti* 2, (1973) 74-75. Sobre el peso de la experiencia de Tyrrell en los últimos meses de Fogazzaro y el reflejo de esto en su novela *Leila*, ib. 80, nota. En 1911 se habían alcanzado la cifra de 16000 ejemplares. *Leila*, romance. 16 migliaia, Milano, Baldini e Castoldi 1911.

²²² Sabatier-Alfieri, 3 diciembre 1909, «Carteggio Alfieri-Sabatier (Carte Sabatier alla Maisonnette)», a cura di Lorenzo BEDESCHI, *Fonti e Documenti*, 2 (1973), 219-220.

²²³ Le escribía en nombre de un grupo de jóvenes de Florencia, casi todos miembros de la *Lega Democratica Nazionale*. Quilici era un admirador de Paul Sabatier. Quilici-Sabatier, 14 abril 1911. No colaboró Sabatier. «Non amico, non compagno, ma quasi fratello di Fogazzaro, mi sarebbe impossibile scrivere una linea su di lui: il mio affetto verso la sua memoria, animata di tanta pura luce di bontà e di bellezza, mi vietano di formulare a freddo un giudizio qualsiasi per conto del più vasto pubblico, al cui si indirizza il *Numero Unico*». Respuesta de Sabatier, abril 1911, en Alfonso BOTTI, «Giuseppe Prezzolini e il dibattito modernista (II)», *Fonti e Documenti*, 11-12 (1982-83), 267-269.

²²⁴ *Vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, 1920. Fue puesta en el Índice en 1921, tras ser atacada en *La Civiltà Cattolica*. La segunda edición, aparecida en 1934, fue revisada teniendo en cuenta las observaciones de Filippo Crispolti y del P. Mariano Cordovani.

movimiento de renovación religiosa «nel senso più sano ed ortodobo della tradizione cattolica». Al reanudar su correspondencia y examinar lo que fueron aquellos meses treces años antes y sus consecuencias, lamentaba Piastrelli que la bondad de Fogazzaro le dejara indefenso ante lo que llamaba falsos profetas²²⁵. Las páginas de Gallarati Scotti revelaban la inspiración evangélica y la caridad cristiana del novelista. Había quedado superado aquel primer momento y unas actitudes poco comprensivas. La persecución, justificada quizás por los peligros que implicaba la difusión de sus ideas, había purificado a los modernistas de aquella hora, «tutti noi non siamo più quelli d'allora».

Cercados por el silencio, creían revivir la experiencia de Dios propia de la tradición católica, que les libraba de ser absorbidos por el fariseísmo eclesiástico. Al haber formado su conciencia religiosa en la escuela de aquel movimiento, atribuía Piastrelli también su perseverancia como presbítero²²⁶.

La dimensión intelectual del modernismo revela el dramatismo del intento de des-hipotecar de la cristiandad medieval al catolicismo, porque aquel modelo era ya sólo nostalgia. Se abrió paso un catolicismo diseñado en aquella carta del joven Luigi Sturzo en 1895, y que muchos juzgaron la versión social y literaria del primer modernismo, condenado en la *Pascendi Dominici Gregis*. Algunos han justificado los errores alistando entre los precursores a quienes sufrieron el peso de decisiones poco meditadas, precipitadas o injustas²²⁷. Muchos de ellos dejaron memoria de lo que quisieron que fuera su vida. Tenemos las de Loisy²²⁸, Murri²²⁹, Antonietta Giacomelli²³⁰, Louis Duchesne²³¹.

²²⁵ Piastrelli los identifica con quienes han querido aprovecharse de un movimiento religioso y cristiano, sin serlo ellos. Les faltaron lealtad y buena fe.

²²⁶ La obra ayudaría a los jóvenes a distinguir entre los buenos pastores y los mercenarios Piastrelli-Gallarati Scotti, 1 junio 1920, en Nicola RAPONI, «I Veri promotori del Convegno di Molveno»... 436-439 y 349-351.

²²⁷ Basta recordar a Fracassini, que el 30 de julio de 1950 «se spense lasciando una grande eredità nella bontà di cui illuminò la sua vita, nei libri, che sono il monumento perenne dell'Amore a quella Verità, che fu il suo ultimo anelito, e che saranno sempre più apprezzati quanto più si allontaneranno nel tempo le circostanze poco fortunate in cui furono scritti e che, nel ricordo ne faranno risaltare vip-più il valore». Fracassini, dijo en su funeral el arzobispo de Perugia, «ebbe la sventura di non nascere venticinque anni dopo». Luigi PIASTRELLI, «Mons. Pro. Umberto Fracassini», estratto dal *Bolletino di Storia Patria per l'Umbria*, XLVIII (1951), 217-227. Canzio PIZZONI, *Vangelo, Chiesa, Civiltà nel pensiero di Mons. Umberto Fracassini*, Perugia, 1963. F. IOZZELLI, «Modernismo e antimodernismo a Perugia. Il caso Fracassini», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXX (1994), 299-345.

²²⁸ En 1930, diez años antes de su muerte, visitó Jean Guilton a Loisy. Le hizo leer el epitafio que deseaba poner sobre su tumba: A Loisy, sacerdote, retirado de su ministerio y de la enseñanza, profesor en el Colegio de Francia. Debajo esta frase: «Qui tuam in votis tenuit voluntatem». «Yo, como Renán, me explicó, he mantenido mis promesas: *in votis*, es decir, «en mis deseos». Jean GUITTON, *Retrato del Padre Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Madrid, 1993, 97-98. LOISY cerró sus *Mémoires*, con una carta, del 21 de diciembre de 1929: daba unidad a su vocación el servicio a la humanidad, primero como católico, luego, fuera de a Iglesia, siempre como profesor, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, Tome Troisième 1908-1927...*, 549.

Sabemos que otros vivieron crucificados entre su amor a la Iglesia y la sinceridad con su conciencia, como Ernesto Buonaiuti. ¿Le faltaba temple de mártir²²⁹? Vivió apasionado por el saber y con un corazón sencillo y fraterno²³³. Brizio Casciola, otro hombre bueno, de corazón grande. Siendo muy pobre siempre daba, como San Francisco. En Montefalco atendió a su madre. Los dos residían en una casita pequeña. Ambos estuvieron ligados a la experiencia franciscana de María Pastorella y de aquel «piccolo gruppo di donne semplici e povere»²³⁴.

Recientes en España los acontecimientos de Melilla y la reacción en Barcelona contra el envío de tropas a Marruecos, Ortega comentó la celebración del quinto centenario de la Universidad de Leipzig. Recordó los versos de Göthe: «Yo he sido combatiente y eso quiere decir que he sido un hombre».

«La paz es el nombre que damos al *tempo* psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza. Por eso las llamamos ideales: no hay otra paz que la paz de los corazones». Son esos ideales «como barrios de la divina Jerusalén mística, que veían los profetas refractada en las nubes del crepúsculo sobre la terrestre Jerusalén»²³⁵.

Doce años después de la *Pascendi*, M.D. Petre comentaba a Ernesto Buonaiuti que el modernismo había fracasado porque nadie estaba dispuesto a sacrificarlo todo por sus ideas. No lo creía así Buonaiuti. No había olvidado las palabras de von Hügel en Molveno: para salvarse hay que renunciar a los valo-

²²⁹ En su tumba: «Dalle gierarchie mondane non ebbe nè onori nè ricchezze. Dio solo cercò. Lui onorò nei poveri».

²³⁰ «Voglio che sulla mia zolla sia una croce di legno col nome e le due date e le parole: *Nella fede di Cristo*». Recogido en «Carteggio Giacomelli-Sabatier. (Carte Sabatier alla Massonnette)», a cura di Camillo BREZZI, *Centro Studi per la Storia del Modernismo. Fonti e Documenti*, 2 (1973), 472-473.

²³¹ Sobre su tumba, sólo una palabra: «Fidelis». Loisy que lo acusó de ambigüedad durante casi treinta años, reconoció a Duchesne, al igual que a su amigo von Hügel, su esfuerzo para vivir en la Iglesia una fidelidad que él no pudo lograr. Alfred LOISY, *Mémoires pour servir*, 422-430.

²³² Isabella Grassi lamentó que careciera de temple de héroe. Su deseo de aguardar una solución con el paso del tiempo la juzgó una debilidad. «Dai diari di Isabella Grassi», 21 abril 1921, en Fiorenza TARICONI, «Isabella Grassi e la “Koinonia” di Ernesto Buonaiuti», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 26 (1990), 176.

²³³ Lo amaba por eso. Nadie notaba que era un profesor. Parecía necesitado de aprender de todos. Lo recordaban, después de su muerte, quienes eran, como Elisabeth Hempel, «semplice e colta». No olvidarían el 10 de noviembre, fecha en la que María Pastorella conoció a Ernesto Buonaiuti en 1918

²³⁴ «Alcune terziarie francescane, viventi insieme, come nelle primitive comunità di S. Francesco, senza essere strette da oglihi speciali, ma solo col legame della carità fraterna, si procurano il necessario alla vita col proprio lavoro e con la fiducia assoluta nella parola del Signore». María Pastorella-Paul Sabatier, mayo 1921, «María Pastorella e l'ereemo francescano», a cura di Lorenzo BEDESCHI, *Fonti e Documenti* 16-17. *Studi in onore di Lorenzo Bedeschi Italia...* (1987/88), 241 y 200-203. Las referencias a Buonaiuti y a Casciola, 10 enero 1924, ib. 244.

²³⁵ «Una fiesta de paz», *El Imparcial*, 5 agosto 1909, en *Obras Completas I (1902-1916)* (7), Revista de Occidente, Madrid, 1966, 126.

res del mundo y convertir la propia vida en un servicio de amor entre los hermanos de penas y esperanzas. Pensaba, sin embargo, que el movimiento se empobreció cuando una fracción redujo el Reino de Dios a un ideal y a un proyecto social, pobre, materialista y unilateral. En eso coincidía con Petre, que apuntaba que esos modernistas habían convertido el cristianismo y la Iglesia en meros instrumentos para el progreso social²³⁶.

El 11 de octubre de 1961 Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II con la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*. No vivía la Iglesia contemplando, desde fuera, como desde un palco, el drama de la sociedad. Estaba en medio de ella, con sus luces y sombras. No era posible seguir sosteniendo que quedar al margen del tiempo, fuera de la historia, garantizara la verdad de la Iglesia²³⁷. Pedir la alegría, recibirla y agradecerla permite vivir en la pobreza, en la gracia y la alabanza. Anuncia y anticipa la alegría siempre el final de los tiempos oscuros, el inicio de los nuevos, la hora de los que trabajan para que la razón no viva sometida a la autoridad²³⁸.

²³⁶ Ernesto Buonaiuti-Petre, 7 setiembre 1919, en Lorenzo BEDESCHI, «Buonaiuti dioscuoro di Tyrell nell'area latina (attraverso due carteggi inediti)... 37 y 39.

²³⁷ Daniele MENOZZI, «La Chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II», *Cristianesimo nella Storia*, V/1 (1984), 102-103. Un examen de este discurso del Papa el 11 de octubre de 1962, Giuseppe ALBERIGO, «Cristianesimo e Storia nel Vaticano II», ib. V/3 (1984) 582-587.

²³⁸ «Le auguro la gioia del lavoro, la gioia della contemplazione, la gioia della solitudine, la gioia della comunione fraterna», María Pastorella-Paul Sabatier, 10 enero 1924, «María Pastorella e l'eremo francescano»... 244. Vid. el aforismo 84 del *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon. El 12 de marzo del 2006, en *L'Osservatore Romano* apareció una reseña biográfica de Giovanni Semeria. Capellán de guerra, los soldados le llamaban el P. «Semprevia», porque los buscaba y se quedaba con ellos. Acabada la guerra cumplió la promesa hecha a quienes asistió en su agonía: se consagró a cuidar a los huérfanos. Quería hacer el bien, porque en eso no cabe error, decía. Sobre las relaciones de Semeria con la Santa Sede, con Pío X, Sergio Pagano, «Il "Caso Semeria" nei documenti dell' Archivio Segreto Vaticano», *Barnabiti Studi*, 6 (1989), 7-175.