
C U A D E R N O S
D E L A
D I Á S P O R A

SOBRE EL MODERNISMO

– Separata –

Nº 18

MAYO-NOVIEMBRE 2006

EDITA ASOCIACIÓN MARCEL LÉGAUT

Cuadernos de la Diáspora **Nº 18. Mayo-Noviembre 2006**

Revista semestral de la Asociación Marcel Légaut.

El precio del ejemplar sencillo es de 9 €

La suscripción anual (dos números sencillos o uno doble) es 18 €

La Asociación acepta sugerencias de colaboración y cuotas de apoyo superiores a la suscripción, para poder difundir más la revista y las obras de Légaut.

Redacción y Administración:

Mario Águeda, Fernando Cuervo-Arango y Domingo Melero

C/ Canal de Isabel II, 9-1º-C

E - 28700 - San Sebastián de los Reyes (Madrid)

Tel.: +34 916 638 504

E-Mail: magueda@tinet.org; dmelero@tinet.org

fcopycom@futurnet.es

Web de la Asociación: www.marcellegaut.org

Traducción y preparación de los textos:

Almudena Nicás, Marta Ribas,

Antonio Carrascosa, Domingo Melero.

Impresión: COPYCOM
San Romualdo, 26
28037 Madrid
Tel.: 91 375 65 80
copycom@copycom.com

ISSN: 1135-2256.

ISBN: 84-923330-4-8.

D.L: V-2026-1995

SUMARIO

PRESENTACIÓN 7

TEXTOS DE MARCEL LÉGAUT

Intelección de la búsqueda llamada «modernista» 33

El Modernismo 43

A propósito del «extrinsecismo»
y de la «crisis modernista» 69

Sobre Jesús Resucitado (M.L. y Thérèse De Scott) 81

OTROS TEXTOS

«Pero, ¿qué ocurrió realmente?»

I. Presentación, por Antonio Carrascosa 97

II. El obispo J. S. Spong se pregunta
por lo sucedido en la Resurrección de Jesús 127

SUMA DE POQUEDADES

En torno a la «crisis modernista», por D. Melero

I. Presentación y selección de textos 165

II. Otros textos de Légaut sobre el «modernismo» 261

PRESENTACIÓN

Amigo lector:

El Cuaderno pasado te llegó al término del cuarto centenario del Quijote y por eso te llamamos “desocupado lector”, como Cervantes. Tal como irás viendo, este nuevo Cuaderno te llega bajo el signo de un centenario distinto: el de los años oscuros de la «crisis modernista», sobre la que Légaut escribió en varias ocasiones. Esta presentación tiene por tanto, esta vez, dos objetivos. Por un lado, como de costumbre, introducir al contenido y a la unidad de este Cuaderno, y, por otro, ofrecer algunas informaciones sobre este período del catolicismo que es, probablemente, casi desconocido para la mayoría. Hemos reunido las informaciones en unas Notas a esta presentación, extensas en su mayoría. Si las ponemos al final, es para invitaros a leerlas después de leer la Presentación. Las Notas vienen a ser un segundo escrito, más de estudio, que ampliaremos, a su vez, en otras páginas del Cuaderno.

1. Hace cien años aproximadamente que se desencadenó, en efecto, en el catolicismo de algunos países europeos –no de todos–, lo que luego se denominó la «crisis modernista» (1), que fue no sólo intelectual sino vital para muchas personas, y muy dura y violenta pues, aunque no corrió la sangre –las sanciones eclesíásticas ya no tenían consecuencias materiales como en siglos anteriores–, puso a prueba los comportamientos de muchos y causó enorme sufrimiento en bastantes. La crisis se vivió como una cuestión de supervivencia y de sentido pues, en unos veinte años, por iniciativa de unos pocos que comenzaron a plantearlo y a hacerlo, el catolicismo se vio –como en otras ocasiones– en la tesitura de incorporar, en su vida, los cambios y las adquisiciones del conocimiento de hacía tres siglos por lo menos, lo cual im-

(1) Ver las Notas al final.

plicaba cuestionar «la tranquilidad tridentina» de la institución católica, a lo que ésta no estaba ni dispuesta ni preparada, así como tampoco la mayoría de los creyentes, salvo honrosas excepciones. Imaginándose de nuevo a sí misma como un castillo asediado ⁽²⁾, se negó a esta apertura o aggiornamento, y se opuso a que nadie en su seno lo intentara, so pena de sanción e incluso de expulsión, y de ser tachado de enemigo y de traidor. De ahí el dramatismo de la situación; una situación y un dramatismo que, mutatis mutandis, nos pueden ayudar a comprender dificultades actuales no sólo en el cristianismo sino en otras religiones.

El ojo del huracán de dicha crisis giró, sobre todo, en torno a las cuestiones bíblicas y a la relación entre historia y dogma y, en concreto, en torno al abate Alfred Loisy, al que muchos consideraron el modernista por excelencia a raíz de dos libritos suyos, más bien de divulgación y de síntesis, publicados en 1902 y en 1903, e incluidos en el Índice junto con otros tres, en diciembre de 1903 ⁽³⁾. Como su excomunión personal no se cursó hasta 1908, estamos a mitad del primer centenario de aquellos años conflictivos, de los que apenas se habla pese a ser tan importantes para la memoria y la reflexión ⁽⁴⁾. Antes y después, en aquellos años, se plantearon, además, otros temas y otras cuestiones, como se detallará en las Notas.

Como veréis que dice Légaut en sus textos sobre el modernismo, ha habido un muro de silencio en torno a los autores del modernismo (p. e., Loisy, Tyrrell, Laberthonnière). Como en torno a tantos otros del pasado a los que sólo se les conoce por lo que decían de ellos quienes los refutaron y condenaron. En cambio, quizá a algunos otros se les ha podido conocer algo más, a partir de los años sesenta y setenta sobre todo, pues se reeditaron algunas de sus obras y algunos estudios sobre ellas (p. e., Blondel). Ahora bien, en esto de las reediciones y de los silencios en torno a los autores de aquella época, dan que pensar tres cosas. Primero, da que pensar que se edite, por ejemplo, Historia y dogma, de Maurice Blondel, que es una respuesta a los dos libritos de Loisy, y que éstos no se editen ni se lean. Segundo, da que pensar que no fue así en 1902. Entonces, fue la publicación de La esencia del cristianismo, de Adolf Harnack –que en Francia se tradujo después del éxito cosechado en Alemania–, lo que llevó a Loisy a publicar El Evangelio y la

Iglesia como respuesta católica —ya que nadie la daba— a la visión protestante ofrecida por Harnack sobre el cristianismo. Y lo tercero que da que pensar es que, en las últimas décadas, mientras sólo se conoce con cuentagotas lo que se truncó “en casa”, se traduce y se edita, sin apenas reparo —lo cual en sí es bueno—, lo que se hizo y se hace “fuera”, sobre todo en la exégesis y en la teología protestante, antes, la alemana, y ahora, la norteamericana. La cuestión es si, mientras dure esta desmemoria de lo nuestro, con lo que supone de no asumir un pasado complejo, no será lo otro un tanto infecundo y postizo pues hay algo en lo católico, sintetizado en el término “tradicición” bien entendido, que es importante en el plano espiritual, no únicamente intelectual o académico (°).

2. Por razón de este centenario y de este silencio, decidimos —hace un tiempo— reunir, en un Cuaderno, los tres textos más extensos de Légaut sobre este período, que no estaban aún traducidos. Ellos marcan bien el tono de este ejercicio de memoria y de tradición porque combinan los ingredientes necesarios, que son los que Légaut recibió del magisterio de Monsieur Portal. Quisiéramos exponer, ahora, un par de puntos que nos servirán para presentar los tres textos de Légaut y para indicar la unidad de fondo de este Cuaderno. El primer punto es acerca de por qué y en dónde aparecen, por lo regular, las menciones del modernismo en Légaut. El segundo es cuál fue la forma de hacer suya la crisis modernista por parte de Légaut.

Los tres textos que publicamos no son los únicos pasajes de la obra de Légaut en que éste alude, directa o indirectamente, al modernismo; por eso, en la «Suma de poquedades» informaremos de los otros lugares. Sin embargo, estos tres —aparte de ser los más extensos— son de un mismo período: de cuando Légaut tenía más de setenta años. Légaut era ya un autor de cierto renombre; suficiente como para que se le hiciesen algunas entrevistas extensas acerca de sus opiniones y de su biografía. Pues bien, en las entrevistas, el «modernismo» siempre aparecía en un momento parecido: después de indicar la importancia que tuvo para él conocer a M. Portal.

En efecto, para situar a M. Portal en su época, y para centrarse en lo esencial que él les transmitió (honestidad intelectual y espíritu crítico, unidos

a una gran fidelidad a la Iglesia, capaz de encajar el dolor y el sufrimiento que ésta pueda causar), Légaut siempre se remitió a la actitud de M. Portal en medio de la crisis modernista, y aun antes, es decir, en medio, por un lado, de las iniciativas y respuestas ante las cuestiones que planteaban los nuevos conocimientos (iniciativas y respuestas que podían ser abiertas o a la defensiva, y tanto de laicos como de eclesiásticos), y en medio, por otro lado, de la resistencia, sumisión o rebeldía ante la represión del debate por parte de las autoridades eclesiásticas que, con su conducta y su forma de pensar —endurecidas por el temor—, contribuyeron, en parte, a crear su propio enemigo —«suma de todas las herejías del pasado», como se decía— y a que muchos espíritus mediocres se “situaran”, a pesar de su mediocridad, al poder señalar, fuera de sí, a unos culpables (6).

En la reflexión de Légaut de los años sesenta y setenta que decimos, a los recuerdos del pasado se sumó la lectura de algunos de los libros que, según hemos dicho, comenzaron a publicarse sobre aquel período a pesar de estar todavía abiertos «casos» como el del P. Teilhard, cuyas obras seguían prohibidas en los centros católicos de formación en 1962, o como el de los teólogos de la «nueva teología», a los que algunos, obsesionados, les acusaban de ser un nuevo brote modernista —y más potente incluso— por la misma razón que algunos de los sospechosos pensaban que el final autoritario de la crisis modernista, por las sanciones de hasta 1914 (y algunas otras posteriores), aunque había silenciado o eliminado a los que planteaban los problemas, no había eliminado ni respondido a éstos (7).

3. Así pues, el núcleo histórico que la reflexión de Légaut acerca del cristianismo seleccionó, a partir de la relevancia en su vida del encuentro con M. Portal, fue la crisis modernista. También le influyó, como él mismo indica, la lectura del abate Bremond, que le acercó a las tradiciones espirituales de los siglos XVI y XVII. Por último, a partir de estos testimonios —el de Portal y el captado por sus lecturas—, Légaut fue accediendo a su forma personal de sentir vivo el destino de Jesús y de sus discípulos en el Israel del siglo I. Estos tres núcleos, junto con su reflexión acerca de su propia vida (incluidas las de sus auténticos prójimos), fueron el tema constante de sus reflexiones, cuyo “estilo” es el segundo punto que queremos exponer.

Légaut leyó algunos libros sobre el período modernista con «afición desinteresada», como diría Machado; es decir, con un interés que no está en función de una utilidad distinta del propio hecho de que la lectura lleve a una mejor apropiación del pasado que uno siente como suyo; en este caso, el pasado reciente y remoto del cristianismo (8). Un fragmento de Légaut nos indica algo característico de esta «afición desinteresada»: partir de lo singular, de lo particular y concreto.

En especial, el creyente se abre a la intelección del pasado de la humanidad a partir de los pocos fragmentos que puede conocer, a los que ilumina y torna significativos por su experiencia de hombre. Trabaja en ello de forma muy personal, convencido de que la erudición no puede suplir esa comprensión en profundidad y de que debe ser sólo la antesala del pensamiento, so pena de que éste se transforme en un laberinto. Para el creyente, en tales condiciones, el conocimiento intenso de un sólo hecho es promesa de haber dado con la clave que abre al conocimiento del resto, al igual que la íntima inteligencia de una sola vida contribuye a la capacidad de aproximarse a la inteligencia de toda vida humana (9).

Se trata de un pasaje del capítulo VII del Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo sobre la plegaria en que Légaut expuso su forma de meditar la impensable inmensidad de la historia del Cosmos y la extrema complejidad de la historia de los hombres sobre la Tierra. En este pasaje, independientemente del tema, Légaut ofrece una indicación de valor “metodológico”: la meditación que permite alcanzar «una cierta sabiduría global» y «un sentido oscuro del estilo fundamental del Universo» parte de lo particular. En efecto, el «conocimiento intenso de un sólo hecho» y la «íntima inteligencia de una sola vida» son la vía hacia lo universal para Légaut. Y éste es el estilo de meditar Légaut las materias históricas que antes hemos enumerado.

Este estilo de reflexionar, cuyo fin es el «conocimiento intenso» y la «íntima inteligencia» de «un solo hecho» o de «una sola vida», y que incluye la lectura orientada por una «afición desinteresada», es, en efecto, lo que el lector atento percibirá en las páginas de Légaut dedicadas a la crisis modernista, y es lo segundo que queríamos subrayar para terminar de presentarlas... y de recomendarlas.

4. El cuarto texto de Légaut que publicamos son las respuestas de éste a Thérèse De Scott sobre la Resurrección ⁽¹⁰⁾. Es un ejemplo de su lectura de los Evangelios a partir de tener en cuenta los trabajos de la crítica. Aproximadamente sesenta años después de la crisis modernista, y como fruto de tener en cuenta la exégesis actual –a la que, hace cien años, la mayoría de los católicos vivía ajena y a la que temía, igual que la autoridad, aunque luego el catolicismo la ha ido incorporando ⁽¹¹⁾–, Légaut expone, en este breve texto, su propia forma de comprender la Resurrección. Pero lo hace, además, incorporando las dos referencias vivas siempre combinadas por él –lo vivido por uno mismo y lo testimoniado por los discípulos tras la muerte de Jesús–, con lo que Légaut va más allá de la exégesis académica.

5. Hemos querido publicar estas breves páginas de Légaut y de Thérèse De Scott sobre la Resurrección junto con el escrito de Spong que encontraréis en la segunda sección del Cuaderno. Antonio Carrascosa ha elaborado un acertado estudio introductorio sobre el texto de Spong, con las informaciones, reflexiones y apostillas que le han parecido más oportunas para situarlo e introducirlo. De modo que no cabe añadir nada más.

Tan sólo aportaremos aquí dos citas del período modernista sobre la situación de «doble verdad» que puede darse entre los eclesiásticos –igual que en otros grupos de intelectuales en nuestras sociedades. Como Carrascosa indica, Spong no acepta la situación de «doble verdad» porque, aunque evite problemas a la corta, a la larga es contraproducente. He aquí la primera cita:

... en el momento de sus primeras dificultades, uno de sus amigos italianos, el P. Genocchi, le había advertido [a Loisy] que, al término de un «largo coloquio con uno de los miembros más abiertos y eruditos –*rara avis*– del Santo Oficio», [éste] «me dijo que no habría gran inconveniente en vuestros escritos si estuviesen en una lengua no tan conocida como el francés; y que no había que vulgarizar determinadas cosas, de las que el *profanum vulgum* no puede sino abusar. Me pedía, en fin, que os aconsejase, como amigo, que escribieseis vuestros libros en latín y que pusieseis vuestras tesis en forma de silogismos. (12)

Segunda cita. Monseñor Duchesne, maestro de Loisy y más hábil y realista que él a la hora de moverse en el laberinto eclesiástico, en un discurso de homenaje al arqueólogo De Rossi que acababa de fallecer, citó el consejo que el futuro cardenal Capalti dio a De Rossi de que dejara de ser arqueólogo pues así se evitaría muchas situaciones conflictivas por tener que enfrentarse a la falta de fundamento de muchas “creencias” sobre el pasado:

La tradición mantiene vivos un gran número de viejos relatos que ya no cree nadie. Vuestros estudios os llevarán a examinarlos de cerca. Si los presentáis como verdaderos, no os considerarán un estúpido, porque es imposible, pero sí una persona carente de honradez científica. Si, por el contrario, los rechazáis, siempre habrá hipócritas dispuestos a gritar que se trata de algo escandaloso, e imbéciles dispuestos a creer esto último; y todo ello os causará un montón de problemas. (13)

6. Para terminar, en la última sección del Cuaderno, en la habitual «Suma de poquedades», aparte de indicar otros lugares en que Légaut alude al modernismo, hemos reunido algunos fragmentos significativos de aquella época de crisis, que son como pequeñas perlas, resultado de lecturas más o menos acordes con la «atención desinteresada» de Machado.

Sólo nos resta informaros de la Web de la Asociación (www.marcellegaut.org), donde encontraréis bastantes textos y algunas fotos. Esperamos vuestras sugerencias y que la deís a conocer. Agradecemos expresamente la colaboración de Mario Oliván: sin él la Web no sería como es. Asimismo os anunciamos que próximamente editaremos, en colaboración con una joven editorial de Barcelona, una selección de textos de Légaut en catalán.

Por el Consejo de Redacción,

Domingo Melero

NOTAS A LA PRESENTACIÓN

Nota 1

Los términos “modernista” y “modernismo” son unos mote que tienen su propia historia pues, al parecer, fue Lutero el primero en emplearlos para nombrar a los nominalistas; y también los utilizó Rousseau para referirse a los materialistas vividores de su época. Sin embargo, a finales del XIX y principios del XX, estos términos se aplicaron, primero, a los católicos americanos que plantearon una apertura a la civilización actual –cosa que Roma condenó como una “desviación” a la que se llamó «americanismo»– y, luego, a los europeos que se plantearon lo que, en definitiva, sesenta años después, se vino a denominar *aggiornamento*. «Católico modernista» sonaba a principios de siglo como «católico conciliar» en los años sesenta. Sólo después se aplicó el término a las corrientes artísticas innovadoras.

Igual que “americanismo” y que muchos otros “ismos”, “modernismo” era un término que intentaba definir el campo de una serie de iniciativas individuales que muchas veces se ignoraban entre sí pero que estaban unidas por unas ideas y actitudes afines pese a que algunos veían, tras estas iniciativas, un plan preconcebido y maligno (ver: Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, p. 481). Una definición así, de un campo de iniciativas individuales al que se denomina con un mote como el de “modernismo”, suele comenzar a hacerse desde fuera del mismo, ya sea desde el centro a partir del cual surgen las nuevas iniciativas, ya sea desde más afuera; independientemente de que, tanto desde el centro como desde más afuera, según las personas, estas iniciativas se vean como negativas o como positivas.

Por otra parte, dada la inercia de las palabras, los mismos que se vieron así caracterizados, o bien aceptaron el término para reafirmarse en su línea de renovar y de innovar, o bien lo aceptaron para rechazarlo y demarcarse de él, sobre todo cuando dicho término pasó a significar, principalmente, que el que era “modernista” se situaba en rebeldía, aunque no

fuera necesariamente así en muchas ocasiones, tal como intentaron aclarar los interesados al insistir en que sus iniciativas surgían de una fidelidad fundamental (caso, por ejemplo, de Tyrrell, Laberthonnière o Miss Petre).

En este sentido, hubo quienes rechazaron llamarse o ser llamados “modernistas”, e incluso procuraron desmarcarse, como decimos, del “modernismo” (como Blondel, Laberthonnière, Lagrange o Batiffol), por lo que dieron pie a ser agrupados, por los estudiosos o por ellos mismos, en una franja intermedia (“tercer partido”, “progresistas innovadores”) que, como era inevitable, recibió críticas de ambos lados (de los “modernistas” y de los “integristas”), al tiempo que también ellos las hicieron, a uno y otro lado, con lo que debilitaron a los innovadores y se acrecentó la sensación de confusión que siempre ayuda a justificar la intervención impaciente de la autoridad que, salvo excepciones, no suele ver con buenos ojos las iniciativas innovadoras.

En toda controversia de este tipo no es fácil entenderse. Así, por ejemplo, en 1904, Blondel, «impotente para entender la rica complejidad» de la obra de Loisy –en la que sin embargo veía cosas positivas–, le escribía al barón von Hügel: «¡es tan difícil comprenderse los unos a los otros!», y lo hacía en respuesta a éste, que había escrito un trabajo (revisado por Bremond) en que defendía a Loisy de las críticas expuestas por Blondel en su *Historia y dogma*. El barón, por su parte, respondía a Blondel tras leer una extensa carta de éste: «No me reconozco en absoluto en la descripción que hacéis de mi cristología». En medio de este cruce de cartas, en un año tan importante, el barón formulaba, sin embargo, una máxima decisiva:

«Sólo se llega a comprender bien aquello por lo que uno siente una simpatía más o menos instintiva».

Si hubieran tenido más en cuenta esta máxima unos y otros, la crisis hubiera conocido un desenlace distinto (ver la cita en Émile Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, Madrid, Taurus, 1974, p. 512. Citaremos esta obra por el año del original francés: 1962).

Por su parte, Loisy, considerado por muchos el modernista por excelencia, era criticado tanto por el “ala izquierda” del modernismo (Houtin, Sartiaux, Alfarc, Hébert, Turmel), como por los innovadores progresistas (Lagrange, Batiffol, Blondel), y como, más aún, lo hicieron los integristas.

Los primeros tildaban a Loisy de “fideísta” por mantener, como decía Bremond, una “fe mística”, diferente de una “fe dogmática” pero hondamente religiosa, a la que fue fiel hasta el final de su vida. Los segundos juzgaban que Loisy propugnaba un “historicismo” cerrado a lo sobrenatural; y, para los terceros, Loisy era el colmo de la doblez, del agnosticismo y de todo lo peor.

En este clima –clima, en los mejores, de esfuerzo por entenderse y por precisar el lenguaje pese a estar dispersos y tener dificultades para viajar y conocerse realmente–, fue lamentable que todo se precipitase por la radicalización de algunos, por una alarma excesiva de muchos y por una intervención autoritaria que truncó no sólo una búsqueda y una investigación que, al final, hubiera podido dar, en paz, casi todos sus frutos dentro del catolicismo (como prueba el hecho de que se asumieran casi sesenta años después, cuando el Vaticano II), sino que quebrantó los ánimos de muchas personas que fueron injustamente ofendidas por el tono de los mismos textos pontificios, un tono que dio pie, además, a los mayores excesos por parte de los «superortodoxos» (ver, en la «Suma de poquedades», la valoración de José Jiménez Lozano en: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, p. 167).

En cuanto al área geográfica de la crisis, ésta se desencadenó en Francia, Inglaterra, Italia y Alemania, pero no en España, por más que se hayan estudiado algunos ecos de la misma. Previamente, sí que hubo algo parecido. José Jiménez Lozano (de cuyo libro recomendamos vivamente las p. 119-176) considera que los hombres de la primera generación de la Institución Libre de Enseñanza fueron, sobre todo, católicos liberales que dejaron la Iglesia a raíz del *Syllabus*, y que, en este sentido, fueron «pre-modernistas». Fue significativo al respecto descubrir, hace unos años (en iberlibro.com), que fue Alberto Jiménez Fraud quien tradujo, en 1910, el primer librito rojo de Loisy, *El Evangelio y la Iglesia*, de 1902 (antes, en Barcelona y en 1904, se había traducido *La esencia del cristianismo*, de Adolf Harnack, libro al que Loisy criticaba y contestaba con el suyo). Jiménez Fraud tradujo el librito de Loisy el mismo año en que, a propuesta de Francisco Giner de los Ríos, comenzó como director en la recién inaugurada Residencia de Estudiantes de la Institución. Por las mismas fechas, también se tradujo en España *El Santo*, novela de Antonio Fogazzaro, de 1905, que fue muy famosa y traducida en su tiempo, que influyó en el *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno, y que gustó mucho, por ejemplo, al presi-

dente Th. Roosevelt, pero que fue incluida en el Índice en 1906, junto con dos ensayos del P. Laberthonnière, sancionado por su trabajo filosófico de corte agustiniano y personalista, abierto a la filosofía moderna e independiente y contrario a la escolástica y al tomismo, lo cual le acarreó muchos problemas porque la filosofía de santo Tomás había sido declarada, por León XIII, la filosofía oficial, propia de la Iglesia.

Nota 2

La imagen del “baluarte” o del bastión, así como la de la fortaleza o ciudadela asediada, se utilizó mucho en la época modernista así como después (ver Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français*, 1893-1914, París, Desclée de Brouwer, 1997, p. 28). Ciertamente, esta imagen guerrera y medieval es típica en el debate ideológico en que las cuestiones se simplifican pues lo importante no es la búsqueda personal sino la victoria de la facción a la que uno pertenece. En la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893, sobre la nueva exégesis, se habla, por ejemplo, de aquellos que «abren brechas en las murallas de la ciudad que tenían como misión defender» (ver, en la «Suma de poquedades», una nota en la Carta de Loisy a León XIII en 1893). Y no en vano Blondel dijo de Laberthonnière que fue «*emmuré vivant*» (emparedado vivo) (Blondel-Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, París, Seuil, 1966, p. 220). Ni tampoco en vano se tituló «Baluarte» (*rempart*) el libro italiano que recogía, en 1961, los textos, anteriores al Concilio Vaticano II, del cardenal Ottaviani, pilar del Santo Oficio desde 1935 a 1966 (Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, París, Desclée de Brouwer, 1998, p. 39). Légaut alude a la imagen del castillo, no sin humor, en su segundo texto sobre el modernismo (ver la Nota 10 del mismo).

Nota 3

Tras *El Evangelio y la Iglesia*, que había tenido en Francia una tirada inicial de sólo mil quinientos ejemplares, y como una especie de aclaración y comentario del mismo, dado el revuelo formado, Loisy (1857-1940) publicó *Autour d'un petit livre* en 1903.

El primer librito había querido ser, ante todo, una defensa del catolicismo y de su forma de continuar el desarrollo del Reino, frente a Harnack, que, como protestante liberal, sostenía que lo esencial del cristianismo era

interior y personal, y no social, es decir, un asunto entre el individuo y Dios, sentido como Padre, en el que la mediación de Jesucristo –y de la Iglesia– no contaba tanto. Sólo en segundo término había querido Loisy –en este primer librito suyo– exponer que su respuesta a Harnack procedía de una apertura del catolicismo a los conocimientos de la historia o, dicho de otro modo, de haber asumido la autonomía de la historia respecto del dogma pues ambos son de orden distinto. Tal era su aportación a la “renovación intelectual del catolicismo” que también a Mgr. Mignot, von Hügel y a bastantes otros parecía fundamental.

El segundo librito, en cambio, encaraba directamente lo que, en el primero, estaba en segundo término pero que, para sorpresa de Loisy, ya había inquietado, hasta el punto de impedir que se apreciara la defensa que había hecho del catolicismo. A los católicos, les había inquietado que la apertura a los conocimientos contemporáneos en cuanto a la historia parecía comportar, inevitablemente, una amenaza para las bases de todo el “edificio”, es decir, de todo el sistema de creencias de la Iglesia, y, por ello, automáticamente, un ataque a la misma fe. De ahí que se viese en Loisy –como en otros autores– una infiltración del espíritu de Kant y del agnosticismo moderno, así como la «suma de todas las herejías» (ver Nota 6), y que se le comparase con una «tempestad tan espantosa» como «las sacudidas del arrianismo y del gnosticismo» (P. Portalié, sj., en *Études*, abril 1907, haciéndose eco de los documentos papales) o también con una enfermedad contagiosa como la «peste» o, incluso, como el “mal francese”, que así era como llamaba Pío X al modernismo en privado, de forma no muy edificante en opinión de Alec Vidler (*A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge University Press, 1970, p. 20). Como decimos, Loisy quiso salir al paso de estas acusaciones y aclarar todas estas cuestiones con *Autour d'un petit livre*, pero los ánimos estaban tan exaltados que su segundo libro pareció una reafirmación orgullosa en sus posiciones. Porque, ciertamente, Loisy, como historiador, no podía renunciar a las evidencias obtenidas en sus estudios; evidencias, además, que le parecían asimilables por el catolicismo (un poco más adelante enunciamos los temas disputados).

Los otros tres libros de Loisy incluidos en el Índice en 1904 fueron: *La religión de Israel*, *Estudios evangélicos* y *El Cuarto Evangelio*. Ciñéndonos a las cuestiones bíblicas y a su implicación en el plano de las creencias, se comprende que la autonomía de los estudios históricos respecto de la teología, sostenida por Loisy mediante afirmaciones tan innovadoras para en-

tonces como que «*Dios ha dejado de ser un personaje de la historia, y sus intervenciones, acontecimientos observables como tales*», provocase inquietud y se tildase de “historicismo”, extremo opuesto al “extrinsecismo”, según Blondel. Si una frase así aún provocaría hoy inquietud en bastantes, no digamos hace cien años. (La frase se cita en Poulat, 1962, p. 552; ver otras frases parecidas en la «Suma de poquedades», epígrafe: «Tres ejemplos en materia de interpretación de las Escrituras»). Pero pongamos un segundo ejemplo de frase difícil de digerir entonces. Esta vez sobre la Resurrección. El autor anónimo de unas célebres *Lettres romaines* (según Poulat era el P. Genocchi y según Guasco, el P. Semeria; ambos, eclesiásticos de renombre) dice en un momento dado de su texto:

La historia podrá demostrar que Cristo fue visto vivo por algunas personas hace veinte siglos. Pero nunca podrá demostrar que está vivo todavía; y, sin embargo, éste es el verdadero objeto de nuestra fe (Poulat, 1962, p. 440).

Estas dos afirmaciones, que, ciertamente, hoy nos parecen apuntar en la buena dirección, en aquel tiempo debieron de sonar como una bomba porque, por ejemplo, en el segundo caso, todavía no se había examinado suficientemente el sentido del verbo “ver” o del verbo “vivir” en el contexto de los relatos de la Resurrección.

Piénsese, en cuanto a las cuestiones bíblicas en general, que, en aquel tiempo, negar que Moisés fuese el autor del Pentateuco (un *hecho* que era una conclusión evidente, en el plano de la historia, a partir del estudio crítico de los textos; conclusión establecida, además, desde tiempo atrás, en el ámbito académico independiente o no católico) suponía, de hecho, para la mayoría de los católicos, cuestionar, automáticamente, no sólo el *dogma* de la revelación sino la *omnisciencia* de Jesús, ya que Jesús, según los Evangelios, había afirmado esta autoría de Moisés y ello era “prueba” histórica para los católicos. Pero no sólo eso. Cuestionar la omnisciencia de Jesús implicaba, para la mentalidad común de los católicos de entonces, cuestionar su *conciencia divina* y, por tanto, su *divinidad* –tal como ésta se entendía entonces, es decir, de forma monofisita y doceta, esto es, primando la divinidad de Jesús de forma que su humanidad dejaba de ser tal. Para esta mentalidad doceta, todo el sistema de creencias parecía venirse abajo, y el vértigo y la angustia estaban servidos, igual que la

reacción agresiva consiguiente (ver, por ejemplo, Poulat, *La crisis modernista...*, 1962, p. 405, 429-452, 539).

Otro tanto ocurría con otros temas tratados por Loisy en sus libros y que aquí nos limitamos a enumerar. Cuestionar, en efecto, la autoría de los Evangelios (que Loisy aborda en el cap. I de su tomo I, “Las fuentes evangélicas”, y en el cap. II del tomo II sobre “La cuestión bíblica”), y el valor histórico de los primeros capítulos del *Génesis*, de los primeros capítulos de los Evangelios de Mateo y de Lucas acerca del origen de Jesús, o de la institución de los sacramentos y de la fundación de la Iglesia –tal cual– por Jesucristo; todo esto era como sentir que desaparecía el suelo bajo sus pies para la mayoría de los católicos, a los que se había aislado en una concepción “anterior” a los desarrollos de los conocimientos modernos.

Pero todo esto no sólo era cosa de Loisy sino de algunos otros. Por ejemplo, de Monseñor Mignot (1842-1918), arzobispo de Albi cuando la «crisis» pero amigo de Loisy desde 1888 cuando, siendo vicario general de Soissons, asistió a un congreso científico internacional en que escuchó una exposición de Loisy sobre los mitos creacionales babilonios que podían ser una de las fuentes de los relatos de los primeros capítulos del *Génesis* (ver: Émile Goichot, *Alfred Loisy et ses amis*, París, Cerf, 2002, p. 29-31).

Mignot compartió las mismas perspectivas de Loisy hasta el final, independientemente de que luego se alejaron en las conclusiones biográficas que cada uno asumió. Por eso, así como Loisy fue el modernista por excelencia para unos, para otros –como Bremond, que fue siempre amigo de ambos–, lo fue Mignot, a quien un historiador actual ha denominado «el Erasmo del modernismo». (Ver, en la «Suma de poquedades», unos fragmentos escogidos, de y sobre Mignot y Loisy, y, entre ellos unas páginas de H. Bremond. Sobre Mignot y su denominación con el Erasmo del modernismo, ver: Roger Aubert, *Nueva Historia de la Iglesia* vol. V, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 198; Poulat, 1962, p. 397-431 y 444-449, y la tesis de Louis-Pierre Sardella, Mgr. *Eudoxe Irénée Mignot (1842-1918)*, París, Cerf, 2004).

Nota 4

Mientras vivió el longevo León XIII, y, sobre todo, mientras el Secretario de Estado fue el cardenal Rampolla, es decir, antes del ascenso y de la influencia de Merry del Val a partir de 1893, y antes del nombramiento de Pío

X en 1903, la Curia Romana no había sido monolítica ante las cuestiones bíblicas, y no se había llegado a ninguna medida extrema pese a la acumulación de acusaciones y de expedientes. Todo cambió con Pío X que, tras numerosas inclusiones en el Índice, en 1907, promulgó el decreto *Lamentabili* y, al poco tiempo, la Encíclica *Pascendi* condenando los errores modernistas. El primer documento contenía sesenta y cinco afirmaciones consideradas erróneas, y el segundo exponía el “sistema modernista” tal como lo habían sistematizado los redactores de la Encíclica. De hecho, nadie se reconoció en aquella redacción tan estructurada y de un tono tan fuerte. Sin embargo, como más de cuarenta afirmaciones de las sesenta y cinco del Decreto parecían haber sido extraídas de las obras de Loisy de forma inexacta, éste, molesto, se dio por aludido y, en 1908, se defendió en un nuevo librito (*Simplex réflexions sur...*, Chez l’auteur, Ceffonds, 1908). Esta defensa fue la que dio pie a que, tras las inclusiones en el Índice de sus libros en 1903, y los diálogos de sordos de 1904, más las otras polémicas que surgieron y la condena genérica del modernismo en 1907, se dictase, al final, la excomunión personal de Loisy, de la que se venía hablando desde 1903, y se le declarase “vitandus” (“a evitar”, como un “apestado”), de forma que ningún católico podía, en adelante, tener relación con él sin permiso de su obispo.

A Buonaiuti, por ejemplo, conocido sacerdote y profesor italiano de ideas modernistas, ya se le había retirado, en 1906, de la enseñanza por haber visitado a Loisy (Maurilio Guasco, *El Modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 123). Catorce años después, en 1920, Xavier Zubiri, siendo todavía sacerdote, tuvo problemas porque alguien informó al entonces obispo de San Sebastián, Eijo Garay, de haberlo visto acudir, en París, a una clase de Loisy en el Collège de France (Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2005, p. 138-140). Todavía Guitton, en 1938, tuvo que pedir permiso a su obispo para visitar a Loisy. Sus visitas, por cierto, a raíz de un doble juego engañoso por parte de Guitton, provocaron que Loisy se defendiese en un último libro: *Un mythe apologétique*, París, Nourry, 1939 (Goichot, *Alfred Loisy...*, 2002, p. 184-187; É. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l’esprit moderne*, París, Centurion, 1984, p. 121-134). ¿Hace falta recordar que Guitton fue muy cercano al grupo Tala y que todo esto que referimos, como lo de Zubiri, sucedía en París, en los mismos años en que Légaut ingresó en el grupo Tala, conoció a M. Portal, etcétera?

Monseñor Mignot (que, como ya hemos dicho, estimaba y defendía a Loisy; que había seguido, además, la génesis de sus libros pues Loisy mismo le había consultado; y que siguió siendo su amigo pese a la discutible evolución posterior de éste) escribía a Loisy, nada más salir el primer librito: «El Evangelio y la Iglesia *habría hecho mucho bien si no se hubiera lanzado contra él una manada de chacales*» (Poulat, 1962, p. 421). Un hombre como Mignot no hablaría de «manada de chacales» sin motivos. La agresividad y el bajo nivel de los ataques contra Loisy (y contra Tyrrell, a quien, ya muerto, una revista con la protección pontificia llama «babuino sacrílego») fueron, en efecto, tremendos. De Loisy se dijo que estaba al servicio de los judíos, protestantes y masones; y, cuando fue elegido, en 1909, para enseñar en el Collège de France, hubo un periódico católico que se expresó en estos términos: «Cuando uno se lanza por la pendiente por la que él se ha lanzado, desciende sin poder pararse hasta el fondo de la cloaca y perece ahogado, rodeado de la vergüenza y del desprecio público» (Poulat, 1962, p. 21-22; ver otros textos parecidos al comienzo de la «Suma»).

Poulat estudió en otro libro suyo las medidas de delación y de espionaje de «La Sapinière», especie de servicio secreto paralelo, organizado por el cardenal Benigni con connivencia y financiación vaticana, conocidas por Pío X (ver: *Intégrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969. Como síntesis del tema, ver: Pierre Colin, *L'audace...*, 1997, p. 475). El clima de delaciones fue tal que muchos de los partidarios de la apertura del catolicismo a la cultura moderna publicaron bastantes libros y artículos o bien bajo pseudónimo o bien firmados por otro o bien anónimos. Poulat enumera ciento cuatro casos, entre los que se cuentan las figuras más significativas de la época (Poulat, 1962, p. 553-593). Esta “prudencia”, comprensible dadas las condenas posibles, aumentaba, a su vez, la suspicacia y la sospecha hacia todos por parte de los que se atribuían ser los celosos guardianes (*zelanti*) de la ortodoxia. La espiral estaba servida.

Demos algún ejemplo de publicaciones pseudónimas. En enero de 1907, en los *Annales de philosophie chrétienne*, se publicó un artículo firmado «J. H.» y titulado «Acercas del progreso en Jesucristo». Pues bien, sólo en 1934 reveló Jean Rivière (uno de los primeros en escribir sobre la crisis) que Monseñor Mignot le había dicho, confidencialmente, que él había tenido algo que ver con aquel artículo; y sólo se supo con certeza que Mignot lo había escrito cuando se publicó su correspondencia con von Hügel, una vez fallecidos los dos. Loisy y Blondel también publicaron muchas veces

con pseudónimo, como Lagrange y Batiffol. Tyrrell publicó varios libros y artículos con pseudónimo entre 1904 y 1906, y, entre ellos, un artículo de apoyo a Loisy, en 1906, en el *Times*, luego traducido en Italia, que, cuando se supo que había sido escrito por él, supuso su expulsión de los jesuitas y, al no encontrar un obispo que lo acogiese, su suspensión a *divinis* y, en 1907, ser alejado de los sacramentos. De modo que, cuando Tyrrell murió en 1909, a Bremond, por decir unas palabras en su entierro (no en cementerio católico por expresa negativa del obispo), también se le prohibió celebrar misa durante seis meses, hasta que fue a Roma a someterse (ampliamos la información sobre Bremond y Tyrrell en la Nota 11 del segundo artículo de Légaut y luego en la «Suma de poquedades»).

Decimos esto último ahora porque, el abate Bremond, que ya era académico, todavía publicó, bajo pseudónimo, en 1931, un librito en defensa de Loisy, *Un prêtre qui n'a pas trahi*, cuya verdadera autoría se mantuvo en secreto hasta 1972, en que Poulat hizo una edición crítica muy interesante del mismo (Poulat cuenta la aventura de esta investigación en *Critique...*, 1984, p. 49-56, donde sigue un bello capítulo sobre «Une grande amitié, Loisy et Bremond»). Hay que recordar que, en 1931, aún se incluyeron en el Índice dos libros de Edouard Le Roy, filósofo laico, amigo de Portal, iniciador del grupo Tala, discípulo y sucesor de Bergson, que ya fue sancionado en 1905 y que se sometió a Roma, tanto en 1905 como en 1931, igual como hicieron Laberthonnière, Portal, Bremond y tantos otros de las siguientes generaciones.

Antes ya hemos dicho que, si relacionamos todo esto con Légaut, comprenderemos que tuviese tan presente la «crisis modernista», máxime –habría que añadir– cuando caemos en la cuenta de que, gracias a M. Portal, los Tala conocieron, en los años veinte, al P. Teilhard que ya por entonces era sospechoso de modernismo, por parte de los *zelanti* de turno, pues sus investigaciones paleontológicas y sus escritos teológicos volvían sobre la interpretación de los primeros capítulos del *Génesis* (origen del hombre, pecado original, etc.) y sobre la compatibilidad de las teorías evolucionistas con el dogma cristiano de la Creación, interpretado por él de forma distinta a la convencional.

Nota 5

Si reparamos en las fechas de las publicaciones de Loisy, debe notarse que éstas fueron contemporáneas e incluso anteriores a las de Schweitzer,

Dibelius, Bultmann y otros exegetas y teólogos protestantes alemanes que actualmente se estudian en los centros católicos universitarios. En cambio, de Loisy (y de otros estudiosos como Maurice Goguel) apenas si se habla. En el breve resumen histórico que abre el manual sobre *El Jesús histórico* de Gerd Theissen y Annette Merz (Salamanca, Sígueme, 2000) no se les menciona, por ejemplo. Tampoco menciona Theissen, entre los precursores de la exégesis moderna, al oratoriano Richard Simon, invocado por Loisy, Mignot y otros, como un precursor. La derrota de Richard Simon por Bossuet en materia de exégesis fue una ocasión perdida para que se iniciase, en el siglo XVII, la exégesis y la filología crítica católica, ya estranguladas anteriormente, cuando despuntaban entre los humanistas del siglo XVI, y especialmente en España (en la «Suma de poquedades» citamos un texto del P. Mariana a propósito del juicio de Fray Luis de León, muy ilustrativo al respecto). Loisy era asimismo afecto a Fénelon, también derrotado, en su defensa de la mística, por Bossuet (ver, en la «Suma...», la opinión de José Jiménez Lozano sobre el daño del catolicismo barroco en *Los cementerios...*, 1978, p. 161-162).

Nota 6

“Compendio y veneno de todas la herejías”, se dice en el discurso de Pío X a los cardenales, en abril de 1907, anterior al Decreto y a la Encíclica, pero también en ésta y en otros documentos pontificios (Denzinger, 1963, p. 506 y 510; para un estudio de los textos vaticanos, ver Poulat, 1962, p. 95-104 y Colin, 1997, p. 239-270, aparte del libro de Loisy de 1908).

Por contraste con el tono pontificio, M. Guasco, ya avanzado su libro reciente sobre el modernismo, dice: «Cuando se leen las memorias de los protagonistas de sucesos tan amargos, el deseo de utilizar categorías como “pérdida de fe”, “agnosticismo” u otras parecidas se hace cada vez más débil» (Guasco, 2000, p. 127). Y Jiménez Lozano: «... si el *Syllabus* describía torpemente lo que eran el liberalismo, el progreso o la civilización moderna, *Pascendi* y *Lamentabili* describían *caprichosa y brutalmente*, forzoso es decirlo, la actitud modernista» (*Los cementerios...*, 1978, p. 167).

Nota 7

Légaut recomendaba, en los años setenta, empezar por la tesis de Émile Poulat, de 1962, para introducirse en la época de la crisis modernista. Poulat comienza su tesis recordando que estudiar aquel tema, a finales

de los años cincuenta, era como adentrarse en «*un campo de batalla todavía minado*» (p. 7). Ya hemos indicado en una nota anterior que Poulat, en su segundo libro sobre el modernismo, recuerda sus primeras investigaciones de forma un tanto novelesca: «Medio siglo después de *Pascendi*, el modernismo y el integrismo (es decir, la red de delación y de reacción organizada contra el virus herético) todavía *eran temas tabú*, sobre los que pesaban, como una capa de plomo, toda una serie de prohibiciones. Al que quería entrar, se le disuadía de hacerlo por su bien, se le desviaba de la búsqueda: no había nada, o al menos nada que valiese la pena, o, en todo caso, nada que hubiese disposición o autorización para que pudiese leerlo...» (*Critique et mystique...*, 1984, p. 54).

Sobre Teilhard, ver, en síntesis, José Ignacio González Faus, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del Magisterio eclesiástico*, Barcelona, FTC y Herder, 1996, p. 165-167 (Hay una nueva edición en Sal Terrae, 2006). Sobre la “nueva teología”, un «regreso al modernismo» según el P. Garrigou-Lagrange (Colin, 1997, p. 29), ver Fouilloux, *Une Église en quête...*, 1998, p. 31-33 y 190-197, y Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 177-186.

El joven Congar, en 1935, al tiempo que leía las *Memorias* de Loisy de 1931, anotaba, para sí, su acuerdo con un artículo del P. Bruno de Solages titulado «La crisis modernista y los estudios eclesiásticos»: «Bonito y valiente artículo, una reacción crítica muy firme que expresa la *convicción de nuestra generación de tener como misión llevar a buen término, dentro de la Iglesia, lo que había de justo en las requisitorias y en los problemas planteados por el modernismo*» (Fouilloux, 1998, p. 79).

Nota 8

La expresión de Machado «afición desinteresada» aparece en una carta a Ortega fechada en Baeza el 3 de mayo de 1919: «He leído algo de los grandes filósofos –con excepción de Aristóteles– aunque desordenadamente, *pero con afición desinteresada*». Esta «afición desinteresada» era muy distinta de la que hubiera tenido que tener para obtener la licenciatura en filosofía, tal como pretendía porque, como funcionario, tenía que reunir puntos para salir de Baeza y acercarse a Salamanca, cerca de Unamuno, o a Madrid, cerca de su familia y amigos. «*Mis aficiones* son pasear y leer», dejó dicho Machado en su nota autobiográfica de 1917, destinada a la primera edición de sus *Poesías Completas*.

La «afición desinteresada» de Machado es afín a la lectura y a la reflexión cuyo fruto es una «autocultura» como aquella de la que habló Légaut en su «Nota sobre la lectura» (*Interioridad y compromiso*, Madrid, AML, 2000, p. 84-86 y *Cuaderno de la diáspora 2*, Valencia, AML, 1994, p. 95-96). Ambas –afición desinteresada y autocultura– son distintas de la erudición académica, indispensable pero a veces nociva pues puede retener al estudioso en lo que sólo es la «antesala del pensamiento», como decía Légaut. Las lecturas sobre el modernismo de Légaut coincidieron con el tiempo en que ultimaba su obra fundamental, los tomos I y II de *El cumplimiento humano*. De modo que este libro, que fue fruto de su meditación personal, se vio enriquecido con dicha lectura, que es probable que influyese en algunos párrafos que indicaremos en la «Suma de poquedades».

El grupo de Légaut, que seguía activo en la Magnanerie de Mirmande en los años setenta, guardaba en su biblioteca una extensa colección de libros de Loisy, así como de las correspondencias de muchos de los que vivieron la crisis modernista (Blondel, Bremond, Tyrrell, von Hügel, etc.). Marie Thérèse Perrin, especialista en Laberthonnière, era una veterana del grupo y frecuentaba la Magnanerie, donde los «camaradas» pasaban parte del verano y donde Perrin debió de elaborar parte de su trabajo, que Légaut debió de conocer (M. Th. Perrin, *Dans la crise moderniste. Laberthonnière et ses amis. Dossier de correspondance (1905-1916) y Dossier Laberthonnière. Correspondance et textes (1917-1931)*, París, Beauchesne, 1974 y 1983).

Nota 9

Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo, Madrid, AML, 1999, p. 232.

Nota 10

Devenir disciple de Jésus, Paris-Gembloux, Éd. Duculot, 1988, p. 155-166.

Nota 11

De forma muy resumida, sobre la investigación bíblica, ver: José Ignacio González Faus, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del Magisterio eclesialístico*, Barcelona, FTC y Herder, 1996, p. 162-164. González Faus cita, en nota, una frase del P. Lagrange que se podría poner también en boca de Loisy y de muchos otros estudiosos de la época, que fueron retirados

de sus cátedras o se retiraron ellos: «*me castigan hoy por escribir las cosas que se enseñarán mañana*». Algo parecido le dijo el cardenal Suhard al P. Chenu en 1942 cuando le comunicó la inclusión en el Índice de un librito suyo, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, de 1937; inclusión que comportaba destituirlo de rector y apartarlo de su cátedra: «*No se entristezca, padre; dentro de veinte años, todos hablarán como usted*» (Gibellini, 1998, p. 181; ver, más adelante, las Notas 4 y 13 al segundo texto de Légaut, que aportan otras frases parecidas).

Nota 12

Émile Goichot, *Alfred Loisy et ses amis*, París, Cerf, 2002, p. 68. Goichot cuenta esta anécdota justo cuando explica que Loisy redactó *Autour...* como una serie de cartas dirigidas a diferentes personajes de la época, lo cual le permitía un tono vivo y en cierto modo picante, pero que fue imprudente.

Nota 13

Maurilio Guasco, *El Modernismo...*, 2000, p. 35. De Rossi, arqueólogo romano de gran prestigio, apreciado por Momsen pese a ser católico y romano, aprobó y defendió los resultados de la tesis de Duchesne, en 1877, sobre el *Liber pontificalis*, fundamental para la historia de los primeros papas, y que Duchesne estudió críticamente discutiendo su fiabilidad en muchos puntos. En 1878, cuando Duchesne comenzó a enseñar Historia de la Iglesia en el Instituto Católico de París, M. Icard, rector del seminario de San Sulpicio, prohibió a sus seminaristas asistir a sus clases, igual como luego hizo con las de Loisy en 1892, lo cual motivó que, al año siguiente, los directores del Instituto retirasen a éste de la enseñanza. El *affaire* Duchesne fue el primer conflicto de la «crisis modernista». En 1893, el segundo fue la polémica que suscitó la tesis de filosofía de Blondel titulada *L'Action*. Loisy, después de 1893, pasó, como ya hemos dicho, diez años estudiando y escribiendo, al tiempo que fue, por cinco años, capellán de una residencia de chicas, regentada por dominicas, en Neuilly, en las afueras de París, a las que dio unas conferencias, sobre el cristianismo, a la luz de los conocimientos actuales de historia, que fueron el primer esbozo de *El Evangelio y la Iglesia* (Pierre Colin, *L'audace...*, 1997, p. 13-14; Goichot, 2002, p. 20).

Sobre los frutos ignorados de estos años de retiro y de estudio de Loisy, es interesante esta pequeña anécdota en que, como diría Unamuno,

la “intrahistoria” alcanza a la “historia”: «Las muchachas [de la residencia en la que Loisy era capellán], sin duda salieron beneficiadas de su influencia, y nos consta, por ejemplo, que, un día, el propio Pío X, sobrecogido ante la formidable personalidad de una monja dominica de Neuilly, le preguntó por sus maestros espirituales, y tuvo que oír que había sido modelada por el abate Loisy» (José Jiménez Lozano, *Retratos y soledades*, Madrid, Paulinas, 1977, p. 197-198; la cita está tomada de Alec Vidler, *A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge U. P., 1970, p. 30).

Monseñor Duchesne fue quien hizo que se destinase al joven Loisy a enseñar en el Instituto Católico de París. Vio con simpatía sus inicios pero, vigilado él también por los *zelanti*, se mantuvo al margen cuando las primeras sanciones a Loisy. Dos años después, en 1895, Duchesne consiguió un cargo protegido, alejado de París, pues el gobierno francés le confió la École Française en Roma. En una carta temprana, de 1900, Duchesne confiaba a Marcel Hébert (otro personaje muy interesante de aquel tiempo) que su lema era: «*Intus ut potes, foris ut moris est*» (dentro, según puedas; fuera, según es costumbre) (Poulat, *La crisis...*, 1962, p. 18). De nuevo la “doble verdad”, y no sólo en el campo de la divulgación, en el que se podría discutir si es prudente o no exponer demasiados elementos de una sola vez, sino en el campo académico, en el que la libertad de investigación y de exposición de la misma, para contrastarla, es de rigor.

De hecho, Loisy, a diferencia del P. Lagrange, si se adentró en el terreno de la divulgación, aparte de por ingenuidad (algunos pensaron que dicha ingenuidad era sólo aparente), fue, en parte, porque se le cortaron las alas en el ámbito académico (ver el excelente juicio matizado de R. Aubert en: *Nueva Historia...*, 1984, p. 192-194). Si algo se había propuesto Loisy era contribuir a la reforma del régimen intelectual y de estudios en el catolicismo. Aquí podríamos recordar –o adelantar– lo que, en uno de sus escritos, dice Légaut que decía el P. d’Ouinice: que el gran pecado de la Iglesia en el siglo XX había sido contra la inteligencia.

**TEXTOS
DE
LÉGAUT**



*Mgr. Mignot, Barón von Hügel, Alfred Loisy, Henri Bremond, Marc Sangnier,
Edmund Bishop y Alfred Lilley*

INTELECCIÓN DE LA BÚSQUDA LLAMADA MODERNISTA

Marcel Légaut ⁽¹⁾

En nuestra época, un cristiano, si quiere estar a la altura de su deber hacia la Iglesia y avanzar en la intelección tanto del carácter personal como de la dimensión comunitaria de la fe, necesita urgentemente llegar a comprender la manera como el espíritu de los Evangelios ha conseguido, a trancas y barrancas, perpetuarse a través de los siglos.

Si un número suficientemente importante de cristianos no llega a ser consciente de la manera peculiar en que se perpetúa el espíritu de los Evangelios, la Iglesia será incapaz de cumplir su misión espiritual –de suyo sobrehumana– que, por otra parte, ahora es más claro que nunca que es su sola razón de ser dado que la evolución de las sociedades hace que ya no pueda volver a tener el poder y, por consiguiente, la influencia secular que tuvo antaño. De lo contrario, su declive, considerable desde hace algunos siglos, continuará acelerándose hasta llegar a encontrarse en una posición marginal. Su desaparición será tanto más desastrosa cuanto que la Iglesia, en lo esencial de sí misma, ha nacido de la esperanza fundamental del hombre, eco en él de la llamada de Dios. Jesús, plena y totalmente humano, dio expresión y respuesta, a través de su ser, a esta esperanza y a esta llamada. La casi desaparición de la Iglesia condenaría, tarde o temprano, a la tierra a una ausencia radical de Dios y a la derelicción en la que el hombre desfallece cuando es consciente de su condición.

⁽¹⁾ Las páginas que siguen son el Anexo II de *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, París, Aubier, 1975, págs. 307-313. Este Anexo obedece a una llamada situada al pie de la p. 240 de dicho libro. El lector encontrará traducida esta p. 240 en el *Cuaderno de la diáspora 15*, noviembre de 2003, p. 98-99, dentro del artículo

Este llegar a ser conscientes los cristianos de la manera peculiar de perpetuarse el espíritu de los Evangelios no sería exagerado afirmar que es un gran descubrimiento dado que éstos, por lo general, sólo conocen a la Iglesia por la imagen que ésta les muestra, es decir, su Institución, y no por la acción secreta que la perseverancia y la fidelidad de su Comunión incesantemente alimenta y asegura pese a tantas situaciones y circunstancias como tienden a corromperla y destruirla.

La mayoría de los cristianos no piensa que la permanencia de la Iglesia no se debe a unas estructuras sólidas de “origen divino” *sino a la entrega sin límite que algunos de entre ellos ofrecen a la Iglesia, desde los orígenes y a través de los siglos, respondiendo a una moción divina*; una entrega que no sólo comporta la consagración de toda la vida sino, muchas veces, el cumplimiento de ésta según una pasión que prolonga la de Jesús; pasión cuya necesidad éste comprendió y afirmó para el ejercicio y el buen fin de su misión.

«Descubrir la comunidad de fe», en el epígrafe «El trabajo de formación intelectual y espiritual en la comunidad de fe». La llamada al “Anexo II” tenía que haber ido al final del fragmento siguiente:

... para comprender bien ... la crisis actual de la Iglesia ... la desafección que el Mundo le manifiesta –y que no es únicamente por los pecados de los hombres–, hay que conocer ... la época del modernismo ... ; hay que enterarse de los sufrimientos y humillaciones que entonces se infligieron a algunos cristianos de entre los mejores o, en todo caso, de entre los más lúcidos y valientes de aquel tiempo. Ciertamente, estos hombres se equivocaron a veces en su manera de ver las cosas o de comportarse, lo cual, además de ser humano, es particularmente fatal en medio de la exasperación de las controversias... La Iglesia oficial organizó posteriormente un verdadero *muro de silencio* para dejar a los cristianos de hoy sin memoria y en la ignorancia de las prácticas untuosamente policíacas y brutalmente eclesíásticas que ... , según decían, sólo afectaban a algunas ovejas descarriadas ... Estos cristianos fueron vencidos en el combate ... expulsados o puestos a la sombra, y por eso la Iglesia se encuentra hoy en un profundo desconcierto intelectual ... No obstante, si la Iglesia comenzó hace cincuenta años, aun sin reconocerlo ni confesarlo demasiado, a tomar conciencia de sus errores y de sus desviaciones ... fue gracias ... a estos creyentes ... A

Desde hace dos mil años, en cada generación, algunos cristianos han mantenido de esta forma –como podían, y a menudo en la oscuridad de la fe, la inverosimilitud de la esperanza y la imposibilidad de la caridad– el recuerdo inteligente, vivo, actual, eficaz, de los pocos meses que Jesús pasó con sus discípulos: epopeya espiritual de tal dimensión y cualidad –íntima y universal– que el Mundo no cesa de sentirse interpelado por ella. A través de los siglos, en tanto que discípulos, han sido testigos de su Maestro y signo de su presencia constante. Así es como han transmitido sus dos herencias: la comunión con Dios en la Acción Creadora –de la que todos y cada uno son a la vez obra insigne y agentes únicos y realmente eficaces–, y el espíritu de las Bienaventuranzas, tan ajeno a la mentalidad de los hombres, abandonados a una mezcla de espejismos y de temores, de futuros dorados y de catástrofes inminentes.

Esta historia interior de la Iglesia –única de tan singular y sólo superficialmente recogida en los libros– no es únicamente la historia de un pasado remoto que, con el tiempo, la Iglesia oficial encumbra y dispone convenientemente, igual como hacía Israel cuando celebraba a sus profetas tras haberles perseguido, reducido a la impotencia e incluso eliminado. Esta historia es también la de nuestro siglo.

Hoy día, esta historia reciente es la que, por serlo, puede contemplarse y comprenderse mejor, más en vivo. *Ella es la que puede des-*

partir del Vaticano II, la Iglesia ha cambiado más ... que durante los siglos precedentes, a pesar de que la mutación que urgentemente necesita [aún] no esté en marcha ... Hay que heredar el valor y la fe de aquellos hombres cuya pasión era la integridad intelectual; integridad que no creyeron que fuese incompatible con la fe sino que, al contrario, comprendieron que la misma fe la exigía para ser real. Hay que seguir los pasos de aquellos que no desesperaron de la Iglesia para poder contarse entre los obreros útiles de los tiempos por venir en los que la Iglesia saldrá purificada y victoriosa de las aparentes victorias que creyó conseguir ... entonces (*ver Anexo II*).

Al no disponer de este Anexo, no se incluyó su “llamada”. Sin embargo, al concienciar esta falta, en 2003, nos propusimos traducir y unir este Anexo a los otros dos textos extensos de Légaut sobre el modernismo, que ahora publicamos.

pertar el sentido de lo real cristiano, mucho más y de otra forma que como pretenden hacerlo la doctrina y la devoción. Ella es la que interpela al cristiano de toda la vida hasta llegar a quebrar su inercia, inconsciente y congénita, y llevarle a la conversión.

Los protagonistas de esta historia recientísima se enfrentaron a las mismas preguntas que todavía seguimos haciéndonos hoy cuando tenemos la honestidad y la valentía de no eludirlas. Son ellos quienes intentaron responder a ellas o, en todo caso, mantenerlas sobre la mesa, aun sin resolverlas, a título de creyentes fieles a su propio universo mental, todavía cercano al nuestro. Incluso cuando se equivocaron –y, ¿quién se atrevería a reprochárselo y sería tan ingenuo que se asombrase de ello?–, también nos enseñan con sus errores, que ya se comenzaron a manifestar en el choque de las intuiciones progresivas y en el de las generaciones sucesivas. Nos enseñan algo que ninguna docilidad, con su sumisión sin historia, hubiera podido recibir, ni ninguna autoridad, con su seguridad sin problemas, hubiera podido imponer.

¿Qué intelección de lo que es propiamente la fe, y qué afianzamiento de su misma vida de creyentes extraerían los cristianos del conocimiento de la historia de la Iglesia de comienzos de siglo si llegaran a comprender el núcleo de la misma y no se contentaran con unas cuantas ideas vagas al respecto! La Autoridad es más que discreta acerca de lo que sucedió, y manipula los hechos de forma favorable para sí. Conservadora por naturaleza, y con una inclinación natural a sentirse suficiente y satisfecha de sí misma, la Iglesia aún se niega a ver que el camino de su misión y de su salvación está en la vía que algunos creyentes, como auténticos pioneros, van iniciando no sin hacerlo a tientas y a pesar de ella misma.

¿Qué esperanza visitaría y qué llamada al don de sí escucharían los cristianos si comprendieran que las búsquedas, de apariencia sacrílega, y los cuestionamientos, al parecer temerarios, así como las afirmaciones, atrevidas y casi provocativas, no buscaban necesariamente la ruina de la fe, tal como juzgan algunos, sino que, por el contrario, provenían de una fidelidad a unas llamadas verdaderamen-

te procedentes de Dios, captadas en medio del contexto fatalmente ambiguo del hacer y del decir!

Entonces, los cristianos podrían llegar a comprender que las transformaciones, de todo tipo y a todos los niveles, que estos hombres planteaban en la Iglesia, y que apuntaban tan directamente a sus estructuras que algunos temieron incluso que podrían derrumbarla enteramente, eran, por el contrario, un signo de que, por fin, el cristianismo empezaba a tomar conciencia de los graves peligros que le acechan, aun sin saberlo, mientras permanece inmerso en las imaginaciones piadosas de las devociones antiguas, dormido en la inmovilidad sacralizada de los siglos de cristiandad. Entonces, los cristianos llegarían a convencerse de que es tener poca fe creer sin osar mirar de frente a lo que se cree y sin atreverse a examinarlo en profundidad, con todos los medios de investigación que el conocimiento pone a su alcance.

Vivimos en una época en que todo está en cuestión a fin de que lo que subsista quede asentado sobre bases sólidamente implantadas en la profundidad humana y *no sólo acampe sobre unos usos y costumbres que antaño sirvieron para que el hombre se ajustase a una forma religiosa de pensar y de vivir, eficaz en su época, pero que, actualmente, lo anestesian por no responder ya a su universo mental, transformado por la ciencia y la técnica*. Sólo sobre fundamentos así podrá cada uno construirse y edificarse a sí mismo, poniendo en obra toda su humanidad sin deformarse ni mutilarse. ¿Acaso no es ésta también una condición necesaria para que los cristianos reciban, sin perder ni falsear nada, de Aquél que les llama en lo más íntimo, a fin de que, unidos a él y fecundados por él, den unos frutos dignos de él, que les conduzcan, además, a su cumplimiento?

Tiempos exigentes en los que la integridad del espíritu y la autenticidad de la voluntad, inseparables una de otra, se descubren al fin ser la sola base necesaria sobre la que poder construir el edificio espiritual no de forma imaginaria, cerebral, prefabricada y en falso. ¿Cómo descubrir, si no, que la fe no es sólo adhesión a una doctrina, que la fidelidad lleva más lejos que la obediencia, que la comprensión de quién fue Jesús desborda ampliamente el conocimiento

de los datos cristológicos más ortodoxos, y que no hay ni moralidad ni práctica religiosa que equivalgan al ejercicio de la propia misión?

¡Qué largo es el camino que lleva de la subjetividad a la interioridad; de las creencias –y de la imaginación que rellena los vacíos, y de la intelectualidad que se mira en sus propios sistemas– a la fe! ¡Fe a la que la inteligencia que tenemos de lo real, interior y exterior, asociada al espíritu crítico más agudo, purifica sin descanso de todas las evidencias, construcciones, representaciones y formas de decir en que se inscriben los intereses heredados del pasado y las incitaciones del presente! Este camino llevará a la pobreza de espíritu, única forma de desposar la ignorancia de lo que no puede ser sino ignorado para poder ser respetado en su propia naturaleza; y, por eso, este camino *permitirá percibir lo sagrado en la profundidad donde el hombre es verdaderamente hombre, con exclusión de cualquier otra realidad exterior a él* que sólo puede dar de lo sagrado un reflejo siempre ambiguo, siempre en potencia de convertirse en ídolo.

Esta obra de purificación, de profundización y de cumplimiento es capital: es crucial por lo que cuestiona de manera tajante; y es sin límites por el valor humano que exige para llevarse a cabo. No se trata sólo de censurar y de rechazar sino de descubrir y de acoger lo real que se buscaba antaño; real parcialmente alcanzado entonces y que después se fue progresivamente perdiendo, falseando o muriendo. Se trata de *descubrir y de acoger lo real, escondido o entreverado entre las proposiciones que se afirmaron antaño y que, por rutina o por disciplina, se siguen afirmando aunque la forma de hacerlo ya no responde al objetivo inicial por el que dichas proposiciones se afirmaron.*

Esta obra de purificación no nace sólo del espíritu crítico sino de la fidelidad; compromete al hombre por entero; y exige una pureza de corazón que sea la consumación de una integridad intelectual sin fisuras. Asimismo, esta obra, tanto por la extrema dificultad de que alcance su objetivo como por la condición imperfecta y los medios limitados de los seres que se consagran a ella, está condenada a explorar todos los atolladeros, tantear todas las pistas falsas, perseguir todos los espejismos y conocer todos los vértigos. Sin embargo, a

fuerza de atascarse, de tropezar y de errar, avanza. Nada podrá impedir su progreso. Nadie podrá borrar sus resultados. Las generaciones pasarán pero su fruto no pasará.

Por desgracia, en los siglos pasados, pocos cristianos comprendieron qué necesaria era esta obra esencial sin la que la Iglesia irremisiblemente estaba condenada a la esterilidad por la que sería justamente rechazada como el fermento que pierde su fuerza o la sal que ya no condimenta. En vez de animar a los cristianos a esta clase de crítica y de búsqueda, la religión, tal como se concebía y se imponía entonces, los abocaba al anatema.

Sólo los hombres más despiertos se consagraron a esta labor. Sin embargo lo hicieron fuera de la Iglesia y, además, no tanto como fruto de una inteligencia espiritual animada por la fe cuanto como reacción contra la omnipotencia de la Institución eclesiástica, centrada en conservar no sólo lo mejor sino lo peor, al precio que fuera. Esta reacción, por más justificada que fuera y por más enraizada en lo humano que estuviese, no era ajena a una pasión partidista y a una estrechez y dogmatismo sectarios. Por eso no podía ir mucho más allá de un trabajo crítico cuyos primeros resultados sólo evidenciaron el desmoronamiento de lo que sólo se sostenía por la inercia de la rutina y la unanimidad de las costumbres, aún fuertemente mantenida. *Trabajo relativamente tosco, dedicado a lo más aparente, topando con lo más tupido, sin la sutileza requerida por cuestiones tan delicadas, era incapaz de conservar y de destacar el valor de lo que queda y sigue siendo lo esencial pues era inevitable que echase a la escombrera y de cualquier manera todo aquello a lo que estos hombres, aunque fueran sinceros y honestos, permanecían profundamente ajenos por no haber alcanzado el nivel de la fe.*

Sólo los creyentes, porque no se consagran a esta tarea sólo por reacción sino por fe, pueden llevar a cabo esta obra en la que van parejas la decantación y la clarificación progresivas de la religión, su lento acceso a la profundidad del hombre y su acercamiento ilimitado a la alteridad de Dios. La fe vivida en su originalidad fundamental y con la totalidad de lo que uno es, que incluye la integridad del espíritu y la autenticidad de la voluntad, es necesaria *para consagrarse útil-*

mente a esta tarea, difícil entre todas, que necesita de un sentido de las realidades espirituales y de una inteligencia ágil y elástica para saber aprehender estas realidades en su sutileza así como expresarlas con precisión y respeto por sus matices a pesar de lo que éstos tienen de imponderable y de buidizo.

Precisando más, tienen que ser la fe y la fidelidad a sí mismo y a Dios las que convoquen a estos creyentes a esta obra, y no el simple deseo de ratificar o de querer compartir con otro lo que uno cree adquirido definitivamente de modo que considera poder asentarse y descansar por fin en ello. *El conservadurismo a la defensiva, embargado de pánico, y el proselitismo que pretende conquistar, demasiado seguro de sí mismo, son tan incapaces como la oposición sistemática y la rebeldía para llevar a buen término esta obra de purificación, de autenticidad y de profundización.*

No fue sino a finales del siglo pasado y principios de éste cuando, en número suficiente, algunos cristianos de entre los más formados se entregaron, empujados por su vida espiritual, a este trabajo capital como a su misión. De resultas de ello, la Iglesia experimentó grandes convulsiones, no sólo debidas a la importancia de los planteamientos y a la gravedad de las soluciones propuestas sino por las consecuencias, de todo tipo y de largo alcance, que este ejercicio de la libertad implicó en un clima tan protegido y tan dirigido hasta entonces por una Autoridad soberana que controlaba vigorosamente a toda la Iglesia.

La Institución –impugnada violentamente desde el exterior y sintiéndose en continua regresión desde hacía siglos aunque lo disimulase en parte la inercia de las costumbres religiosas, siempre lentas en degradarse– se veía a sí misma como una fortaleza asediada, en estado de alerta y a la defensiva. La Autoridad se encastilló en su “origen divino” y, segura de la inspiración sobrenatural de su gobierno, reaccionó violentamente contra unas iniciativas cuya novedad, muchas veces radical, rechazó de plano. Temerosa ante cualquier cambio que procediera de estas iniciativas, no comprendió a qué necesidades respondían.

Inconsciente, pues, del peligro mortal que corría la Institución a causa del hieratismo e inmovilismo en los que se encastillaba, la Jerarquía, que todavía tenía poder sobre las inteligencias, y que dispo-

nía además de un aparato de delación y de represión ciegamente disciplinados, creyó poder bloquear definitivamente, por estos métodos, lo que creía que amenazaba a la Iglesia tanto desde el interior como desde el exterior. Lo hizo con la acritud y la brutalidad propias de una Autoridad altanera. Y lo padecieron, sobre todo –y hay que decir que atrocemente–, justo los cristianos más dedicados a la Iglesia, los cuales, amándola más que a su vida, le permanecieron fieles contra viento y marea, y perseveraron, a toda costa, en la obra que consideraban decisiva y necesaria para que la Iglesia fuera fiel al espíritu de Jesús y pudiera responder a su misión.

Imposible exagerar la importancia de esta época a poco que se quiera comprender de veras las dimensiones de la crisis actual y entrever la importancia de la mutación que ésta exige. En contra de lo que algunos todavía piensan, “el modernismo” de principios de siglo no fue un fuego mal apagado que, incubado bajo los rescoldos, se ha reavivado ahora de repente y ha provocado un nuevo siniestro, que la Iglesia debe volver a dominar combatiéndolo de la misma forma que antes. Esto confirma que no se supo ver que este movimiento de fondo era una llamada de Dios y que su verdadero origen surgía de la grandeza del hombre y no de su orgullo.

Han pasado más de cincuenta años ya desde entonces. Hoy en día, en la medida en que las personas que poseen los documentos no se oponen ya a su publicación por una piedad mal comprendida, podemos tener libre acceso a la correspondencia que intercambiaron entre sí algunos de aquellos cristianos. En ella se expresan con más claridad y libertad que en las obras que pudieron publicar –varios de ellos fueron condenados al silencio por la Autoridad eclesiástica–. En esta correspondencia dicen lo que piensan; exponen la forma que cada uno escogió, en conciencia, para librar su combate, para soportar la aspereza de las controversias, la infamia de las condenas y para permanecer fieles a aquella Iglesia que los aplastaba con su suficiencia pero a la que se habían entregado para siempre.

¡Qué valor tan inestimable tiene, para el cristiano de hoy, poder meditar con realismo la historia de estos grandes creyentes a partir de

sus propios textos, así como poder comprender, con perspectiva, que su vida crucificada fue al fin fecunda! Gracias a la fidelidad y a la perseverancia de estos hombres cuyas heridas fueron de las que nunca se curan y que conocieron las horas tenebrosas de la desesperación; gracias a la fe de estos hombres, que soportaron vejaciones y anatemas de un tono y una violencia que aún nos chocan ahora por ser difícilmente imaginables, la Iglesia comenzó, de forma lenta pero real, su singular mutación, de la que depende su misión y también su existencia. Y da que pensar, por otra parte, que a *la mayoría de estos cristianos, si aún vivieran, se les consideraría actualmente conservadores.*

Tiempos como aquellos no volverán. Aquellos procedimientos eclesiásticos pertenecen ya al pasado. Se ha consumado una ruptura irrevocable y definitiva con aquellas formas de conducirse la Institución. La Autoridad ya no tiene fuerza para reprimir de aquella forma dictatorial. Sin embargo, otros padecimientos –que tendrán que soportar con coraje, a lo largo de su vida, sin desalentarse– aguardan a los obreros de la mutación del mañana. No serán los sufrimientos que conocieron los pioneros del comienzo sino que serán *los de ver el desmoronamiento y el deterioro de la Iglesia* debidos a que la Autoridad, que ha regido su destino y la ha gobernado durante demasiado tiempo, lo ha hecho mal, demasiado confiada en sus propias luces y en la solidez y magnificencia de sus palacios de piedra.

Los creyentes para los que la Iglesia está en el centro de la vida, y para los que, porque no la separan de aquél de quien surgió, forma parte del tema de su fe, de la razón de su esperanza y del lugar de su caridad, ciertamente, no sufrirán de ella como sus antecesores –salvo rara excepción. Sin embargo, sufrirán por verla tan espiritualmente débil, tras el triunfalismo del que no logra desprenderse, así como por verla tan abandonada y ajena en un Mundo al que ha decepcionado por no ser suficientemente fiel a su Maestro. Así es como estos creyentes vivirán un acercamiento decisivo a Jesús de Nazaret y se le asemejarán, al tiempo que recibirán de él la fuerza para permanecer en su fidelidad tal como él fue fiel, hasta el final.

«EL MODERNISMO»

Marcel Légaut (1)*

Monsieur Portal no era un especialista en sentido estricto pero, por sus múltiples relaciones y por su propia vida espiritual, estaba al corriente de todos los problemas que se planteaban con vivacidad en la época del modernismo, y nos abrió los ojos a nosotros, los “normaliens”, al respecto. M. Portal había fundado dos revistas que naufragaron durante la tempestad que supuso la reacción antimodernista. A través de ellas fue como se relacionó con muchos de los buscadores religiosos de su tiempo. No puedo decirle mucho más pues era extremadamente discreto en todo esto. Yo era muy joven entonces, pero hoy puedo fácilmente imaginar que, en su fuero interno, M. Portal pensaba mucho más de lo que dejaba entrever... (2)

M. Portal se negaba a considerarse filósofo aunque estaba muy vinculado a Édouard Le Roy –amistad que se le reprochaba. Varias veces me aseguró que se sentía profundamente de acuerdo con la forma como Le Roy vivía su cristianismo (3). Lo mismo que con Loisy, cuyas tesis me decía no compartir aunque las utilizaba con frecuencia en sus sermones. Le gustaba particularmente su interpretación espiritual del Cuarto Evangelio.

Un día en que, con mi candor juvenil, le pregunté: “¿Qué es el modernismo?”, me dio una respuesta sibilina que aún recuerdo como si me la hubiera dicho ayer mismo: “Han ido demasiado deprisa pero están en la buena dirección”. Si me hubiese dicho más en aquel momento, me habría sorprendido e incluso escandalizado... Mi mentalidad de entonces era muy cuadrículada, y mi piedad, pueril y devocional (4).

* Ver notas al final del texto.

Ciertamente, en una conversación con otros sacerdotes, que sorprendimos un día que llegamos temprano a nuestra reunión en la calle de Grenelle, le oí afirmar: “Loisy nos ha engañado”. Se refería a las colaboraciones de Loisy en sus dos revistas. Pero también soy escéptico en esto. En aquel tiempo y en aquel tipo de conversaciones, sobre todo entre eclesiásticos, se decía lo que había que decir por prudencia, y también, a lo mejor, por escrúpulo, e incluso para evitar delaciones y justificarse...

En la época de la crisis modernista, se destruyó, se condenó al silencio, se llegó incluso a vigilar la correspondencia privada, se expulsó del estamento sacerdotal y se excomulgó a muchos de los que, en vez de repetir machaconamente la enseñanza clásica, ahogada en una teología tomista esclerotizada o muy poco renovada, se esforzaban por pensar con integridad intelectual los temas religiosos a la luz de los conocimientos de la época (°).

Hacía siglos que los no-creyentes criticaban la enseñanza de la Iglesia, y no los de menor talla a la vista de su capacidad y de su autoridad. Pero sólo hace un siglo que al menos un número reducido de creyentes, de talla intelectual, comenzó a esforzarse por dar razón, sin subterfugios, tanto de la legitimidad de su fe frente a las exigencias de la ciencia como de la forma de vivirla personalmente.

¡Parece mentira que ellos fueran los primeros –salvo algunas honrosas excepciones del pasado– en dar paso a una nueva época al dedicarse a esta tarea esencial! Antes, los fieles aceptaban, piadosa y ciegamente, los dogmas enseñados por la Iglesia. Más que vivir de las creencias se revestían de ellas, y se abandonaban a una credulidad y a una docilidad muchas veces reforzadas por una indiferencia más o menos inconsciente. No establecían ninguna relación entre sus creencias y su forma de pensar y de razonar en el resto de los ámbitos de su vida. Únicamente relacionaban sus creencias con su comportamiento moral y con su práctica religiosa.

Es cierto que hubo precursores antes, pero fueron gente excepcional, a la que se marginó enseguida y que, por eso, no tuvieron

discípulos directos. En mi tiempo, sólo se les nombraba, y muy raramente además, y sólo para censurarlos. El movimiento modernista tuvo, en cambio, una base más amplia, sobre todo por el eco considerable que suscitaba entre los jóvenes, particularmente entre los seminaristas ⁽⁶⁾.

Si el modernismo no hubiera sido reprimido como lo fue, habríamos conocido un período particularmente floreciente a partir de él. Se hubiera iniciado un porvenir nuevo para la Iglesia. No todo habrían sido aciertos, evidentemente, pero, a la larga, el mismo movimiento hubiera reconducido por sí mismo sus propios desarrollos. *¿Acaso no hay que creer en el Espíritu Santo, en su acción paciente de purificación, de rectificación en el interior de los hombres justos?* La Autoridad, en cambio, confió más en las virtudes de la acción policial. Esta acción se inspiró –ni siquiera trataba de disimularlo– en un espíritu ciegamente conservador y de ideas fijas, asociado al “maurrasismo”, entonces en voga y al que el papado y la asamblea episcopal –salvo honrosas excepciones– consideraban legítimo ⁽⁷⁾. Ahora estamos pagando las consecuencias –y aún las pagaremos durante mucho tiempo– de esta política que suprimió toda una generación de buscadores y que instaló, en las cátedras de los seminarios, a profesores cuya única preocupación era repetir literalmente la enseñanza de siempre, de un nivel primario y, además, en plena decadencia.

Es difícil que hoy nos hagamos una idea de la represión ejercida por la Iglesia a comienzos de siglo: fue un verdadero genocidio de la mayoría de quienes se esforzaban por ser auténticos en la formulación de su fe. Muchos de ellos –incluidos los más maltratados– eran más religiosos que la mayoría de los buscadores de nuestros días porque habían recibido en herencia un sincero sentimiento de piedad filial hacia la Iglesia –sentimiento que hoy se desconoce ⁽⁸⁾.

Actualmente, los más avanzados desde un punto de vista intelectual en cuestiones de doctrina hacen que sus predecesores parezcan de tendencia conservadora a pesar de sus audacias. La mayor parte de las veces, además, los investigadores de hoy son menos religiosos que los de principios de siglo. Son más técnicos, más acordes

con la tendencia general actual –a mi modo de ver, nefasta– de separar, en nombre del rigor científico, lo intelectual de lo espiritual. Insisto mucho en este punto en mis libros: las cuestiones de exégesis y de teología –como todas las investigaciones que abordan las profundidades del hombre– no se trabajan convenientemente si la vida espiritual personal del buscador no las ilumina.

Ciertamente, hay que rechazar todo lo que no sea científico en el método y en las técnicas utilizadas. Es más, es necesario *prestar atención a que la aplicación del método y de las técnicas no esté influida –directa o indirectamente– por la preocupación –reconocida o no– de no poner en cuestión tal afirmación determinada o de no salirse fuera de tal disciplina establecida*. Ahora bien, una vez dicho esto, hay que afirmar, además, que sólo los hombres de fe pueden tratar lo que nace de la fe tal como se merece porque, como ocurre en las ciencias humanas, la humanidad del buscador pesa de forma implícita, si no reconocida, en las conclusiones que éste extrae de sus trabajos.

Por otra parte, inversamente y de forma no menos necesaria, cuando se ha alcanzado un determinado nivel de cultura y se impone un verdadero rigor en el pensar, hay que tener, además, suficiente formación científica, en el campo de los temas religiosos, para aplicarse de lleno y hacer un trabajo útil en él.

Todo esto explica la extrema deficiencia del clero actual desde el punto de vista espiritual e intelectual. Se destinaron a su formación unos profesores que no fueron más que repetidores; repetidores indudablemente muy concienzudos pero también muy vigilados: por poco que hubieran tomado cualquier iniciativa a título personal, e iniciado cualquier intervención más o menos crítica, hubieran sido rápidamente apartados de sus cargos. Tanta era la tiranía intelectual que reinaba entonces. Y este período aún no ha concluido del todo, aunque parece que está llegando a su término a pesar de algunos intentos de reanudarlo.

Por otra parte, en aquella época, un jansenismo latente hacía que cualquier investigación libre fuera moralmente sospechosa de

orgullo y de espíritu propio. Se tenía una concepción “monástica” de la obediencia que confería a ésta un valor absoluto. Esta concepción voluntarista dispensaba de la investigación y, por tanto, también de los tanteos que exige la comprensión, la intelección de lo enseñado u ordenado. No estaba permitido ser uno mismo con honestidad de espíritu. El creyente era amaestrado para actuar a ciegas en lugar de ser educado en la libertad o, por lo menos, en lugar de enseñarle a caminar hacia ella. La fidelidad, rebajada así al nivel de disciplina, hacía del cristiano un ser sumiso, y del “pueblo de Dios”, un rebaño ⁽⁹⁾.

A su vez, el dolorismo hacía que muchos considerasen merecidos los sufrimientos que provenían de sus reacciones vitales y de la sorda resistencia que surgía en ellos al sentirse llamados, por todas las fibras de su ser y por Dios mismo, a vivir la libertad dentro de la verdad: me refiero a la libertad que cada uno, sea cual sea la circunstancia en que se encuentra, puede y debe esforzarse por alcanzar para vivir verdaderamente, “en espíritu y verdad”, de Dios.

El Padre d’Ouinice, amigo de Teilhard y, durante mucho tiempo, director de los *Études*, y que tuvo gran influencia sobre mí —una influencia continua, de aliento, sin ningún tipo de directividad—, decía: “En cada época, la Iglesia incurre en un pecado mayor: antiguamente, fue la simonía, la disolución de la moralidad; actualmente, es el pecado contra la inteligencia”.

Indudablemente, hay que reconocer que esta situación está cambiando. Por desgracia, no a causa de una vitalidad espiritual renovada sino del derrumbamiento de la fortaleza en la que la Iglesia se ha encastillado ⁽¹⁰⁾. Los cerrojos de sus puertas —por más blindadas que éstas estén por decretos del Santo Oficio o de otras congregaciones— están gastados. No creo, pues, que esta transformación se dé a partir de una actitud que lleve a pensar que proviene de una conversión real. La Autoridad, en lugar de prestarse a esta evolución positivamente, la padece. Procura frenarla todo lo que puede. Pero, por otra parte, tampoco dispondría de medios para promoverla dada la formación de sus miembros, dadas las responsabilidades de

su función social –que tiene que asumir por las circunstancias de la historia– y dado el peso y la inercia inherentes a toda institución. Esta transformación se va operando por la presión de los acontecimientos. No es fruto de la fe.

A decir verdad, en nuestros días, la Autoridad necesita más fe que antes para poder gobernar adecuadamente. Por lo que, por lo general, cabe afirmar que la Autoridad no está a la altura de su misión. Ya no le bastará la habilidad política, tal como creía antaño que le bastaba, aunque erróneamente. El Evangelio inspira una sabiduría que no es de este tipo y que es, sin embargo, la que necesitamos para vivir... No basta con hablar del Espíritu Santo sino que hay que vivir de él, del Espíritu de Jesús.

El abate Bremond, Monseñor Batiffol

Nunca conocí a Bremond aunque vivió hasta 1933. Se defendía muy bien cuando se le invitaba. Lo hice muchas veces pero... ¡siempre tenía gripe! Era una disculpa, sin duda. Normalmente vivía en el sur para poder trabajar con más eficacia que en París. No se equivocaba... Ejerció gran influencia sobre mí a través de su gran obra, *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia desde el fin de las Guerras de religión hasta nuestros días*, y también por algún otro libro.

Usted ya sabe que Bernanos lo escogió como modelo para uno de sus personajes, el sacerdote sin fe, el abate Cénabre. No creo que Brémond tuviera dificultades en el orden de la fe. No digo que no las tuviera en la adhesión a una creencia concreta. Sin duda, vivió una crisis grave y dolorosa cuando todavía era jesuita: al parecer, desde el momento de pronunciar sus votos definitivos. Lamento que Bernanos –del que también he recibido mucho– cometiese este contrasentido al juzgar a Bremond. Por otra parte, no fue la única vez que Bernanos fue profundamente ininteligente hasta llegar a ser injusto. Bremond fue expulsado de la Compañía, cuando murió Tyrrrell, por haber rezado unas oraciones sobre la tumba de éste último, también jesuita marginado por sus ideas “modernistas”, él, que fue un creyente al estilo de los irlandeses, con su violencia incluida ⁽¹⁾.

¡Qué carnicería! ¡Y pensar que ésta no se habría producido si de arriba no se hubiera apoyado a los ejecutores!... Reprocho, a hombres como Congar –a quienes por otra parte aprecio por su tendencia ecuménica–, decir: “Hemos tenido grandes papas”. No es verdad. Hemos tenido unos papas –particularmente Pío X– a los que el futuro juzgará muy severamente porque no prepararon nada, no previeron nada y pusieron trabas, en cambio, a todo lo que había que alentar y que proteger dado lo importante que era y es, para el futuro de la Iglesia, la continua confrontación de la fe y de sus afirmaciones con la ciencia y sus desarrollos. Diría lo mismo de Pío XII. Hoy es cuando empezamos a encontrarnos con los frutos amargos de estos gobiernos tipo “Antiguo Régimen”, donde las denuncias tenían tan buena audiencia.

A principios de siglo, todo el mundo estaba bajo sospecha en los medios eclesiásticos. La delación estaba sistemáticamente organizada. Pero, desgraciadamente, aparte de las delaciones llevadas a cabo por la especie de francmasonería que había en el interior mismo de la Iglesia, el clima de terror hizo que, con demasiada frecuencia, los investigadores sospechasen unos de otros y se denunciasen entre sí con el fin de protegerse ellos mismos. Estas conductas humanas –demasiado humanas– siempre reaparecen cuando la Autoridad pretende ser absoluta y no se ejerce de forma espiritual, promoviendo la libertad y respetando la dignidad de aquellos sobre quienes actúa. En aquel tiempo, aparte de Loisy, había dos escuelas rivales, la de Lagrange y la de Batiffol. La táctica empleada por Batiffol, y por tantos otros, fue siempre, más o menos, la de protegerse denunciando. Monsieur Portal, en concreto, no se fiaba nada de Batiffol. Por eso lo invitó a formar parte del comité católico que se reunió en Malinas hacia 1923: para no tenerlo en contra ⁽¹²⁾.

Resistencia y sumisión

El dilema es o someterse o rebelarse. La rebeldía endurece a la Autoridad pero el sometimiento la anima en su autocracia. A cada

uno le corresponde su propia responsabilidad ante Dios y dominar sus propios demonios interiores.

¡Leí las cartas de Laberthonnière! Aquellos creyentes sentían que, aunque quizás podían ser derrotados en el presente, era verdad lo que decían, y sabían que llegaría el día en que esta verdad resultaría evidente. Hay verdades que, aunque pueden ser reprimidas, no pueden ser suprimidas indefinidamente. “Mis palabras no pasarán”, decía Jesús (13).

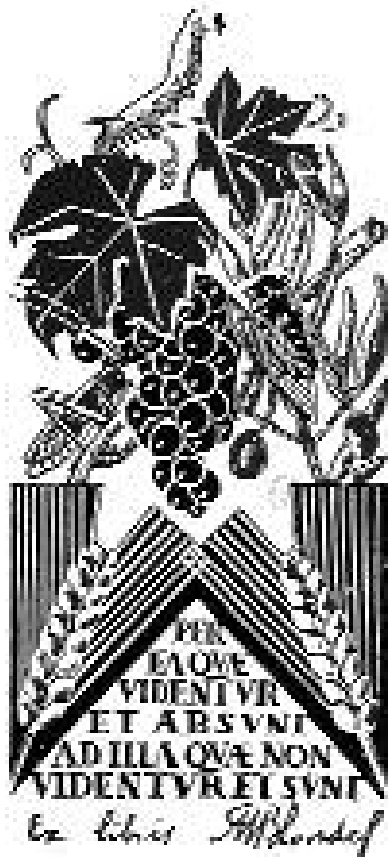
Creo que algunos de los que fueron enterrados vivos en el período modernista son autores póstumos (14). Después de todo, ya sucedió lo mismo en el Antiguo Testamento: los profetas no empezaron a serlo realmente ante los ojos de Israel hasta que no sucumbieron en el combate. Jesús comprendió que su muerte no significaba un fracaso radical sino que su mensaje iba a encontrar en ella la base de donde brotaría el vigor y la intensidad de una llamada y de un fermento que ningún poder de este mundo jamás podrá destruir ni desviar, para siempre, a favor de sus propios fines.

Cuando Monsieur Portal me decía –no sin un punto de humor negro– que la muerte es el factor de progreso más importante de la humanidad, lo que quería decir era que ciertos progresos en la Iglesia no pueden darse hasta que desaparezcan quienes, por ejercer la función de autoridad, los impiden. Y esto lo decía sin desdeñarse de otras consideraciones espirituales más elevadas a las que se adhería totalmente, tal como testimoniaba su propia vida, en la que había conocido, muchas veces, la muerte del exilio y de la marginación.

Cuando escribí mis libros por fidelidad a lo que claramente sentía que tenía que hacer, sin importarme lo que me pudiera suceder por ello (esto era antes del Concilio aunque mis libros se publicaron después), ya había aceptado, por adelantado, la eventualidad, casi segura, de que los incluyeran en el Índice. Me decía: «en las actuales circunstancias –es decir, antes del Concilio–, es normal que me metan en el Índice; sin embargo, me niego rotundamente a que mis libros puedan desaparecer de una forma u otra». Había previsto

incluso que aceptaría adjuntar una hoja que precisara que la Iglesia no consideraba ortodoxa tal proposición o tal postura. Pero, en tal caso, pensaba exigir un documento oficial al respecto, de forma que la autoridad se responsabilizara de su decisión delante de todos. No pensaba transigir porque creía que mi intransigencia en este punto procedía de mi fidelidad fundamental a la Iglesia ⁽¹⁵⁾.

La autoridad en la Iglesia se mueve con demasiada frecuencia por caminos tortuosos. La vía recta, directa, de hombre a hombre, de creyente a creyente, no es su fuerte. Por lo general, hasta el presente, La Institución ha preferido las intrucciones impersonales, los juicios sin motivos, las acusaciones imprecisas o con unas maneras de decir que, por su propio simplismo, desnaturalizan aquello a lo que apuntan para poder conseguirlo mejor. Las actas eclesiásticas raramente son de una perfecta rectitud. Hay una especie de “caridad” que, con el pretexto de no herir, llega a ser deshonesta y a dejar una impresión pegajosa. En cambio, hay otras veces en que la autoridad no tiene ningún tipo de miramiento con sus subordinados, y actúa con una brutalidad en la que incluso parece complacerse; por ejemplo, cuando se deja llevar por los métodos de represión propios de los regímenes más totalitarios.



[«Por las que se ven y no están, a las que no se ven y están»]

NOTAS A «EL MODERNISMO» DE M. LÉGAUT

Nota 1

Estas páginas pertenecen a *Patience et passion d'un croyant*, París, Desclée de Brouwer, 1990, p. 32-42. Esta edición de 1990 es una revisión del texto original, de 1976. En el año 2000, las Éditions du Cerf volvieron a publicar la versión de 1976. Pero nosotros hemos preferido la de 1990, que es la última que Légaud dio por buena. En las notas siguientes damos algunas informaciones más sobre «el modernismo», que complementan las de la Presentación del Cuaderno.

Nota 2

Con posterioridad a 1893, en la primeros años en que Loisy fue destituido de su puesto de profesor en el Instituto Católico y se retiró a Neuilly, M. Portal, que solía ayudar al perseguido, le ofreció colaborar en su *Revue anglo-romaine*, un semanario interconfesional que apenas duró dos años (1895-6), y en el que Loisy ocupó un quince por ciento del espacio (Régis Ladous, *M. Portal et les siens (1855-1926)*, París, Cerf, 1985, p. 95-101 y p. 122).

Diez años después, en 1905, Monsieur Portal y el P. Laberthonnière, junto con algunos otros clérigos y laicos destacados, fundaron una “Sociedad de estudios religiosos” con dos secciones y dos revistas ya existentes: una sección de unión de las Iglesias, con la *Revue catholique des Églises* de Portal, y otra de filosofía, con los *Annales de philosophie chrétienne*, dirigida, tras la muerte del abate Denis, por el P. Laberthonnière (ver: *Cuaderno de la diáspora 15*, Madrid, AML, 2003, p. 148 y ss.). Veamos qué pasó con estas dos publicaciones.

La *Revue catholique des Églises* de M. Portal tuvo que cerrarse, después de funcionar cuatro años, en 1908, cuando el cardenal Merry del Val, Se-

cretario de Estado de Pío X, destituyó a Portal como rector del Seminario de San Vicente de Paul, el segundo centro eclesiástico universitario de París. M. Portal había sido nombrado nueve años antes, en 1899. Sus superiores, que siempre apoyaron a Portal, juzgaron que, en 1899, ya lo podían llamar a París después de vivir unos años retirado en provincias de resultas de una primera “caída en desgracia” en la que Merry del Val ya había intervenido. Fue cuando Portal fracasó en su intento, junto con Lord Halifax, de conseguir un acercamiento entre católicos y anglicanos al más alto nivel, cosa que no volvió a plantearse hasta Juan XXIII, con éxito esta vez. Esta idea de conseguir un encuentro entre el Papa y la máxima autoridad anglicana iba unida, para M. Portal y para lord Halifax, a la de conseguir que el catolicismo aceptase la validez de las ordenaciones anglicanas (ver R. Aubert, *Nueva Historia...*, 1984, p. 215-219).

La segunda sanción de Portal, que le retiró de rector del seminario, pareció, a decir de Légaut, una «cuasi-excomunión» pues nuevamente la segunda autoridad de la Iglesia desautorizaba a Portal (Légaut, *Patience et passion...*, 1990, p. 27). El detonante de esta segunda sanción de M. Portal fue la publicación, en 1906, de una biografía de un joven sacerdote recién fallecido a los treinta años, *L'Abbé Gustave Morel*. La biografía, la escribió Jean Calvet, otro sacerdote acogido por M. Portal en París, en 1906, cuando fue despedido del seminario de Toulouse –donde daba clases de literatura– por haber publicado un artículo, en *Demain* (de Lyon), sobre la enseñanza católica a partir de la Separación (ver Poulat, 1962, p. 563).

El libro sobre Morel iba a ser el primero de una colección unionista –ahora diríamos ecuménica– concebida por Portal. El abate Morel había fallecido en Rusia en 1905 de un accidente, pero antes había vivido y trabajado en el Seminario de Portal, desde donde había asistido a los cursos de Loisy. Para Portal era su “heredero” en la causa del unionismo, su colaborador desde 1901. Su biografía puso al descubierto el ambiente “liberal” del Seminario regido por Portal, que tuvo que retirar el libro de la venta para evitar su inclusión en el Índice. Sin embargo, después de 1908 y de su destitución, cuando M. Portal entró en contacto por mediación de Le Roy con el primer grupo de “normaliens” –lo que luego sería el grupo Tala–, de lo primero que les propuso fue leer *L'Abbé Gustave Morel*.

En cuanto a los *Annales de philosophie chrétienne*, dirigidos por Laberthonnière tras la muerte del abate Denis, Maurice Blondel los financió en secreto y colaboró asiduamente en ellos. En los *Annales* vieron la luz muchos artículos de tipo “modernista”, y, en concreto, de una filosofía distante del tomismo (que era la filosofía oficial del catolicismo por decreto de León XIII) y favorable, en cambio, a la filosofía de la «acción» y a la «inmanencia», palabras claves y polémicas en la época, propias de una filosofía más de tipo agustiniano y personalista.

En 1913, toda la nueva serie de los *Annales* (1905-13) fue incluida en el Índice, junto la *Autobiography and life* de George Tyrrell de Miss Maude D. Petre, *Sainte Chantal* del abate Bremond, dos libritos del P. Laberthonnière (*Le témoignage des martyrs* y *Sur le chemin du catholicisme*) y un libro de Paul Viollet: *L'infallibilité du pape et le Syllabus* (Poulat, 1962, p. 103; Colin, 1997, p. 482). A Laberthonnière se le prohibió publicar, dar clases y predicar, so pena de suspensión *a divinis* inmediata, medida que el P. Blanchet, biógrafo de Bremond, calificó, en 1967, de «estrangulación, pura y simple» pues, además, la prohibición debía permanecer en secreto (Goichot, 2002, p. 105).

El cierre de los *Annales* se debió no sólo a su distancia del tomismo sino también a la enemistad que se habían granjeado Blondel y Laberthonnière, entre los clérigos y obispos favorables a la *Action française* de Charles Maurras, por criticar a ésta. Maurras –de ideología atea declarada, pero realista (*royaliste*) y antirrepublicano– y su partido de la *Action française* defendían la autoridad y el orden, y esto, a los eclesiásticos, les gustaba, de modo que Roma no la condenó hasta 1929 pese a que existía un expediente favorable a hacerlo desde 1915. Blondel y Laberthonnière, en cambio, no sólo criticaron a Maurras y a su partido sino que apoyaron el movimiento de *Le Sillon* de Marc Sangnier (1873-1950), de tendencia demócrata, condenado por Roma en 1910 por ver en él un resurgimiento del liberalismo condenado por el *Syllabus* de 1864. Esta polémica sólo fue una muestra entre otras del aspecto político de la crisis modernista. En aquel tiempo se planteó, de diferentes maneras, tanto en Francia como en Italia y Alemania, una relación autónoma entre lo político y lo eclesiástico, parecida a la relación propugnada por Loisy y por otros entre la historia y el dogma en el terreno de las Escrituras.

Nota 3

Sobre Edouard Le Roy, filósofo de formación matemática y discípulo de Bergson, ya hemos dado alguna información en la Nota 3 de la Presentación del Cuaderno. Falta decir que, en 1905, publicó un artículo titulado “¿Qué es un dogma?” que supuso un tercer núcleo conflictivo en aquellos años (antes lo habían comenzado a ser los libros de Loisy y antes aún la «filosofía de la acción» y de la «inmanencia» de Blondel y de Laberthonnière). Dos años después, en 1907, Le Roy recogió en un libro, *Dogme et critique*, los escritos de aquella polémica. Esta controversia (Le Roy era discípulo de Bergson y éste no era ni santo Tomás ni una de las “fuentes” de Blondel) fue una prueba más de que los innovadores no eran un bloque sino que había discrepancias importantes entre ellos. Aparte de esto, el libro de Le Roy amplió el alcance de la crisis: el dogma, es decir, el acto de fe y su contenido, así como la adhesión a las formulaciones, todo ello entraba a ser un tema a examinar a partir de los nuevos conocimientos (ver, Colin, 1977, p. 245; buenos resúmenes en R. Aubert, *Nueva Historia...*, 1984, p. 188-204, y en Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. IX, Barcelona, Ariel, 1982, p. 215-245).

A partir de la publicación de *Dogma y crítica* de Edouard Le Roy en 1907, los problemas de M. Portal se aceleraron hasta llevar a su destitución. Dada la amistad entre M. Portal y Le Roy (Portal iba a casa de los Le Roy y jugaba con sus hijos como si fuese de la familia), la Congregación romana de asuntos eclesiásticos extraordinarios envió a Monseñor Baudrillart (antiguo alumno de la Normal, sacerdote del Oratorio y director del Instituto Católico; persona abierta pero muy prudente e interesada en limpiar de toda sospecha de modernismo el Instituto Católico donde Loisy había enseñado) la siguiente pregunta: «¿Ha participado M. Portal de alguna manera, directa o indirecta, próxima o remota, en la publicación del último libro de M. Le Roy?». Portal lo negó, y, además, pudo aportar pruebas y testimonios en contrario, en veinticuatro horas, para desautorizar así los tres informes previos que habían llegado a Roma en su contra. Baudrillart, hombre prudente y de estructura pero suficientemente honesto, remitió una respuesta favorable a Portal y en Roma archivaron de nuevo el caso, por el momento. Sin embargo, se le hizo llegar a Portal,

verbalmente, el consejo de «ser sumamente prudente en adelante» pues en Roma tenían «los ojos muy atentos sobre todo lo que y todos los que tenían que ver de cerca con el Instituto».

Tal como Portal escribía a lord Halifax en junio de 1907: «De hecho, mis adversarios escogieron perfectamente por donde atacar, y fue un milagro que yo pudiese responder como lo hice. Le Roy debió de tener una voluntad muy decidida de no comprometer a nadie para que yo no tuviese noticia del manuscrito ni de las pruebas» (Ladous, *M. Portal...*, 1985, p. 272). A continuación, se levantó el caso Turmel, que llevaba publicados nueve artículos sobre historia del cristianismo en la revista de Portal y que, bajo pseudónimo, continuó publicando hasta que, en 1931, fue descubierto. Poco después, el libro sobre el abate Morel fue, como decíamos, la gota que colmó el vaso y que sirvió de pretexto para que Merry del Val volviera a sancionar a Portal (*Op. cit.*, p. 273-278).

Nota 4

La frase de Portal «*Han ido demasiado deprisa pero están en la buena dirección*» es afín a la del P. Lagrange, «me castigan hoy por escribir las cosas que se enseñarán mañana», y a la del cardenal Suhard al P. Chenu en 1942: «No se entristezca, padre; dentro de veinte años, todos hablarán como usted» (citadas en la nota 12 de nuestra Presentación; más abajo, en la nota 13, citamos otras frases parecidas).

Nota 5

Aparte de los nombres más destacados en la historia del modernismo, queremos mencionar a otros que también vivieron los avatares de esta crisis de una forma abierta. Su peripezia se entrevé en libros como los de Poulat, Colin, Goichot, Ladous, Vidler, Blanchet, Fouilloux, etcétera. Espontáneamente pensamos en Miss M. D. Petre, Georges Fonsegrive, Paul Desjardins, Paul Viollet, y en los abates Klein, Venard, Morel, Calvet, Gratieux, Birot, Amann, Mangelot, Baudin y Grandmaison. Hablaremos de algunos en la «Suma de poquedades».

Es de notar que los laicos, pese a las excepciones, siempre estaban menos expuestos a las medidas disciplinarias que los clérigos, que, entre

otras cosas, se jugaban el sustento si caían en desgracia. Loisy, por ejemplo, dependía de lo que la diócesis de París le pasaba, de sus clases y de sus publicaciones. Si éstas últimas se incluían en el Índice, las ventas bajaban. El P. Laberthonnière, por ejemplo, era más vulnerable que Blondel por ser religioso (Colin, 1997, p. 510). Copleston dice sobre Blondel: «De hecho, las ideas de Blondel nunca fueron condenadas por Roma, a pesar de los esfuerzos que se hicieron por que lo fuesen. Probablemente fue una suerte para él no hacerse sacerdote, como parece que pensó alguna vez» (*Hª de la filosofía*, vol. IX, p. 231).

Un laico sancionado fue, como hemos visto, Edouard Le Roy. Pero Gilson escribía en 1931 a Maritain al respecto: «El affaire Le Roy es lamentable. Sin duda, doctrinalmente, la inclusión en el Índice es legítima, pero plantea la cuestión del estatuto de los católicos en la Universidad». Fouilloux observa que Gilson debía de estar inquieto, en ese momento, por su candidatura al Collège de France, pero su opinión no sólo era por esta razón pues, treinta años después, en 1964, escribía, desde Toronto, al P. de Lubac, que había padecido y sido testigo asimismo de la “persecución” desatada contra la “nouvelle théologie”:

«Mi gran fuerza, *hélas*, es no ser sacerdote. Si hubiésemos sido religiosos o clérigos, ni Maritain ni yo hubiéramos podido escribir ni una centésima parte de lo que hemos escrito. Hubiéramos sido, como se dice por aquí, *crucified*» (Fouilloux, 1998, p. 28 y 125; ver, más abajo, la nota 14).

Miss Maude D. Petre (1863-1942) fue la única mujer a quien se planteó pronunciar el juramento antimodernista por haber escrito una biografía en defensa del P. Tyrrell que se incluyó en el Índice. Como se negó a ello, se le privó de los sacramentos en su diócesis de Southwark; lo cual, sin embargo, no le impidió cruzar, desde entonces, el Támesis e ir a comulgar en la diócesis vecina de Westminster. Miss Petre, que fue superiora nacional de las Hijas de María, y que permaneció en la orden durante los años modernistas, se secularizó a los pocos años de morir Tyrrell y siempre fue fiel a sus amistades. En 1938, fue una de las últimas visitas que recibió Loisy. Cuando murió Miss Petre, fue enterrada junto a Ty-

rell, a petición suya (también Madame Gallice fue enterrada junto a M. Portal). En la «Suma de poquedades» citamos unos párrafos de esta «mujer extraordinaria» (*femme supérieure*) a juicio del P. Blanchet (*Henri Bremond*, 1975, p. 199).

Permítasenos una referencia a la vida de Légaut al terminar estas observaciones: parece plausible que este contexto autoritario, sobre todo eficaz entre sacerdotes y religiosos, influyó en M. Portal –junto con la nueva situación de separación entre Iglesia y Estado– para aconsejar a Mme. Gallice, en 1907, que no se hiciera «hermanita de la caridad» y que siguiera su obra social como seglar; y a los jóvenes del grupo Tala, y entre ellos a Légaut, en los años veinte, que no se hicieran sacerdotes o religiosos sino que siguiesen como seglares su camino de ciencia y de enseñanza pública para servir mejor así, a la larga, al cristianismo (Ver *Cuaderno de la diáspora* 15, p. 157-160; y 16, p. 29, 191-194, y 223).

Nota 6

Tres de los abates citados en la nota anterior, Venard, Morel y Calvet, eran –como ya hemos indicado– de la órbita de M. Portal cuando éste era rector. Eran de los jóvenes de los que habla Légaut. Poulat estudia y cita sus correspondencias para mostrar la recepción de Loisy entre los jóvenes (Poulat, 1962, p. 269-285). M. Portal vivió, desde su cargo de rector del Seminario, los años primeros de la crisis modernista. A parte de sus actividades editoriales y de su amistad con Le Roy –de las que ya hemos hablado–, M. Portal se vio implicado en la crisis modernista por las actividades de sus seminaristas. Hay que indicar, además, que también vivió desde allí la separación de la Iglesia y el Estado; separación que, sin duda, dada la virulencia de los bandos, influyó en el sentimiento de asedio y de defensa de los católicos ante la sociedad laica, entonces “laicista”. Según Ladous, la Separación comportó «la oleada anticlerical más fuerte en Francia después de la Comuna» (R. Ladous, *M. Portal et les siens*, 1985, p. 147; sobre la Separación, el clima y sus fases, ver R. Aubert, *Nueva Hª...*, 1984, p. 78-88). Sin embargo, M. Portal interpretó la Separación como una ocasión para que la Iglesia volviese a centrarse en su misión (ver *Cuaderno de la diáspora* 15, Madrid, AML, 2003, p. 148 y ss.).

En cuanto a lo peculiar del Seminario de Cherche Midi, importa señalar que Portal creó en él un ambiente como el que luego volvió a crear entre los “normaliens” del grupo Tala. Según Calvet:

M. Portal tenía un talento que nunca he visto en nadie más: el talento de abrir las ventanas para recoger los ruidos útiles, y el de abrir las puertas para dar paso a los personajes más interesantes. Como se suele decir, conocía a todo el mundo y yo vi a todo el mundo, durante aquellos tres años, desfilando por su despacho. [...] «Tengo un despacho [decía Portal], suelo estar allí, venga usted a verme, encontrará usted allí gente con mis mismas preocupaciones y charlaremos» (R. Ladous, 1985, p. 166).

En lo referente a la asistencia de sus seminaristas a las clases de Loisy, M. Portal se hacía el despistado ante las prohibiciones del cardenal Richard y los dejaba ir a la *École pratique des Hautes-Études*, que es donde éste volvió a enseñar después de que lo retiraran del Instituto Católico por las denuncias del rector del seminario de san Sulpicio, en 1892, y de pasar cinco años como capellán en Neuilly (Ladous, *M. Portal...*, 1985, p. 145-168). El abate Venard, colaborador de Portal en la *Revue catholique des Églises*, e íntimo amigo de Gustave Morel, iba a las clases de Loisy junto con los estudiantes. Su correspondencia con Gustave Morel es un testimonio de primera mano al respecto:

No hay nada que hacer mientras nuestras facultades dependan de Roma y las cátedras las ocupen religiosos a quienes se les prohíbe la libertad de pensar...

Escribía Venard en diciembre de 1900 (sobre el abate Venard, ver en la «Suma»). En este sentido, algunos historiadores interpretan que la «crisis modernista» fue un momento en que la formación y los estudios dentro del catolicismo comenzaron a abrirse a los nuevos conocimientos pese a las sanciones que parecieron indicar un fracaso de este intento. Poulat especifica muy bien el terreno y la novedad del «modernismo» y diferencia el problema teórico de las maneras de darse la «crisis»:

La ocasión la ofreció el choque brutal de la enseñanza católica tradicional y las jóvenes ciencias religiosas que se habían constituido, lejos del control de las ortodoxias y lo más frecuentemente en contra, partiendo de un principio revolucionario: aplicar los métodos positivos a un campo, a unos textos considerados hasta entonces fuera de su alcance. La iniciación a estos métodos planteaba al erudito católico un dilema embarazoso: ver, en esta laicización científica del universo religioso, una contradicción intrínseca y una profanación culpable significaba negarse a todo trabajo real y colocarse en una posición de inferioridad; aceptar las reglas de estos métodos parecía introducir el libre examen en una religión que lo excluía, y, más concretamente, multiplicar al infinito unas dificultades rebeldes a todo tratamiento apologetico o autoritario. La crisis modernista no se reduce ni a las circunstancias que la agravaron (en su origen, el desfase entre la mediocridad de la enseñanza eclesiástica y el dinamismo de las ciencias religiosas, y después, enseguida, la rutina en la forma de pensar, los métodos de gobierno y ese gusto por la violencia en la polémica que la prensa católica del tiempo refleja) ni a las mezquindades, disensiones y animosidades que jalonaron su desarrollo. Aspectos dolorosos ciertamente y a menudo desagradables ... [que] a su manera testimonian la novedad del problema planteado al pensamiento cristiano» (Poulat, 1962, p. 8-9).

Faltos de algún maestro que les dirigiese satisfactoriamente, los seminaristas encontraban en Loisy (gracias al Estado que lo acogió cuando fue expulsado de los centros docentes católicos) alguien que les exponía las cuestiones de una forma que suponía para ellos la esperanza de poder aunar el rigor científico y la voluntad de continuar dentro del catolicismo pero de forma porosa a la forma de investigar de la época. Las cuestiones tratadas por Loisy eran tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: valor no histórico sino religioso de los primeros capítulos del *Génesis*, imposible autoría mosaica del *Hexateuco*, formación progresiva de los *Evangelios*, no historicidad de muchos relatos y parábolas, búsqueda de las palabras originales de Jesús, etc. Loisy ya había expuesto muchas de estas cuestiones, por ejemplo, en su artículo sobre “Renan, historiador de Israel” en la *Revue*

anglo-catholique de Portal en 1896, y sin haber sido censurado entonces, tal como el propio Loisy argumentó después al cardenal Richard para defenderse, pero dejando a M. Portal, sin querer, en situación precaria.

Nota 7

Sobre la *Action Française* y Maurras, ver, más arriba, la nota 2. Este grupo político era de extrema derecha. Aunque expresamente arreligiosa, valoraba a la Iglesia como un factor de orden. Por eso, un pensamiento teológico afín al «antiguo régimen» coincidía con este partido en ser ambos «poco sensibles al orden democrático». Aunque condenada por Pío XI en 1929 (tardíamente si se compara con la condena de *Le Sillon*), la *Action Française* influyó en la ultraderechista Acción Española que cada vez tuvo más fuerza dentro de la CEDA de Gil Robles. El cardenal Gomá, uno de los principales autores de la Carta colectiva de los obispos en apoyo de Franco, había colaborado en la revista de la *Action Française* (Hilari Ragner, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española*, Barcelona, Península, p. 162-163).

Nota 8

En la «Suma de poquedades» transcribimos una carta enviada por Loisy a Pío X en 1904, así como la respuesta que le llegó a éste por mediación de una carta del Papa al cardenal Richard. En estas dos cartas se refleja el «sentimiento filial» del que habla Légaut, así como el problema intrínseco a la obediencia y a la autoridad en la Iglesia, en las que importa distinguir dos planos, el organizativo y el espiritual, como indicamos en la Nota siguiente.

Nota 9

Según el P. Louis Bouyer, la obediencia monástica *tuvo un «carácter doble» a partir de un momento dado del monaquismo*, es decir, cuando éste pasó a ser cenobítico y a vivirse en grupo en torno a un «abbas». Por un lado, estaba, en efecto, la obediencia indispensable en un grupo, el orden y el reparto de tareas, el sentido jerárquico propio de un cuerpo social, lo cual atañía, sobre todo, al fuero externo de las personas. Por otro lado, estaba el ejercicio ascético del dominio de la libertad, de la renuncia al «yo» y del se-

guimiento a un maestro espiritual, fundamental en el camino espiritual. El “abbas” inicialmente fue el maestro espiritual, pero luego pasó a ser, además, el jefe y dirigente del grupo (religioso). El problema vino, pues, por la confusión –que no unión– de estos dos elementos en una misma persona. Y el problema se agravó cuando la obediencia «monástica» se extendió al resto de la Iglesia. Como dice Bouyer, este carácter doble fue «fuente de largos equívocos» en la historia de la Iglesia (*Histoire de la spiritualité chrétienne, vol I, La spiritualité du N. T. et des Pères*, París, Aubier-Montaigne, 1966, p. 384-394, epígrafes: «monaquismo y cristianismo» y «Pacomio y el cenobitismo»).

Estos equívocos contribuyeron a sacralizar indebidamente a la institución de la Iglesia. González Faus explica, citando a H. de Lubac, que se entiende mal el «creo en la Iglesia» del Credo si se hace de ésta objeto de fe como lo es Dios (ver un mayor desarrollo de este punto en la «Suma», en una nota a propósito de un fragmento del diario de Mignot). Estos equívocos, al intervenir en la vida interna de la Iglesia, afectaron, indirectamente, a la forma de entender la paternidad de Dios, su acción en el mundo, y el juicio escatológico. Para desentrañar todo esto, es fundamental distinguir, si no separar, tal como hizo Légaut y como se hace en algunas tradiciones, estos dos caracteres de la obediencia y de la autoridad.

Nota 10

Ver la Nota 2 de la Presentación del Cuaderno sobre la imagen del “baluarte”.

Nota 11

Légaut no es del todo exacto en estas líneas. Aunque ya indicamos algo sobre el final de Tyrrell en la Nota 4 de la Presentación, expondremos ahora una relación más detallada de los hechos. Bremond (1865-1933), ciertamente, fue expulsado de la Compañía, pero no en 1909 por su actuación en la muerte de Tyrrell (1861-1909) sino unos años antes, sobre todo –aparte de otras cuestiones personales–, por un cúmulo de denuncias sobre sus relaciones con los «modernistas» cuando los jesuitas eran en cambio, más bien «antimodernistas», y algunos de ellos, además, muy activos, mientras otros, unos pocos, como el P. Grandmaison, eran más moderados y silen-

ciados (Loisy decía que, si Grandmaison y él se hubieran conocido, habrían podido, si no coincidir, discutir al menos. Ver, Poulat, 1984, p. 91-93, con una carta de Grandmaison interesante; y Poulat, 1962, p. 132-134).

En 1901, Bremond había seguido los cursos de Loisy en la *École pratique des Hautes-Études*, y, en sus viajes por Italia, había conocido a Fogazzaro y a otros innovadores italianos. Así pues, en 1903, para alejarle de este ambiente, se le prohibió residir en París y visitar a Tyrrell en Inglaterra aun residiendo cerca de Londres hasta que, al cabo de unos meses, se le propuso firmar las dimisorias. La salida de la Compañía de Bremond ocurrió entre 1903 y 1904, es decir, en fechas parecidas a las de la condena de *El Evangelio y la Iglesia* y de *Autour d'un petit livre*. Por otra parte, cuando se sigue con detalle la evolución personal de Bremond, tal como lo hace el P. Blanchet en su libro de 1975, queda claro que el mismo Bremond, poco a poco, fue viendo que su lugar no era la Compañía y que su expulsión fue, en parte, una liberación para él, por lo que no le quedó ningún rencor por ello. Al contrario, siguió muy unido a sus dos hermanos jesuitas, lo cual no le impidió, sin embargo, resaltar, conforme a su forma de entender la psicología de las almas, el aspecto místico de san Ignacio y de los jesuitas del siglo XVI, más que el aspecto ascético, que fue el que prevaleció desde entonces.

Aunque Bremond no intervino directamente en los debates modernistas, a partir de 1898, a través de Blondel y de la amistad de éste con el barón von Hügel, había entablado amistad con Georges Tyrrell, jesuita como él. Tyrrell y Miss Petre, muy amigos entre sí, fueron los confidentes más allegados a Bremond cuando éste pasó a ser sacerdote secular. De hecho le animaron a permanecer como tal y a no secularizarse.

La amistad entre los tres hizo que Miss Petre y Bremond ayudaran y apoyaran a Tyrrell cuando éste fue expulsado de la Compañía y suspendido «a divinis» en 1906, y cuando, al año siguiente, fue privado de los sacramentos por defender a Loisy y criticar a la encíclica *Pascendi* en el *Times*. Tyrrell siguió escribiendo y publicando los dos años que le quedaban de vida y, de hecho, no fue directamente condenado, ni tampoco sus libros. En julio de 1909, sufrió un ataque de hemiplejía que acabó con él en nueve días (Goichot, 2002, p. 101-105, habla del mal de Bright, una especie de

nefritis crónica). Entonces, Miss Petre telegrafió a Bremond y éste acudió enseguida junto al lecho de su amigo. Entre tanto, como Tyrrell no se había retractado y la enfermedad le impedía expresarse, el obispo de Southwark prohibió que ningún sacerdote de la zona lo asistiese, pero, al fin, bajo palabra de von Hügel de que se había retractado, un sacerdote le dio la absolución *sub conditione* y la extremaunción. No obstante, cuando llegó Bremond, fue éste quien lo atendió, le habló y tranquilizó, y le volvió a dar la absolución.

A Tyrrell se le negaron las exequias católicas pese a pedir las insistentemente Bremond y Miss Petre. Entonces, se le enterró en el cementerio de la parroquia anglicana de Storrington, que estaba muy próxima. Lo acompañó un grupo de amigos católicos y anglicanos. Tyrrell era de origen anglicano pero, con dieciocho años, se había convertido al catolicismo y entrado jesuita. Después había hecho de puente entre las dos confesiones. Tanto en la casa de Miss Petre, donde se había alojado al final y donde murió, como luego en el cementerio, Bremond, de clergyman, sin ningún revestimiento ni signo litúrgico católico, pronunció unas palabras. Después, rogó que los demás lo acompañasen en silencio. Pasados tres días del entierro, le llegó a Bremond la suspensión «a divinis» del obispo de Southwark, ratificada después por el de Aix (donde él estaba adscrito) y por Merry del Val en nombre de la Santa Sede. Sólo se le levantó la suspensión al cabo de seis meses, previa sumisión formal a los dos documentos pontificios de condena del modernismo.

Por estas fechas, Bremond ya trabajaba en la *Historia del sentimiento religioso*, a la que alude Légaut. En dicha obra se concretó su vocación, que no era ni la filosofía ni la teología ni la crítica literaria sino «*la psicología concreta, aplicada a las almas trabajadas por Dios*», en palabras de Blanchet conformes con lo que Blondel le había dicho a Bremond quince años antes. En 1897, en efecto, le escribía: «Usted debe y puede hacer mucho bien en el sentido de un “apostolado psicológico”, basado en un conocimiento (...) cercano a la experiencia íntima y a la ascética de los místicos» (ver: André Blanchet, *Henri Bremond*, París, Aubier-Montaigne, 1975, p. 269 y p. 89). El librito de Bremond sobre Loisy, publicado en 1931 bajo el pseudónimo de Sylvain Leblanc, es de este tipo de «psicología concreta» (En la

«Suma de poquedades», publicamos las palabras de Bremond en el entierro de Tyrrell; algo sobre Miss Petre del P. Blanchet y unas páginas de Bremond-Leblanc).

Nota 12

Sobre la organización de “La Sapinière”, ver la nota 4 de la Presentación. Sobre Lagrange y Batiffol, ver Goichot, 2002, p. 37-38 y Poulat, 1962, p. 327-351. Goichot observa: «según una regla común, los más hostiles serán los más cercanos». Tal fue el caso de los adversarios “progresistas” de Loisy. Lagrange y Batiffol, decididos como Loisy a renovar las ciencias religiosas según las exigencias de los nuevos métodos, temían ver en peligro su propio intento debido a las temeridades y radicalizaciones de éste. Por eso procuraron que no los confundieran con él, por lo que lo criticaron con vigor, aunque esto no les impidió ser objeto de sospecha y, desde luego, debilitó al propio Loisy, tal como se ve en la entrevista que cuenta con el cardinal Richard en un fragmento de *Choses passées* que transcribimos en la «Suma».

Algo parecido sucedió también con Blondel, al principio cercano a Loisy pero que luego se fue alejando de él, en parte con razón pero en parte también por su carácter prudente y por la influencia de otros. Asimismo Laberthonnière, pese a su amistad con Blondel, tuvo que aceptar, «no sin sufrimiento», que el P. Wehrlé, cercano a Blondel, lo criticase en algún artículo para salvaguardar a Blondel (que llamaba a Wehrlé “Bonaerjes II”). Asimismo tuvo que aceptar que el P. Valensin, amigo sobre todo de Blondel, apenas le nombrase en su artículo «Inmanencia» del *Diccionario apologético*, publicado en 1912. Todo ello no hacía sino presagiar las sanciones de 1913 y dejarlo debilitado ante ellas. La salud y el equilibrio psicológicos de Laberthonnière se resintieron en aquellos años y circunstancias pese al desahogo que encontraba en hacer pequeños trabajos de madera en un tallercito que tenía (AA. VV., *Laberthonnière. L’homme et l’oeuvre*, París, Beauchesne, 1972, p. 28-29. En la «Suma...» citamos algunos fragmentos de Blondel que critican los procedimientos indignos de los superortodoxos; así como una carta de Blondel a Laberthonnière y algunos fragmentos de éste).

Nota 13

Légaut cita otras veces esta frase atribuida a Jesús: «mis palabras no pasarán». Légaut entiende esta frase como expresión de una “infallibilidad” de fondo del núcleo auténtico del cristianismo, pues éste, a pesar de todo, es «de Dios» y lo ofrece al mundo (ver: *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, París, Aubier, 1975, p. 156, y, *Cuadernos de la diáspora* 12, Madrid, AML, mayo 2001, p. 14). Hans Küng cita, en este mismo sentido de una infallibilidad de fondo del cristianismo, las sabias palabras de Gamaliel en Hechos, 5, 38 y ss. (ver: *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 1997, p. 799, al final de «No hay epílogo»).

Nota 14

Ver, más arriba, las citas de la nota 4. Podemos añadir una cita más. Es de Louis Canet, diplomático, amigo y editor póstumo de las obras del P. Laberthonnière:

Algunos todavía recuerdan haber escuchado al cardenal Verdier prometer a Laberthonnière una suerte semejante [a la de san Juan de la Cruz]: «Tengan paciencia [les decía a quienes abogaban por Laberthonnière]. *Así que pasen veinte años, se le contará entre los Padres de la Iglesia*».

San Juan de la Cruz, en efecto –pero no al cabo de veinte años sino de tres siglos–, fue declarado Doctor de la Iglesia en 1926, a pesar de haber padecido persecución durante algunos períodos de su vida por gentes de Iglesia (ver Louis Canet, Introducción a: L. Laberthonnière, *La notion chrétienne d'autorité*, París, Vrin, 1955, p. 50. Canet cita, en esta misma página, el pensamiento 598 (ed. Lafuma) de Pascal, sobre Atanasio y santa Teresa, que incluimos en la «Suma de poquedades»).

En 1922-3, Blondel abogó ante el cardenal Mercier para que éste abogase a su vez en Roma para que levantasen la sanción de Laberthonnière. Lo mismo hizo Portal en las Conversaciones de Malinas. El intento del cardenal fracasó, pero las palabras de Blondel en aquella ocasión fueron éstas:

«Tarde o temprano se conocerá íntegramente la obra del P. Laberthonnière: dicha obra –creo poder atestiguarlo con conocimiento de causa– se verá como más grande, más fuerte y más profundamente filosófica y cristiana que la de un Malebranche o la de un Newman» (Blondel-Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, París, Seuil, 1961, p. 320-324; ver el texto completo en la «Suma de poquedades»).

Nota 15

Esta explicación de Légaut sobre las circunstancias de la publicación de sus tomos I y II, sobre los que podía sobrevenir una condena, nos permite comprender mejor el alcance de su «Advertencia» del comienzo de *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, 1999, p. 17-18. Dicha Advertencia versa sobre el error, y resalta la diferencia entre el error de un intelectual y el de un hombre de fe. Es, sin duda, una Advertencia vigorosa, que rompe esquemas, inquietante para un lector no avisado. Sin embargo, por esto mismo es eficaz. Ocurre igual con la «Introducción» a *El hombre en busca de su humanidad*, en la que Légaut avisa al lector de las precisiones necesarias para abordar su obra, que no es como la de un teólogo de oficio; que no presenta una doctrina ni una creencia sino un itinerario de fe. Légaut no fue sancionado. Según él, quizá fue por ser laico; y recordaba que von Hügel tampoco fue sancionado pese a serlo sus mejores amigos (ver, más arriba, la Nota 5).

A PROPÓSITO DEL EXTRINSECISMO Y DE LA CRISIS MODERNISTA

Marcel Légaut – François Varillon (¹)

Padre Varillon

Cuando acepté el diálogo de esta noche, pensaba que sería completamente diferente de nuestro debate anterior, en París, en 1971. No había leído el librito que lo recogía ni mirado con suficiente detenimiento sus obras publicadas después –tal como hay que hacer siempre con un escritor como usted, cuyas afirmaciones más abruptas recubren, a veces, un arco iris de matices. Ahora ya es tarde, y pienso que, dado el tiempo transcurrido entre aquel debate parisino de 1971 y éste lionés de 1977, es inevitable que haya muchos retoques que hacer. Todos los temas que abordamos en París eran esenciales. En consecuencia es imposible pasarlos por alto esta noche, siendo, además, los que más nos interesan, tanto a usted como a mí. Se trata de la fe cristiana y de la Iglesia, nuestra Madre (²).

Aunque retomemos los temas de nuestro diálogo de 1971 para intentar abordarlos desde otra perspectiva, me gustaría decirle que creo haber comprendido mejor los orígenes de su trayectoria. Los dos sentimos la misma aversión, a la vez visceral y meditada, por lo que se conoce como el *extrinsecismo*, palabra creo que forjada por Maurice Blondel. Usted lo expresa muy bien cuando escribe:

(¹) Este fragmento pertenece al libro: Marcel Légaut – François Varillon, *Deux chrétiens en chemin*, París, Aubier Montaigne, 1978, p. 13-25. El encuentro se celebró en el Centro Kierkegaard de Lyon. En nota, en la contraportada de la primera edición de este libro, se indica que el P. Varillon falleció, a la edad de setenta y tres años, diez meses después.

(²) Esperamos editar los dos diálogos Légaut-Varillon próximamente en un único libro.

No hay ley que pueda imponerse de manera extrínseca sin ser, de alguna forma, alienante. Para que una ley se convierta en un camino de libertad y no sea principalmente ocasión de transgresiones y de represiones, es indispensable que el hombre no se limite a obedecerla por disciplina o por buena disposición sino que pueda llegar a observarla porque ha podido comprender que está bien fundada (III 47 ⁽³⁾).

Lo que usted dice coincide con lo que dijo el Padre Auguste Valensin en 1911:

Hay un principio al que el pensamiento moderno se adhiere de forma susceptible y celosa [...] y que puede formularse así: aquello que no responde a una llamada o a una necesidad, aquello que no tiene en el hombre su punto de enganche, su prefiguración o su empalme, aquello que es, pura y simplemente, exterior no puede ni penetrar en su vida ni dar forma a su pensamiento, y es radicalmente ineficaz, a la vez que inasimilable [...]. Hablar de una obligación totalmente exterior es enunciar algo ininteligible.

Pues bien, los dos hemos conocido, cuando éramos estudiantes, personas que padecieron un período de persecución –de “terror intelectual” podríamos decir– que hizo estragos en la Iglesia de Francia a principios de siglo. Si pudiera usted comentar las páginas que usted

⁽³⁾ “III” hace referencia, en el texto, al libro de Légaut: *Mutation de l'Église et conversion personnelle* (París, Aubier, 1975). Légaut consideraba este libro como una tercera parte, continuación de los dos tomos de su obra *El cumplimiento humano*, compuesta por *El hombre en busca de su humanidad* (Madrid, AML, 2001) y por *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du cristianisme* (París, Aubier, 1970) que, en castellano, es la suma de *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* (Madrid, AML, 1999) y *Creer en la Iglesia del futuro* (Santander, Sal Terrae, 1988). La articulación de los tres tomos según Légaut era la siguiente: si el tomo I se refería al hombre y el tomo II, al cristianismo, Légaut escribió el tomo III pensando, más concretamente, en el catolicismo. Este tomo III no está traducido entero en castellano, pero se ha publicado alguno de sus capítulos en los *Cuadernos de la Diáspora*.

tituló *Intelección de la búsqueda llamada modernista* (III 307 ⁽⁴⁾), esto ayudaría a comprender, a nuestro auditorio, lo que fue ese extrinsecismo, nada inteligente y autoritario, que en parte explica la crisis actual de la Iglesia. Usted piensa, además, que –le cito– :

la Iglesia oficial organizó un verdadero *black-out* ⁽⁵⁾ con objeto de que los cristianos permaneciesen en la ignorancia de las conductas untuosamente policiales y brutalmente eclesiásticas que se desencadenaron en aquella época» (III 239 ⁽⁶⁾).

Marcel Légaut

Nací con el siglo, en París, en un clima de cristiandad aún intacto. Los años de catequesis hasta mi primera comunión y mi confirmación al cabo de dos días, a la edad reglamentaria de once años, y los años de “catecismo de perseverancia”, cada domingo del año escolar hasta los diecinueve, consistían en mucha enseñanza doctrinal acompañada de numerosos cantos. Esta catequesis me dio una formación religiosa cuyo valor reconozco a pesar de que se impartía de forma autoritaria, sin ningún cuidado por indicar su conveniencia íntima ni esfuerzo alguno por enraizarla en lo profundo de uno mismo. Aunque era extrínseca, perfecta y como impuesta directamente en nombre de Dios por la Iglesia –cuya autoridad infalible era incuestionable ya que era unánimemente aceptada–, esta formación me fue útil al principio pero hubiera sido realmente alienante después. Los ejemplos de tal alienación ulterior son numerosísimos y yo hubiera podido ser uno de ellos de no haberme visto conducido, a lo largo de mi vida –cosa que todavía continúa–, a criticar lo que se me enseñó y a desarrollarlo en una dirección que ni de lejos entraba en los horizontes en los que me educaron.

⁽⁴⁾ Esta cita pertenece al Anexo II, que es el escrito anterior de este mismo Cuaderno.

⁽⁵⁾ *Black-out*: apagón informativo. En inglés en el original.

⁽⁶⁾ Ver *Cuaderno de la diáspora* 15, Madrid, AML, noviembre 2003, p. 98.

A los diecinueve años, cuando entré en la Escuela Normal Superior, tuve la suerte de conocer a Monsieur Portal, un lazarista que era de hecho el capellán de los estudiantes católicos del “grupo tala” gracias a la iniciativa de Edouard Le Roy, con quien M. Portal mantenía una estrecha relación a pesar de los reproches que se le hacían por dicha amistad dado que la Autoridad tenía muchas sospechas acerca de la ortodoxia de este laico eminente. Durante siete años, recibí mucho de M. Portal, sobre todo durante los tres últimos años de su vida pues falleció en 1926. En aquella época, yo era ya, en cierto modo, un veterano en la Escuela pues trabajaba en mi tesis mientras hacía de agregado-preparador. M. Portal, a través de lo que nos decía en las reuniones semanales que teníamos, a través de los conferenciantes que invitaba para mejorar nuestra formación, pero también –y quizá sobre todo– a través de las conversaciones que tuve con él en privado –conversaciones que también tuvo con muchos otros miembros del grupo–, me enseñó que todo joven intelectual tiene que alcanzar una cultura religiosa a la altura de sus conocimientos en su propia disciplina si quiere ser auténtico en su vida espiritual y si quiere que ésta no acabe siendo un traje cada vez más gastado y anticuado por la edad y por el tiempo. La enseñanza que yo había recibido hasta entonces era tan extrínseca que no me preparaba para este tipo de cultura. Y lo menos que puedo decir de dicha enseñanza es que no me encaminaba a una cultura como la que nos descubría M. Portal que debíamos conseguir sino que, más bien, me apartaba de ella.

Todo esto fue una verdadera revelación para mí, que era de temperamento tímido y escrupuloso y que ni por asomo pensaba en cuestionar lo que se me había enseñado en el catecismo. Sólo pensar en hacer un tipo de crítica así me hubiese parecido una tentación o incluso un pecado contra la fe. Ciertamente, no comprendí en seguida lo que recibí de M. Portal en aquellos años. Apenas si tenía veinte años entonces y, a esta edad, en aquel tiempo, todavía se era muy infantil. Además, yo no era sino un simple matemático, muy apasionado por la geometría –eso sí–, hasta el punto de despreciar incluso otras disciplinas para las que –dicho sea de paso– mis capacidades

eran muy limitadas. Sin embargo, poco a poco, lentamente y no sin avances y retrocesos, lo que recibí implícitamente emergió en mi conciencia. Fue obra de esa especie de trabajo secreto, al que acompañan la audacia y a veces la timidez, que permite que las afirmaciones escuchadas antaño reaparezcan después, en la memoria, cargadas de un nuevo sentido y con un alcance distinto.

Así es como nació en mí una nueva actitud global, más que un conocimiento preciso. Esta especie de visión general, totalizante, se ha ido desarrollando, desde entonces, sin cesar, bien explícitamente o bien de forma subyacente, en medio de una cierta inseguridad; inseguridad sentida oscuramente pero nunca realmente temida salvo en contados momentos. Probablemente, de haber sido plenamente consciente, este nuevo espíritu que apuntaba en mí me habría inquietado mucho e incluso escandalizado al comienzo, cuando mantuve aquellas conversaciones.

Me siento en la línea espiritual de M. Portal pero no me fundamento en él ni me baso en su autoridad. Él era de su tiempo y yo soy del mío. No me cabe la menor duda de que, cuando recibí sus confidencias, tampoco él sabía lo que estaba sembrando en mí. Sin embargo, no creo que le entristeciera lo que luego brotó en mí gracias a él. Seguramente no le sorprendería lo mío pues respondía, en cierto modo, a una secreta esperanza suya. ¿Acaso incluso lo deseaba? Este pensamiento me viene cuando recuerdo algunas cosas que me dijo, como de pasada... M. Portal era suficientemente perspicaz como para prever que la crisis hacia la que la Iglesia se encaminaba lentamente –crisis que se gestaba desde hacía tiempo– iba a ser importante. Pero también esperaba que la Institución podría circunscribirla y resolverla a tiempo... Él se centraba en dedicarse a preparar la siguiente generación de creyentes, la que tendría que ocuparse de ello. Víctima de las primeras represalias de dicha crisis en la época del modernismo y de su represión, no pudo medir, sin embargo, la dimensión, la gravedad y el carácter capital que esta crisis adquirió después. No podía imaginar la aceleración y la caída en vertical que estamos viviendo hoy en día.

A lo largo de su vida, fueron muchas las ocasiones en las que M. Portal tuvo que sufrir severamente de la Iglesia. Sin embargo, permaneció muy unido a ella con una fidelidad que muchos, hoy en día, ya no saben observar. Tenía mucho empeño en hablar de este padecimiento al grupo. Hacía hincapié no en sus propias penas, de las que se desahogaba en la intimidad, sino en las pruebas por las que todo cristiano debe pasar, de una u otra forma, si no se limita a dejarse llevar por la Iglesia y a buscar su confort religioso en ella, y comprende, por el contrario, que su deber es sentirse responsable de ella. Cargar con ella se descubre entonces que es indispensable para que la Iglesia viva una presencia en el mundo que, en el fondo, le permite cumplir su misión. ¿Acaso no debe el cristiano soportar a la Iglesia con paciencia y esperanza cuando, por falta de fe, por sagacidad política o incluso por senectud, ésta se retrasa y se detiene a mirar hacia atrás con excusa de servir mejor al futuro...?

La Iglesia es nuestra madre y nuestra cruz. Tal es su doble papel de santificación; papel que es tan suyo que llega a serle específico por lo que comporta de necesario y de extremo. Nuestra madre, pero también una cruz. De ningún modo debemos desposeerla de este segundo rol o bien sirviéndola servilmente o bien abandonándola –dando un portazo o de puntillas– por haber desesperado de ella... Mediante la perseverancia silenciosa de una fidelidad hostigada por tristezas e indignaciones, podremos aproximarnos, en cambio, en la medida en que nos corresponda, a lo que Jesús mismo vivió en Israel; él, que se sentía llamado a consagrarse a las «ovejas perdidas» de su pueblo costase lo que costase: si fuese necesario, solo y frente a todos, sin importarle la autoridad, la unanimidad o el poder que se le opusiesen. ¿No es éste el camino o, mejor dicho, el único camino que lleva a que la fe se arraigue en la profundidad de lo que uno es y a que ésta se sitúe en la desnudez de lo esencial?

¡Cuánto le agradezco, Padre Varillon, lo que usted acaba de decir con tanta rotundidad y claridad, además! La Iglesia hizo sufrir, en efecto, a muchos grandes cristianos de principios de siglo –por no hablar de los de tiempos anteriores. Ellos fueron las víctimas de

la represión policial que la Autoridad creyó deber y poder ejercer entonces para conseguir acallar las cuestiones que planteaban algunos cristianos auténticos, con ocasión del progreso de los conocimientos, sobre las expresiones de la fe y sobre el contenido de las creencias. La Jerarquía de la época sólo supo responder a estas cuestiones con una ironía y con un desprecio cuyo secreto parece ser algo muy suyo frecuentemente.

Estas mismas cuestiones siguen planteándose en nuestros días, a menudo a partir de problemáticas nuevas. Por eso adquieren mayor dimensión incluso. Nunca podrá ser definitivamente impedida la verdad. «Mis palabras no pasarán» es lo que el Evangelio pone en boca de Jesús. La verdad finalmente libera aunque, en un primer momento, pueda parecer vertiginosamente peligrosa. Si los católicos de cierta edad hicieran memoria, y si hubieran recibido... o si no recibiesen, aún hoy, una formación religiosa no sólo apologética y sistemática sino bien pensante y pueril además, sabrían que muchas de las tesis consideradas heréticas a principios de siglo –y que las máximas autoridades de la época condenaron enérgicamente–, son, actualmente, conceptos casi banales de tan evidentes; lo cual dificulta aún más comprender cómo fue posible que merecieran semejante rechazo hace relativamente poco tiempo...

Padre Varillon

Estoy totalmente de acuerdo con usted sobre lo que pasó en la época del modernismo: desgraciadamente, predominaron la delación y la represión; «represión salvaje», dice el Padre Bouyer. Sin embargo, yo sería más moderado que usted en dos puntos. Por una parte, no creo que hoy la Iglesia “oficial” –por retomar su expresión– “fomente” sistemáticamente el silencio sobre aquella época. Hoy se puede escribir una historia seria sobre el modernismo sin riesgo de censura. Y tenemos a nuestra disposición la apasionante correspondencia Blondel-Laberthonnière, Blondel-Wehrlé, Blondel-Bremond, y Blondel-Valensin. Por otra parte, me parece excesivo decir que «algunos creyentes, verdaderos pioneros, inician hoy un camino» libre, por fin, de todo extrinsecismo, «a pesar de la Iglesia»

(III 308 (?)). Por ejemplo, la Jerarquía no ha molestado, que yo sepa, a las comunidades fundadas y animadas por Marcel Légaut. ¿Acaso me equivoco, o pecco, quizá, de ingenuo?

Marcel Légaut

A partir del Vaticano II –aparte de que es de esperar que no retrocedamos suavemente, a la italiana, al Vaticano I–, ha habido, ciertamente, una apertura de la Iglesia desde el punto de vista exegético y filosófico, aunque quizá no tanto en materia de teología y ciertamente menos en cuestión de vida espiritual... A decir verdad, esta apertura ha sido mayor en la vertiente política, cosa que conlleva algún peligro para el interés específico que, como creyente, uno debe tener por los temas que atañen a la interioridad y a la fe. Además, conviene no olvidar que esta apertura responde, principalmente, a las preocupaciones generales de las generaciones actuales más que al vigor espiritual de los mismos cristianos. Me gustaría creer –y cierro los ojos por prudencia– que la Jerarquía ha autorizado esta apertura no por una debilidad propia de quien ya no sabe cómo hacerse obedecer, o de quien ya no sabe qué camino tomar, sino por una creciente intelección espiritual de su misma función de autoridad, cuyo papel es gobernar el presente previendo el futuro y preparándose para poder estar a su altura. Por desgracia, ¿no cree usted que, de hecho, la Autoridad, más que permitir esta apertura, ha sido arrastrada a ella y como empujada a pesar de sí misma, dado que ni la había previsto ni preparado en absoluto?

La correspondencia entre los grandes de este principio de siglo, es efectivamente, muy clarificadora. Mucho más que sus escritos –los que pudieron aparecer, siempre tan filtrados y tan tamizados que pueden interpretarse de mil maneras, más aún que las profecías que anuncian futuras catástrofes... ¡Qué bien estaría que los cristianos de hoy los leyeran y meditaran! Sin embargo, me temo que estos libros permanecerán en los anaqueles de las bibliotecas donde el polvo se acumula y huele a flores marchitas...

(?) Ver Nota 3.

Podrían hacerse algunas reediciones que serían de gran impacto. Por ejemplo, *En torno a un pequeño libro*, de Alfred Loisy. Pero, ¿quién se atrevería a hacerlo contando con el riesgo comercial y los posibles problemas con la Autoridad? Son muy raros los exegetas católicos que mencionan a Loisy entre las abundantes referencias de sus trabajos; trabajos penetrados, no obstante, del espíritu y del método de aquel precursor, y que van más lejos de lo que él se atrevió a pensar y a escribir. Como excusa se suele decir que la problemática ha cambiado pero, a decir verdad, ¿es sólo por eso por lo que no lo citan? Creo, más bien, que si se procura minimizar el interés que tendrían estas reediciones es para soslayarlas mejor. Sin embargo, la verdad es que este interés es real porque sólo al cabo de cincuenta o de cien años después de haber comenzado los especialistas es cuando muchos cristianos de entre los más formados empiezan a plantearse ahora tímidamente cuestiones de exégesis y de otras tantas áreas que conciernen a la fe si bien, la mayoría de las veces, lo hacen de forma implícita únicamente, lo cual lastra sordamente su vida espiritual.

En cuanto a los grupos Légaut –obviamente no me refiero al grupo al que pertenezco desde hace más de cincuenta años–, permítame decirle, no sin una sonrisa, que no existen. Son una leyenda. Los escasísimos grupos de los que tengo conocimiento no han sufrido, en efecto, ninguna molestia por parte de la Jerarquía, pero también es verdad que tampoco recuerdo que hayan recibido de ella ningún tipo de aliento. En cualquier caso, me queda el temor de que, por influencia de Monseñor Lefebvre y de los discretísimos aliados que puede tener –en la Curia, el Episcopado y algunos monasterios–, no hayan algunas regresiones hacia las costumbres eclesiásticas del pasado; regresiones pasajeras, sin duda, porque, al fin y al cabo, serán estériles. Un anciano como yo se sometería, no sin un considerable sufrimiento interno, desde luego, pero también es verdad que sin desaliento ni desesperanza. Me doblegaría pero no me rompería. Esta eventualidad me ayudaría a emprender mi retiro. Es muy difícil para un anciano detenerse y tanto más cuanto más viejo se es... Demasiado a menudo,

para muchos, detenerse es morir... Para mí, sería preparar el futuro a través de una fidelidad que sería propiamente plegaria. Prepararía así el futuro mucho mejor que aquellos que creen tener el poder de dirigirlo...

Padre Varillon

Antes de continuar, me gustaría recordar que el extrinsecismo no surgió en la época de la reacción antimodernista. El extrinsecismo está en la esencia del tradicionalismo, no digo de la Tradición. Cuando se le lee a usted con lupa, se ve que usted está unido a la Tradición, como yo. Me refiero, en cambio, al tradicionalismo de Bonald y de Joseph de Maistre, que envenenó casi todo el siglo XIX incluso cuando la Iglesia lo condenó formalmente en el concilio Vaticano I como «el error –cito al Concilio– que admite en el hombre una verdadera impotencia física de alcanzar el conocimiento o la certeza de la existencia de Dios independientemente de la Revelación». Revelación que los tradicionalistas concebían, precisamente, de forma extrínseca, como dada en el origen de la historia humana y transmitida, de mano en mano, como un objeto y con una pasividad de conciencia pura y absoluta. Es sabido que el primer Lamennais pensaba como de Maistre y Bonald, pero no es inútil señalar que el segundo Lamennais fue tan extrínseco como el primero: no hizo más que transferir al instinto popular la infalibilidad que había atribuido antes a los príncipes. Esto no disminuye en nada, sin embargo, nuestra admiración hacia Lamennais por las páginas excepcionalmente bellas que escribió. Pero, para terminar esta Introducción, podemos –me parece– afirmar nuestro acuerdo con estas líneas del Padre Bouyer:

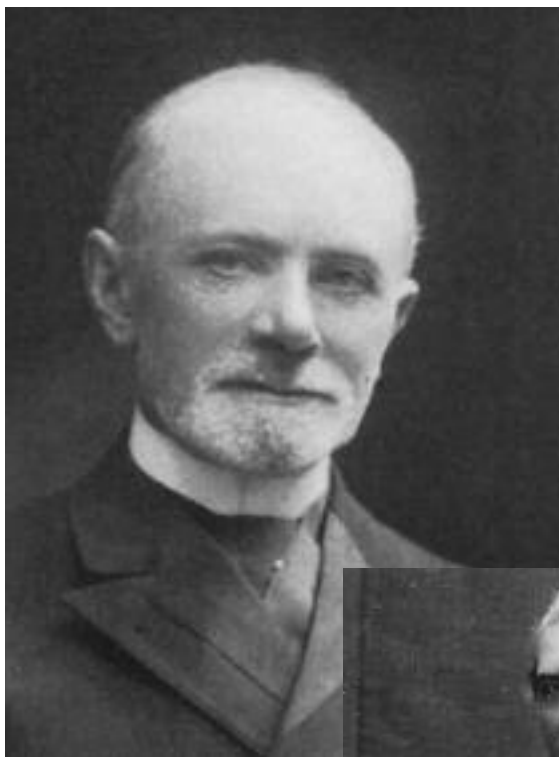
Cuando la Tradición no es más que la transmisión de fórmulas y de comportamientos que se suponen dictados, en el origen o en el momento que sea, por una autoridad totalmente exterior a la conciencia, de manera que ésta no tiene más que recibirlas,

sin poder hacerlas suyas porque, en tal caso, las adulteraría, la Tradición, entonces, no es, de suyo, más que una rutina esclerotizada.

Marcel Légaut

¡Cómo no sumarme a esta afirmación!

SUMA
DE
POQUEDADES



Alfred Loisy



Monseñor Mignot

EN TORNO A LA «CRISIS MODERNISTA»

I. Presentación y selección de textos

Domingo Melero

I

¿De qué se trata?

Se trata de conocer un poco más la crisis modernista. Para ello, nada mejor que leer directamente algunos documentos. Como dice Légaut, la historia de los dos últimos siglos del catolicismo aporta más enseñanzas que muchas de las historias del Antiguo Testamento. No se trata de establecer un enfrentamiento maniqueo, de buenos y malos, pues los campos no son nítidos y, además, las calificaciones y las valoraciones cambian según quién las haga, a quién se comuniquen, y con el tiempo. Decía H. I. Marrou en los años sesenta, al leer un documento pontificio de 1893:

constato que no podemos escribir la historia de aquellos combates tal como se hizo hace tiempo, como una lucha entre dos escuelas opuestas o dos temperamentos muy distintos: de un lado la crítica, de otro la tradición; de un lado los progresistas, de otro los conservadores. Sin duda esta clasificación conserva algún valor, pero, sobre todo, en el plano estrictamente psicológico; no hay que trasladarla al plano de la teología sin más, como si la ortodoxia fuese propiedad exclusiva de uno de los partidos y el otro hubiera reunido únicamente herejías conscientes o larvadas. No. Una vez más la frontera (...) es mucho más sinuosa. (1)

(1) Poulat, 1962, p. 547: H. I. Marrou, «Philosophie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII» en *Aspetti della cultura cattolica nell'Età di Leone XIII*, Roma, Ed. Cinque Lune, 1961, p. 93. En este discurso, a sesenta y siete años de distancia, Marrou vuelve a leer la Encíclica *Providentissimus*, promulgada en 1893 para regular los estudios bíblicos frente a las tendencias modernas. En París, por aquellas fechas de 1892-93, se retiró a Loisy de la enseñanza. Más adelante, transcribiremos

De modo que los únicos que se equivocan son los que plantean campos muy nítidos. En 1908, decía, por ejemplo, Charles Guignebert, exegeta racionalista, pensando que el catolicismo es algo invariable: «Deploramos decirlo pero hay que hacerlo: desde el punto de vista católico, el *Syllabus* y la Encíclica tienen razón ⁽²⁾». Sesenta años después, Légaut piensa que no, que lo importante es conocer la crisis y que, y, para ello, lo mejor es empezar por las historias concretas, como en el Antiguo Testamento, compuesto, sobre todo, por narraciones o, cuando no, por poemas y textos sapienciales, y no por doctrinas elaboradas. Podríamos recordar que éste era el terreno del abate Bremond, tal como se lo anunció Blondel y lo definió el P. Blanchet: acercarse a la psicología concreta de las personas y a su camino espiritual ⁽³⁾. Y también podemos recordar lo que se citó de Légaut en la Presentación: «el conocimiento intenso de un sólo hecho es promesa de haber dado con la clave que abre al conocimiento del resto, al igual que la íntima inteligencia de una sola vida contribuye a la capacidad de aproximarse a la inteligencia de toda vida humana» ⁽⁴⁾.

La máxima de von Hügel y dos fragmentos de las «Cartas romanas»

Por otra parte, en el plano de las ideas, «sólo llegamos a comprender bien aquello por lo que sentimos una simpatía más o menos instintiva» ⁽⁵⁾, lo cual nos recuerda la máxima de santo Tomás de que sólo se compren-

la carta que Loisy envió a León XIII en 1893. En ese mismo año, Blondel publicó su controvertida tesis. En cuanto al autor: Marrou fue “normalien”, más joven que Légaut, y perteneció también a los Tala. Fue autor, junto con el P. Danielou, del primer volumen de la *Nueva historia de la Iglesia*. Légaut solía contar que Marrou le había dicho muchas veces que apenas si se sabía nada del cristianismo antes del año cien como para poder decir que Jesús fundó, tal cual, la Iglesia.

⁽²⁾ Poulat, 1962, p. 546.

⁽³⁾ Ver el final de la Nota 11 al segundo texto de Légaut sobre el «modernismo».

⁽⁴⁾ *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 232.

⁽⁵⁾ Von Hügel en: Poulat, 1962, p. 512.

de bien a una persona si se la considera en lo que tiene de mejor; y no por ingenuidad sino por voluntad de aprender más que de juzgar. Por eso vienen a cuento dos fragmentos de las «Cartas romanas» que dan el “tono” de nuestra lectura ⁽⁶⁾. El primero es una parábola:

Una vez encontré a dos individuos que, al comenzar a conversar, se dieron cuenta de que no hablaban la misma lengua. Y, cuanto más se esforzaban por gritar y gesticular, tanto menos conseguían entenderse. Sin embargo, cuando iban a separarse, se cruzaron por el camino con un pobre diablo y los dos se compadecieron de él y le dieron algo de dinero. Entonces empezaron a comprender que entre ellos había algo en común. Entraron después en la misma iglesia e hicieron los mismos ritos y se dieron cuenta de que, en el fondo, tenían la misma fe. Así pues, si se encontraran, por casualidad, un cristiano del siglo I y uno del siglo XX, apenas se entenderían al hablar de su fe pero, si comenzasen a actuar, se encontrarían rápidamente de acuerdo. ⁽⁷⁾

También los individuos que vivieron la «crisis modernista» se hubieran puesto de acuerdo, poco a poco, en muchas cosas –piensa el autor de las Cartas– si los que «se abalanzaron» sobre Loisy –y so-

⁽⁶⁾ Las seis “Lettres romaines” se publicaron en tres entregas en los *Annales de Philosophie Chrétienne* de a partir de enero de 1904. Y fueron la primera defensa de Loisy. Eran cartas anónimas, recomendadas por el barón von Hügel que las había recibido en calidad de intermediario. Poulat (1962, p. 438-442) dice que el autor de las cartas fue Genocchi, miembro de la Comisión Bíblica. Posteriormente, Guasco dice que se ha aclarado que fue Semeria, importante «modernista» italiano (Guasco, 2000, p. 133). Las Cartas, además de salir en defensa de Loisy y de su enfoque histórico, independiente de la doctrina dogmática, versan sobre uno de los temas más polémicos e interesantes de la época: la psicología de Jesús, su conciencia y saber acerca de sí mismo y de lo real como verdadero Dios y verdadero hombre. La postura “conservadora” era de tipo doceta o monofisita, es decir, primaba su conciencia divina de forma que era difícilmente un hombre real. La postura de Loisy y de este autor anónimo discutía la interpretación habitual y defendía que Jesús era, ante todo, verdadero hombre, y que cuanto más se le considerase así, tanto más se comprendería su ser “de Dios”, tal como decía Légaut.

⁽⁷⁾ Poulat, 1962, p. 439.

bre otros– se hubieran tomado su tiempo. Es lo que dice el autor que le pasó a él, y a otros como él, en concreto en la cuestión de la «ciencia humana de Cristo», que fue su tema, uno de los centrales en las discusiones de aquel tiempo:

Se ha cometido un grave error al suponer que nosotros habíamos aceptado ligera y alegremente cuanto el abate Loisy, o cualquier otro, nos dijo acerca de los Evangelios y de la historia de Jesús (y digo “nosotros”, amigo mío, porque no soy yo sólo, como bien sabéis). Pero, ¡no!; nosotros nos resistíamos a ello porque amábamos a Cristo-Jesús como continuamos amándole. Le amábamos con toda nuestra alma y por eso rechazamos tales conclusiones históricas mientras creímos que la aceptación de aquellas conclusiones habría disminuido en nosotros la imagen bendita del Salvador. Pero, puesto que se nos imponían cada vez más como un hecho –y es necesario respetar los hechos pues son obra de Dios–, pasamos a preguntarnos si dichas conclusiones realmente empequeñecían a Cristo. Y una profunda reflexión nos llevó a convencernos de que el Cristo real, tal cual nos lo presenta la historia crítica, es tan bello o más que el Cristo de la fantasía, por docta y piadosa que ésta sea... Así pues, aun aceptando la crítica, permanecemos cristianos y, si Dios quiere, cristianos fervientes, entregados a Dios en Cristo y en su Iglesia. ⁽⁸⁾

⁽⁸⁾ Poulat, 1962, p. 441. Este fragmento describe, en síntesis, el cambio que experimentaron bastantes católicos de aquella época y que Légaut también experimentó. Légaut llamó «delicada emancipación» a este cambio, y habló, además, de una «progresiva sustitución» que desemboca en una «maravillosa inseguridad» y en una «vigorosa independencia». (No podemos extendernos ahora, pero, sobre la «delicada emancipación», ver: *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 265-269; sobre la «progresiva sustitución», ver: *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2000, p. 14-15; sobre la «maravillosa inseguridad», ver *Creer en la iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 150-151, y *Cuaderno de la diáspora* 16, Madrid, AML, 2004, p. 223; y sobre la «vigorosa independencia», “Llegar a ser discípulo”, *Cuaderno de la diáspora* 2, Valencia, AML, p. 74).

Pero Légaut aún dio un paso más al pensar que el cristiano puede llegar a entrever realmente lo que vivieron los primeros discípulos –y Jesús mismo– a partir,

La selección de textos que sigue simpatiza con esta actitud del autor de estas *Lettres romaines*, y tiene, además, una intención: dar a conocer a quienes están olvidados al menos por dos motivos: primero, porque ha habido un “muro de silencio” (Légaut) que todavía dura acerca de este período, y, segundo, porque, en aquel tiempo, se obligó al silencio a algunos con medidas punitivas injustas y, a la mayoría, con medidas de presión como el juramento antimodernista ⁽⁹⁾. Esta preferencia no significa “defender” porque, entre otras cosas, estas personas no lo necesitan: se defienden solas. Además, defender supondría atacar, y de lo que se trata, a partir de nuestra preferencia y simpatía, es de llegar a entrever, como algo del propio pasado, hasta qué punto los que se obsesionaron y los persiguieron eran víctimas de un callejón sin salida de muchos siglos, que sigue pesando ⁽¹⁰⁾. Sería propio de un fariseísmo remozado rasgarse las vestiduras, a toro pasado, como si lo criticable de lo que pasó no fuera con nosotros o sólo se hubiese dado –lo criticable– en un, digamos, bando. Ello indicaría qué fácil es olvidar las palabras del Evangelio que, por el contrario, es capital tener muy presentes pues los hombres siempre tendemos a considerarnos libres de culpa, a tirar piedras al otro, ver su astilla sin ver nuestra viga, y hacer acepción de personas y no desear, en el fondo, que llueva por igual para todos. En aquellos tiempos di-

sobre todo, de lo que él mismo vive y de lo que puede entrever de lo que vivieron los cristianos de siglos anteriores. El paso de los discípulos desde su fe en Yahvé a su fe en Jesús, el paso del anuncio del Reino al anuncio de Jesús resucitado, la conversión de Pablo en el camino de Damasco, su visión de que el anuncio también debía llegar a los gentiles, así como, en el origen de todo, el proceso interior que debió de vivir Jesús mismo como israelita, todo ello, según Légaut, podemos llegar a entreverlo y a hacerlo nuestro, en cierto modo –análogamente–, a partir de lo que vamos viviendo en nuestro propio itinerario.

⁽⁹⁾ Sobre el juramento antimodernista, ver un epígrafe hacia el final de este dossier.

⁽¹⁰⁾ Légaut era un maestro a la hora de comprender las tensiones de comienzos del siglo XX y también durante el Concilio Vaticano II y los intentos posteriores de “restauración” (ver su Prefacio a *Creer en la Iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 7-27).

ficiles, estos documentos muestran, en cambio, hasta qué punto hubo quienes no olvidaron estas enseñanzas.

II

Un intercambio entre dos amigos, los abates Frémont y Birot

La libertad de conciencia es condición fundamental para la vida espiritual, que incluye, aunque a veces no se tenga en cuenta, la libertad intelectual. Siempre ha habido en la Iglesia quienes han defendido la libertad de conciencia pero, lamentablemente, sobre todo ha sido cuando la Iglesia era perseguida o minoritaria. La magnanimidad de la Iglesia menguaba a la hora de defender la libertad de conciencia (y en concreto la libertad religiosa) cuando ella predominaba. Desde que el cristianismo dejó de ser minoritario y pasó a ser dominante, la actitud favorable a la libertad de conciencia fue siendo cada vez menor ⁽¹⁾, y esto sucedió igual en cualquiera de las formas en que el cristianismo se concretó en nuestras sociedades europeas; sociedades, por otra parte, políticamente no democráticas hasta hace relativamente poco ⁽²⁾. Prueba de este carácter minoritario de la de-

⁽¹⁾ José M^a Díez-Alegría, de quien hemos tomado la cita siguiente de la *Pacem in terris*, dice que Orígenes fue el primero de los Padres en opinar que no podía haber heterodoxos de buena fe. A partir de ahí, las cosas se complicaron pues, Ambrosio de Milán, en una carta de 386, ya habla contra la coacción en materia religiosa, lo cual significa que la había. A partir de mediados del siglo V, se comenzó a perder ya el sentido de la libertad religiosa y se impuso la coacción y aun la pena de muerte para quienes discreparan de la doctrina y de la disciplina común que, sin duda, entonces ya habían pasado a tener un valor político, como factores de cohesión social, a partir de la connivencia entre la jerarquía eclesiástica y el poder secular. (Díez-Alegría, «La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia», en AA. VV., *La libertad religiosa. Análisis de la declaración "Dignitatis humanae"*, Madrid, Razón y Fe, 1966, p. 473, 479, 488, etc.).

⁽²⁾ La abolición de la esclavitud no se consolidó hasta finales del siglo XIX, y el sufragio universal dejó de estar limitado a la mitad de la población cuando, des-

fensa de la libertad de conciencia en materia religiosa es que, al estar prácticamente olvidada después de siglos de “cristiandad”, el hecho de que la hiciese suya Juan XXIII en la *Pacem in terris*, y después el Vaticano II en una declaración específica, fue una “novedad” a la que muchos se opusieron ignorando que dicha novedad no era sino algo intrínseco al cristianismo. Dice la Encíclica:

Siempre se ha de *distinguir entre el error y el errante*, aun cuando se trate de error o de conocimiento inadecuado de la verdad en materia religiosa o moral. Porque *el errante no por ello deja de ser hombre ni pierde en ningún caso la dignidad de persona* y debe siempre tratarse conforme a las exigencias de tan gran dignidad. (...) en la naturaleza del hombre no se extingue nunca la capacidad de vencer al error y de abrirse paso a la verdad (...) por tanto, las relaciones de orden temporal de los católicos con los incrédulos o con *los que creen en Cristo de un modo inadecuado porque profesan doctrinas erróneas* pueden ser para éstos ocasión o estímulo para entregarse a la verdad. ⁽¹³⁾

Un párrafo como éste de Juan XXIII, icuántos sinsabores e injusticias hubiera evitado si se hubiera pronunciado setenta años antes, y qué apoyo hubiera supuesto para muchos de los que se vieron involucrados en la «crisis modernista» ⁽¹⁴⁾! Porque una de las cosas que estuvo en juego en aquella crisis no fue la existencia de la autori-

pués de los trabajadores asalariados varones, empezaron a votar las mujeres, práctica que sólo comenzó a extenderse a partir de la Iª Guerra Mundial y sólo después de la IIª Guerra Mundial se adoptó en Francia, Bélgica y Suiza (Robert Dahl, *La democracia*, Madrid, Taurus, 1999, p. 9, 90, 104).

⁽¹³⁾ “... pueden ser”, dice la Encíclica, pero le faltaría añadir que «las relaciones de orden temporal de los católicos con los incrédulos o con los que creen en Cristo de un modo inadecuado porque profesan doctrinas erróneas» *no fueron con frecuencia* «ocasión o estímulo para entregarse a la verdad». (Ver la cita de la Encíclica en: José Mª Díez-Alegría, *La libertad religiosa*, Barcelona, icesb, 1965, p. 7-8).

⁽¹⁴⁾ Hubo otros conflictos antes de la «crisis modernista» que también comportaron defecciones y expulsiones, como el que ocasionó el *Syllabus* pontificio (1864) o como el que antes vivió Lamennais que, en 1836-37, en su *Affaires de Rome*, p. 88, escribió: «Nunca comprenderé que la justicia autorice una forma de juicio sin acusa-

dad sino el modo de ejercerse ésta. Este modo debe cambiar porque, más que ocasión y estímulo para entregarse a la verdad, suele ser obstáculo. Una selección de pequeños párrafos intercambiados, por aquellas fechas, entre dos amigos, uno, el abate Frémont, y otro, el abate Birot, ilustra acerca de las dos actitudes distintas que se dieron en las esferas intermedias del mundo eclesiástico de entonces ⁽¹⁵⁾.

De un discurso del abate Birot en el Congreso sacerdotal de Bourges en 1900:

Un hombre habla. No le digamos: ¡cállate! No le gritemos: ¡error, error! Sino escuchémosle. Hay algo de verdad, de divino, de cristianismo en lo que dice. Así es como, con la ayuda de Dios, le salvaremos. Ah! Comprenderlo todo...

De una carta del abate Frémont a Birot en 1900:

Este pasaje de vuestro discurso ha producido un verdadero escándalo entre los cardenales aquí en Roma (...). Opinan que in-

ción comunicada al reo, sin investigación, sin discusión y sin ninguna defensa. Un procedimiento judicial tan monstruoso clamaría al cielo hasta en Turquía» (en: H. Urs von Balthasar, *El complejo antirromano*, Madrid, BAC, 1981, p. 265).

⁽¹⁵⁾ El abate Frémont (1852-1912) fue un conocido predicador y conferenciante. Liberal y republicano en lo político, fue tradicionalista y ultramontano en lo teológico. Frémont simpatizó inicialmente con Loisy (al que defendió una vez ante León XIII y el P. Lepidi, prudente y moderado secretario del Santo Oficio), pero se comenzó a alejar de él por la cuestión de la mosaicidad del Pentateuco. Posteriormente, comenzó a sospechar y a ver herejías tras las afirmaciones de Loisy y pasó a ser uno de sus adversarios más enconados (Poulat, 1962, p. 353-373). Sin embargo, fue amigo de Monseñor Mignot, arzobispo de Albi, y, sobre todo, del abate Birot, vicario general del arzobispo y su más cercano colaborador. Frémont llevaba diez años a Birot. Se habían conocido de jóvenes y la amistad no se rompió pese a las diferencias, que ya se veían venir desde el principio de conocerse. En 1887, por ejemplo, mientras Frémont estaba convencido –como la mayoría– de que había contradicción entre el darwinismo y el dogma revelado, Birot pensaba «en la esperanza de conciliar perfectamente la doctrina del transformismo con la filosofía e incluso con el dogma» pues el transformis-

cluye la justificación de todas las herejías y que consagra la libertad de emitir los peores errores bajo el pretexto de que quienes los emiten son sinceros. ⁽¹⁶⁾

Sobre Loisy. Frémont a Birot en abril de 1901:

Acabo de leer el trabajo del abate Loisy sobre el Dios de Israel (...). Si hubiese conocido este folleto cuando el Papa León XIII y el reverendo P. Lepidi me preguntaron sobre él, no le habría defendido.

Birot a Frémont a vuelta de correo:

Hizo usted muy bien en defender a Loisy ante el Papa. Aunque algunas de sus ideas sean peligrosas, no debemos permitir que se ahoguen los esfuerzos del pensamiento católico en su desarrollo. Hay que permitir la discusión de los puntos nuevos que el movimiento científico sugiere: la verdad surgirá poco a poco. Que se le responda científicamente, con poderosas razones filo-

mo «no es de ningún modo incompatible ni con la razón ni con la Biblia ni con los Concilios».

La actitud de Birot ante el error y ante el que yerra estaba clara asimismo desde el comienzo, y difería de la de Frémont, como se verá. Escribía Birot: «Siempre pienso que es más provechoso corregirnos a nosotros mismos que dar latigazos a nuestros adversarios». «Encuentro la severidad ilógica y sin ningún efecto en los asuntos del espíritu y en materia de creencia. Sólo desemboca en generar, en nuestros adversarios, la obstinancia y la mala voluntad, y, en nuestros partidarios, la intolerancia y el orgullo. *Nos incumbe mostrar la verdad –si podemos– pero no flagelar el error. El error no debe considerarse nunca un crimen*». (Poulat, 1962, p. 389-390). Otro rasgo de Birot fue su discreción y su inteligencia en captar la inutilidad de las polémicas. Al término de una carta que en el libro de Poulat ocupa cuatro páginas de letra pequeña, Birot concluye: «Usted me invita –le decía a Frémont en 1904– a publicar una controversia “sobre los puntos que, entre nosotros, me parezcan oscuros”. Pero no, no lo haré. ¿Para qué serviría? *El momento no es propicio para la libertad, para la discusión serena*. Donde yo pondría toda mi alma, toda mi sinceridad, otros verían intenciones tenebrosas» (p. 385).

⁽¹⁶⁾ Poulat, 1962, p. 390.

sóficas e históricas, me parece estupendo. Que se le prohíba hablar y que se le tape la boca brutalmente, como ha hecho el cardenal, es absurdo y ridículo. ⁽¹⁷⁾

Como era previsible, la posibilidad de Birot de ser nombrado obispo quedó truncada en 1903 por las sospechas suscitadas por su actitud respetuosa ante Loisy y de defensa del derecho de éste a exponer los resultados de sus estudios y reflexiones, independientemente de que simpatizaba con ellos, igual que Monseñor Mignot ⁽¹⁸⁾. Veamos lo que Birot escribe a Frémont, en 1904, acerca de sus posibilidades de ser nombrado obispo:

No quiero esperar más a contestar su extensa e importante carta. Pero, si me lo permite, ya no será para seguir discutiendo. En el fondo, ¿no sabemos ambos lo que se debe saber? Si los errores que combate son menos reales de lo que usted cree, ello no justifica que usted no los combata (...). Mi fe es la suya y la de la Iglesia; ojalá sea también la de Loisy, a quien seguiré queriendo, suceda lo que suceda, como a uno de los hombres que más han trabajado por la verdad. Si se aleja del redil, lo lamentaré con toda mi alma... Pero yo no le seguiré, esté usted seguro. En cuanto a lo que me dice de que *mi causa* está perdida en Roma, mi querido amigo, esto apenas si me inquieta. En primer lugar, no veo por qué ha de estarlo no habiendo nunca escrito ni hablado públicamente sobre el tema, y no habiendo nunca discutido la doctrina romana a fondo cuando he escrito y hablado; después de esto, la única tristeza que sentiría, si lo que dice es cierto, es la de haberme vuelto sospechoso para la Iglesia justo por haberla amado con una sinceridad demasiado grande. Pero usted sabe que no quiero ser hábil, como otros. La Iglesia necesita más de nuestra sinceridad que nosotros de sus honores. ¿Qué me anuncia usted: que no seré nunca obispo? ¡Hay que ver qué coincidencia, amigo mío! Justo acabo de renunciar a este honor ante el

⁽¹⁷⁾ Poulat, 1962, p. 374.

⁽¹⁸⁾ Birot escribía acertadamente al abate Félix Klein en 1904: «*el affaire Loisy es el affaire Dreyfus del estado mayor católico*» (Poulat, 1962, p. 20).

gobierno francés, que pretendía presentar mi candidatura, y lo he hecho por escrúpulo y delicadeza hacia Roma (...). No le digo más, sólo que mi alma está en paz, como estaría *Job*...

Los amigos siguieron escribiéndose, y Frémont, satisfecho por la condena de *El santo* de Fogazzaro, lo hacía en abril de 1906:

Si Pío X no hubiese apretado las clavijas y hecho un llamamiento a la ortodoxia pura, toda nuestra dogmática hubiera desaparecido como las hojas de alcachofa que el cierzo esparce por todos los rincones...

Birot contesta a Frémont, a vuelta de correo:

No había nada de malo en el libro de Fogazzaro y, en cambio, algunos hubieran podido encontrar en él alguna pista, y otros, algún motivo de esperanza. Pero, ¿para qué hablar más? Como el libro está en el Índice, todo queda arreglado; igual que ahora ya está demostrado que el Syllabus no contiene ningún contrasentido porque ya se ha condenado el libro de Paul Viollet que lo decía. *Está claro, la tierra no gira.* ⁽¹⁹⁾

Birot escribió a Frémont, en diciembre de 1907, dos meses después de la encíclica Pascendi:

La reacción antidemocrática se está adueñando de la Iglesia de Francia y está instaurando en ella una insoportable tiranía (...). Mañana sólo quedaremos una capilla. ¿Sabe usted que el rector de Toulouse, uno de nuestros pensadores más prudentes, uno de nuestros eruditos más informados, va a ser sacrificado con gran consternación de los obispos y sin que él sepa por qué? ¿Sabe usted que al P. Lagrange, al P. Condamin y al P. Grandmaison los han reducido al silencio? ¿Sabe usted que los periódicos que no dependen de *La Croix* y todas las revistas que no son los *Études* están amenazadas y son sospechosas? (...) Ah, sí,

⁽¹⁹⁾ Poulat, 1962, p. 390. Ver, más abajo, una expresión parecida en: «Protestantes y católicos», de Laberthonnière.

ya sé: usted me dirá que en este movimiento había temeridades y errores. Pero, dígame, ¿dónde no los hay? (...) ¿No cree usted que la Iglesia tiene suficientes recursos espirituales como para intervenir y aclarar (...) *sin necesidad de desacreditar el esfuerzo de toda una generación*? Usted admira la Encíclica. Yo me contento con someterme a ella. Me someto sinceramente (...). Pero me someto con tristeza (...) porque el rigor doctrinal confunde, en un mismo anatema reprobador, a amigos y a enemigos (...). El Papa es como un coronel de artillería que, desde lo alto de una colina, cañonea los ejércitos de uno y otro bando en lo más duro de la pelea, de manera que, con un mismo golpe, aplasta sus mejores tropas...

Frémont comunicó esta carta a varios amigos y anotó al margen:

Leed esta carta; es hermosa, y representa lo más exquisito de toda la escuela modernista. Roma tiene mano dura en este momento. He contestado al abate mostrándole su vicio de método, que formulo así: no hay que querer adaptar nuestros dogmas a la metalidad moderna sino la mentalidad moderna a nuestros dogmas, que es muy distinto. ⁽²⁰⁾

Al término de esta selección Frémont-Birot, viene a cuento la pregunta de Laberthonnière:

¿Cuándo se darán cuenta, mediante un examen de conciencia un poco leal, que si, desde hace siglos, las separaciones han sucedido a las separaciones, son ellos mismos quienes, más que nadie, se han hecho *separantes*? ⁽²¹⁾

⁽²⁰⁾ Poulat, 1962, p. 391-2. Después de las condenaciones, en junio de 1908, Birot aún escribe a su amigo: «Intento distanciarme del movimiento general que tanto me ha hecho sufrir. Hago el bien que puedo a los pobres. Para hacerlo no necesito ni del cardenal Secretario de Estado ni del decreto *Lamentabili*. Basta el Evangelio y un poco de corazón».

⁽²¹⁾ Laberthonnière, 1955, p. 238. Louis Canet añade, en nota, la siguiente anécdota: «M. Loisy cuenta en sus *Memorias* que, después de una conferencia del P.

Algunos juicios sobre el «modernismo» y los «modernistas»

Marsilio Guasco selecciona, como ejemplo de cómo veían «los teólogos ortodoxos coetáneos» la situación, y de cómo repetían siempre «las durísimas acusaciones de Pío X», el siguiente párrafo de Émile Boutroux, en que el filósofo formula los peligros de la Iglesia en aquel tiempo:

Los peligros son de dos tipos. Ante todo, externos. La sociedad civil, en algunos Estados, quiere separarse por completo de la Iglesia, a fin de no tener ya en cuenta, para su propia existencia, los preceptos, las enseñanzas, o las condiciones de existencia de la religión. En segundo lugar, internos. En el seno mismo de la Iglesia, algunos miembros, no sólo laicos sino también eclesiásticos, aunque proclaman su fidelidad y obediencia, se niegan a considerar la ley divina como única soberana e intentan encontrar una adecuación recíproca entre la Palabra de Dios y las opiniones de los hombres, entre fe y ciencia, entre la Iglesia y una democracia sin Dios. La síntesis de todas estas herejías es el modernismo, doctrina que, al querer distinguir, en la religión, la sustancia y la forma, y al destacar cada vez más la segunda en detrimento de la primera, declara que todo lo que es forma puede modificarse en función de las tendencias y de las opiniones contingentes de las sociedades humanas y, por consiguiente, puede y debe progresar con ellas. Por lo tanto, lo que estos cristianos condescendientes piensan que pueden mantener como absoluto e inmutable se reduce cada vez más a algunas sutiles e inasibles abstracciones. De estos dos peligros, el segundo es el peor, porque deriva de una corrupción que se produce en el seno mismo de la Iglesia. Por otro lado, dicho peligro está relacionado con el primero porque, una vez admitida la radical independencia entre ciencia y fe, entre lo natural y lo divino, es lógico considerar normal un estado de separación absoluta entre la Iglesia y la so-

Didon sobre las victorias de la Iglesia frente a sus perseguidores y contra las herejías –cisma griego, reforma protestante, revolución francesa y racionalismo–, Monseñor d’Hulst comentó: “*una victoria más y ya no nos quedará nadie*”.

ciudad laica. En resumidas cuentas, todas la herejías, todos las calamidades, se resumen en el modernismo. ⁽²²⁾

Pierre Colin, por su parte, toma de Émile Poulat el siguiente párrafo de 1899, aparecido en la *Civiltà cattolica*:

Los principios católicos no cambian porque pasen los años, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos, ni por utilidad. Son siempre los que Cristo ha enseñado, los que la Iglesia ha proclamado, los Papas y los Concilios han definido, los Santos han considerado verdaderos y los Doctores han defendido. Conviene tomarlos así como son, o bien, así como son, dejarlos. Quien los acepta en toda su plenitud y rigor es católico; quien calcula su peso, quien se detiene, quien se adecua a los tiempos, quien transige, podrá darse el nombre que quiera pero, ante Dios y ante la Iglesia, es un rebelde y un traidor. ⁽²³⁾

Este párrafo de 1899 indica que, en tiempo de León XIII, ya se presagiaban las duras medidas de su sucesor, que respondían, además, a un “sistema católico” aparentemente atemporal, en el que el futuro sólo se concibe como pura repetición, pura continuidad sin cambios, con una incapacidad de estructura para pensar lo histórico, para concebir la historia como un cambio, ya sea desarrollo o retroceso –que de todo hay–, que es lo que, *grosso modo*, los innovadores veían necesario incorporar en temas que se remontaban a los comienzos, como la interpretación de los dogmas, el origen de los sacramentos, la organización de la Iglesia y la forma de entender la inspiración de las Escrituras y de concebir la divinidad de Jesucristo.

Como se verá más adelante, Loisy defendió, frente a Harnack, que la esencia de la Iglesia se ve más en el árbol desarrollado en veinte siglos que en la semilla del comienzo. Harnack proponía, en

⁽²²⁾ M. Guasco, 2000, p. 27. La cita de Boutroux abría un ensayo del abate F. Mourret, historiador cercano a Blondel, en la *Revue Apologétique*, 25, 1922 p. 5-6.

⁽²³⁾ Colin, 1997, p. 113-114. Tomado de É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969, p. 81. Citado también por Guasco, 2000, p. 201.

cambio, conforme al principio protestante, que el proceso histórico del cristianismo –léase catolicismo romano– no había hecho sino yuxtaponer capas ajenas a la esencia, y que ésta sólo se podía recuperar mediante un regreso a los orígenes. La respuesta de Loisy como historiador consistía en partir de la evidencia de que el cristianismo había cambiado y así había sido fiel a sí mismo. El problema fue que esta apelación al cambio como fidelidad resultaba imposible de aceptar por la mayoría de los católicos. Dada la inmovilidad tridentina de los últimos siglos y la ignorancia histórica de la mayoría, el imaginario católico creía que, al principio, Jesús había fundado, tal cual, la Iglesia, como si al plantar no se plantase la semilla sino el árbol.

Ahora bien, una cosa es el choque inevitable de dos formas opuestas de ver las cosas y otra es pasar al insulto y a la ofensa. Una muestra de esto último nos la ofrece, en su libro *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, José Jiménez Lozano. Cuando éste habla de los destinos de algunos hombres del siglo XIX español como Fernando de Castro o Gumersindo de Azcárate, que dejaron el catolicismo cuando se promulgó el *Syllabus*, los presenta como pre-modernistas y por eso se extiende, en su libro, sobre los modernistas franceses de comienzos del siglo XX. De sus páginas extraemos el siguiente juicio negativo de los documentos pontificios contra el modernismo, que dieron pie, además, a ataques como el del final de la cita:

En el caso de Loisy, la publicación de *Pascendi y Lamentabili* y la imperiosa contestación de Pío X a su carta personal significan igualmente la ruptura; y si el *Syllabus* describía torpemente lo que eran el “liberalismo”, el “progreso” o la “civilización moderna”, *Pascendi y Lamentabili* describían *caprichosa y brutalmente, es preciso decirlo*, la actitud modernista (46). La carta de Pío X era, además, especialmente incomprensible y terrible.

(46) *El Syllabus* era un documento “irresoluto” y “abstracto” comparado con la *Pascendi* (ver, por ejemplo, el párrafo 117 de la misma sobre el orgullo como causa del modernismo), y este

documento fue coreado además por los superortodoxos de una manera que no es posible calificar. En un opúsculo titulado *Un po di coerenza. Saggio di logica et di religione modernista*, editado por la Tipografía Pontificia del Instituto Pío IX, su autor, Mons. Matone, tras haberse lamentado de que las galeras ya no existieran para enviar allí a los modernistas, escribe:

«Es una raza la de los modernistas sin vergüenza y que tiene predilección por el engaño y la calumnia; una raza de degenerados, de ambiciosos sin fe, sin verdadero ingenio, sin estudios serios, sin decoro y que, desde hace algún tiempo, se ha puesto a atacar a la religión de nuestros abuelos, a la Iglesia y al Romano Pontífice con un encarnizamiento de bestias feroces y hambrientas, con ferocidad de bandidos, con el cretinismo hereditario de la raza abyecta de los perseguidores de la Iglesia». ⁽²⁴⁾

Como contraste ante estos juicios y ante estas formas de ataque, he aquí un párrafo modernista. Es de una carta fechada en 1906, dirigida por Tommaso Gallarati Scotti a Romulo Murri, ambos de actitud modernista. Como se verá, está escrita asimismo partiendo de una especie de combate y de acoso al cristianismo por parte del “mundo”:

Una lucha abierta sería inútil porque la rebelión no consigue sino dispersar energías. Más vale esperar la hora decisiva trabajando. Esta hora no puede estar lejos. No nos consumamos en la amargura. Preparemos las almas. Mañana, ante el inevitable ataque de todas las fuerzas anticristianas, en los primeros asaltos poderosos de una irreligiosidad ya no retórica y popular sino consciente, sistemática y tal vez también serena, nos necesitarán, porque sólo el peligro hace desaparecer las prevenciones injustas y valorar, de forma precisa, a los seres humanos y sus intenciones. Nos llamarán como mediadores entre la conciencia religiosa y las aspiraciones incomprendidas de todos los que ya

⁽²⁴⁾ Madrid, Taurus, 1978, p. 167. Ya mencionamos este fragmento de Jiménez Lozano en la Nota 1 de la Presentación. Jiménez Lozano toma la cita de Monseñor Matone de: Paul Sabatier, *Notes d'histoire religieuse contemporaine. Les modernistes*, París, Librairie Fischlacher, 1909, p. 110-111.

no entienden el lenguaje teológico; reconocerán que también nosotros somos católicos, y tal vez lleguen a admitir incluso que, si se quiere ser comprendido y hacer comprender una verdad, hay que resignarse a hablar finalmente un idioma vivo como el que hablaba Jesús, y no un idioma muerto como el que habla la mayoría de sus seguidores. ⁽²⁵⁾

Tres ejemplos en materia de interpretación de las Escrituras

Émile Poulat termina su tesis –tantas veces citada y por citar– con una breve conclusión. En dicha conclusión escoge una frase de Loisy que sintetiza su posición y su aportación. Y añade que, si dicha frase resultó inevitablemente dura e incluso inaceptable para los oídos católicos de entonces, no lo es para los de ahora, antes al contrario, lo cual indica un cambio. La frase, sin entrecomillar y sin referencia, es:

⁽²⁵⁾ Guasco, 2000, p. 138-139. La cita apareció en la revista de Murri, *Cultura sociale*, 15, 1906, p. 169-172. Los simpatizantes del movimiento innovador en Italia llegaron a reunirse y a hablar de organizarse, de ahí el comienzo de la carta de Gallarati Scotti. Gallarati Scotti era un joven laico milanés, aficionado a la literatura, que formó parte de la *Lega democratica nazionale* animada por Murri. Luego fue codirector de *Il Rinascimento*, revista que comenzaría en 1907, tras el cierre de las de Murri, y que sería incluida en el Índice ese mismo año, condenando a todos sus colaboradores (Fogazzaro, Murri, Hügel, Tyrrell, etc).

Romulo Murri fue un sacerdote muy destacado del «modernismo» italiano. A partir de una base tomista firme y asimilada, no tuvo dificultad en estar abierto a las aportaciones de Blondel, Tyrrell y Loisy. Atento a las cuestiones sociales y políticas más que a las doctrinales, fue animador de una corriente que desembocó en la democracia cristiana. Este movimiento fue semejante a lo que significó *Le Sillon* de Marc Sangnier o la revista *Demain* de Lyon en Francia. Murri, suspendido *a divinis* en 1907, fue excomulgado nominalmente en 1909 y, como Loisy, continuó su camino fuera de la Iglesia. Es famoso su discurso en San Marino, en 1902, por el que recibió una primera censura.

La aportación de Murri, de Gallarati, de la Lega, fue en lo que se ha denominado el aspecto político del modernismo. Murri, en *Cultura sociale* de mayo de 1906, publicó un artículo titulado «El concepto de obediencia en santo Tomás», cuya finalidad era enraizar en la tradición cristiana la distinción entre la esfera religiosa y la esfera política, y sentar el principio de que la autoridad eclesiástica sólo tiene jurisdicción en el terreno religioso. «El súbdito está obligado a acatar la orden

«Dios ha dejado de ser un personaje de la historia, y sus intervenciones, acontecimientos observables como tales»⁽²⁶⁾. Pues bien, Poulat acompaña esta frase con dos citas en nota. Las citas son del canónigo Chevalier y resultan significativas porque muestran el cambio de mentalidad que se ha dado en cien años. Con ellas pasa lo contrario de lo que pasaba con las frases de Loisy anteriormente citadas: así como las citas del canónigo circulaban en los medios católicos de entonces sin chocar a la mayoría (pero sí a quienes no ignoraban los resultados de la ciencia exegética e histórica), hoy en día resultan, por lo menos, chocantes por mezclar datos del dogma y de la historia:

¿Qué *historiador* católico aceptaría hoy asumir como propias las *noticias biográficas* sobre Jesús y sobre María redactadas por el canónigo Ulysse Chevalier hace sesenta años: – «Jesucristo, segunda persona de la Santísima Trinidad, Mesías concebido por obra del Espíritu Santo en Nazaret entre los años 7 y 5 antes de la era vulgar, en un 25 de marzo, nacido de la Virgen María en Belén el 25 de diciembre, circuncidado el 6 de enero, crucificado en Jerusalén el 3 de abril del año 33, resucitado el 5, ascendido al cielo el 7 de mayo...». – “María concebida inmaculada hacia el 8 de diciembre del año 23 a. J. C., nacida hacia el 8 de septiembre del 22 en Jerusalén (o en Nazaret), Virgen-Madre de Jesucristo, 25 de diciembre del año 7, muerta

de su superior siempre y cuando la orden se inscriba en el ámbito de la autoridad del superior mismo», decía Murri (Guasco, 2000 p 144). Según esta perspectiva, *la Lega* fue aconfesional, abierta a todos los ciudadanos, y la idea central de Murri y sus amigos era que el católico «conquistara, contra las pretensiones del Vaticano, el derecho de *actuar libremente* en la vida pública italiana», es decir, que cesase el “clericalismo político” (*Op. cit.*, p. 148).

⁽²⁶⁾ Poulat, 1962, p. 552. Ver dos afirmaciones parecidas en *Op. cit.*, p. 430: «[Desde este punto de vista] la distinción de Hügel entre dos capas de verdad se impone desde que se hace historia; esta distinción no tiene ningún sabor kantiano y fue inútil escandalizarse de la saludable distinción de Loisy: “Dios ya no es un personaje de la historia igual como tampoco es un elemento del mundo físico”. Para Loisy, así como para Blondel, la historia resulta simultáneamente necesaria e insuficiente. “Lo sobrenatural no es constatable por la historia sola”. Ya hicimos referencia a estas afirmaciones de Loisy en la Nota 3 de la Presentación del Cuaderno.

en Jerusalén (o en Éfeso) hacia el 13 de agosto del año 55, asunción el 15». (27)

Tras la apreciación del cambio, la formulación del mismo. Romulo Murri no era especialista en cuestiones bíblicas pero, como lector y simpatizante, sintetiza muy bien la aportación de la nueva crítica en temas escriturísticos, es decir, la necesidad de considerar el contexto histórico y los géneros literarios; algo que la Iglesia únicamente reconoció cuando ya era imposible no hacerlo, esto es, cuarenta años después:

Toda expresión exterior de la fe, incluida la Escritura, contiene la huella de la cultura, de las costumbres, de las preocupaciones de quienes las formularon; dicha expresión fue pensada y escrita por conciencias que poseían una cierta cultura, para satisfacer ciertas necesidades, para refutar ciertos errores, para indicar a los creyentes ciertas direcciones. El sentido de las palabras y de las frases es el que éstas tenían para los que las utilizaron en la sociedad a la que pertenecían espiritualmente. Por lo tanto, todas estas manifestaciones de lo divino, que no se desmiente y no muda, contienen también, en su forma concreta, algo humano, algo contingente y relativo, algo susceptible de revisión y de crítica. (28)

El abate Venard (1877-1945), que se encargó de la «Crónica bíblica» de la *Revue du Clergé français* hasta que esta revista se dejó de

(27) Poulat, 1962, p. 552, nota 12, en que termina observando –no sin cierta ironía no para el canónigo sino para la Iglesia– que el canónigo Chevalier era también crítico porque negaba la autenticidad de la «casa de Loreto». Las citas son del *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age*, París, 1877-1888, 1; 1903-1905, 2.

(28) R. Murri, «Il cattolicesimo e la critica», en *Rivista di cultura*, 5, 1906, p. 66. Citado en Guasco, 2000, p. 115-116. Esta actitud abierta, observa Guasco, no impedía a Murri mantener su filosofía escolástica básica: «Toda filosofía es metafísica. Mientras el pensamiento humano siga siendo lo que es, y mientras un ser humano cualquiera, de la observación de este o de aquel ser humano pase a pensar en el ser humano abstractamente, y de la observación de esta o de aquella cosa pase a pensar en el ser, la metafísica seguirá existiendo. Porque metafísica es el nombre de una de las más espontáneas e irrenunciables operaciones del espíritu humano» (*loc. cit.*).

publicar en 1922, hizo, en 1904, una resección del libro de Loisy sobre *El Sermón del Monte*. Esta resección resumía su posición ante Loisy; posición valiente pero prudente, como su forma de ser, de la que enseguida hablaremos:

Le Discours sur la Montagne. – Estamos demasiado acostumbrados a considerar los Evangelios como si fueran obras homogéneas y escritas de una sola vez bajo el dictado del Espíritu Santo, como para que esta nueva manera de explicar por medio de un trabajo de redacción sucesiva el origen del Sermón de la Montaña, tal como se lee en el primer y tercer Evangelio, no nos parezca extraña a muchos. Sin embargo, hay que reconocer que esta teoría, considerada en su conjunto, da buena cuenta de las particularidades que manifiesta un examen atento y una comparación minuciosa de los textos de san Mateo y de san Lucas. Ya no se puede negar que los evangelistas se basaron en documentos anteriores, que trataron estos documentos con una libertad excesiva para un historiador actual, que no retrocedieron ante combinaciones algo artificiales, incluso ante acomodaciones y paráfrasis de las palabras del Salvador, análogas a las que se han permitido los predicadores de todos los tiempos (...). En consecuencia, no se puede negar al crítico el derecho a examinar la estructura del texto evangélico, y a reconstruir hipotéticamente las etapas de la formación del mismo con el fin de acercarse lo más posible a la forma original de las palabras de Jesús. Pero tal empresa exige grandes reservas. Lo que se puede objetar a la exégesis de Loisy es su radicalismo en la crítica, su audacia en las conjeturas. Sin duda, sus conjeturas son la mayoría de las veces acertadas... ⁽²⁹⁾

La figura del abate Venard

El abate Venard se había ordenado en 1900 con veintitrés años. Era conocido de M. Portal e íntimo de Gustave Morel, que era tres años mayor que él y compañero de formación desde 1890. Las car-

⁽²⁹⁾ *Revue du Clergé français*, 1 de marzo de 1904, p. 52-53; en Poulat, 1962, p. 281.

tas de ambos amigos fueron una de las fuentes del abate Jean Calvet para escribir la biografía que Portal le encomendó sobre Morel cuando éste falleció en un accidente en Rusia. Morel, aunque simpatizó con las inquietudes modernistas (Calvet dejó dicho en su biografía que, «con su tranquila audacia», «no retrocedió ante ninguna demolición»), prefirió viajar por Alemania, Inglaterra y Rusia, aprender idiomas y prepararse para la misión unionista a la que M. Portal le había atraído. Venard, en cambio, siempre se interesó por las cuestiones exegeticas y teológicas.

Tenía Venard veinticinco años en 1902, cuando comenzó a asistir a los cursos de Loisy en la École pratique des Hautes-Études hasta que éste los interrumpió en 1904 como señal de acatamiento a las censuras eclesiásticas de sus libros y a la amenaza de excomunión que luego veremos. Venard trató a Loisy en aquellos años y simpatizó con él, aunque luego se distanció por el excesivo radicalismo que creía ver en éste. Relacionado también con monseñor Batiffol, Venard, en el mismo año de 1904, le envió a éste un ensayo titulado «El valor histórico del dogma. A propósito de una controversia reciente», que Batiffol publicó, anónimo, en el Boletín del Instituto católico de Toulouse, que dirigía.

Con este ensayo, Venard terciaba y corregía a Blondel en la discusión que éste, con su *Historia y dogma*, acababa de entablar en dos direcciones. Por un lado, Blondel discutía el *extrinsecismo*, es decir, la forma tradicional de comprender la acción de lo sobrenatural en el mundo (una forma de ver que se repetía cómodamente en los medios católicos y cuyos resortes habían saltado alarmados al aparecer los libritos de Loisy). Y, por otro lado, criticaba las insuficiencias del *historicismo*, subyacente, según él, en el pensamiento histórico de Loisy, al que juzgaba estar cerrado a lo sobrenatural e incluso negarlo, interpretación ésta de la que Venard discrepaba. El ensayo de Venard —como tantos otros de aquél tiempo según indicamos— se había publicado anónimo. De manera que Loisy, cuando, en carta a von Hügel en 1905, lo juzgó «muy bueno en cuanto al fondo y en cuanto a la forma», no sabía que estaba elogiando a un conocido. Por su par-

te, Monseñor Mignot, también en carta a von Hügel, juzgó asimismo que el autor no era un cualquiera ⁽³⁰⁾. Sin embargo, Venard, pese a estas valiosas intervenciones iniciales, no se dedicó profesionalmente a las ciencias bíblicas ni a los estudios religiosos. Fue, como Birot, una de las pérdidas discretas, una de las bajas o víctimas anónimas, gente de valía que quedó desprovechada, marginada o automarginada a causa de la violencia de la época ⁽³¹⁾. He aquí un párrafo del elogio que el canónigo Masure dedicó a Venard cuando éste murió en 1945:

Sacrificó toda su vida generosamente a objetivos pacíficos e útiles en un excelente colegio de provincias; pero se veía que su verdadera vocación hubiera sido –en tiempos más fáciles, por supuesto– dedicarse al campo de las ciencias bíblicas, al que le atraían sus gustos juveniles, sus relaciones personales y su gran alma, apasionada por la verdad ... Tomaba en serio todo en esta Iglesia suya que conocía tan bien y a la que amaba con toda el alma. Ciertamente, hubiera deseado servirla de forma distinta a como lo hizo a través de la enseñanza de las ciencias físicas. *La agitación de la época y la necesidad de esperar las dilaciones necesarias le obligaron a grandes renunciaciones. Nunca le escuché quejarse* ⁽³²⁾.

⁽³⁰⁾ Poulat, 1962, p. 528-529. Sobre Venard, ver Poulat, 1962, p. 269-285 y 528-544.

⁽³¹⁾ Siglos antes, una situación parecida es la que refleja un fragmento del P. Mariana que transcribimos al final de este dossier. Un caso parecido al de Venard por las complicaciones, pero distinto por las decisiones, es el de Monseñor Amann (1880-1948), también conocido de M. Portal, que le dio trabajo cuando Amann fue destituido del seminario de Nancy por defender la no incompatibilidad entre el “transformismo” (evolucionismo) y la Biblia. Amann, a diferencia de Venard, aceptó el puesto de profesor de H^a de la Iglesia en la Facultad de Teología de Estrasburgo cuando ésta se fundó, en 1919, es decir, después de la I^a Guerra Mundial y dentro de un suavizamiento de las relaciones de la Iglesia y el Estado en Francia. Amann sucedió a Vacant y Mangenot (amigo también de Portal y asiduo del seminario del Cherche Midi) en la dirección del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, que se terminó poco antes de que falleciera. En él, Amann pudo exponer, en la voz “transformismo”, las ideas que le costaron incompreensión, el cargo y tener que emigrar a París cuarenta años antes (ver Poulat, 1962, p. 264).

⁽³²⁾ Poulat, 1962, p. 270.

Venard hubiera podido dedicarse de lleno a las ciencias bíblicas si los tiempos hubiesen sido otros. En 1919, cuando tenía cuarenta años, se le ofreció la cátedra de Sagrada Escritura en la Facultad de teología de Estrasburgo. Pero declinó el ofrecimiento. Su temperamento prudente y moderado le indujo a no dejar el Colegio de Vienne, donde enseñó ciencias a los jóvenes bachilleres. Sin embargo, como ya hemos dicho, hasta 1922 hizo innumerables reseñas y, ya en sus últimos años, aún trabajaba en un comentario a la carta a los Hebreos para los *Études bibliques* del P. Lagrange. Venard dejó unos *Souvenirs* inéditos de los que se hicieron copias que pasaron de mano en mano. En ellos comenta:

Si el abate Loisy en aquel tiempo, suponiendo su inspiración sinceramente ortodoxa, hubiese podido, mediante una visión profética, leer la encíclica de Pío XII, hubiese encontrado en ella –matizado, puntualizado, en forma más tradicional, exento de algunas exageraciones– *el fondo esencial de lo que él había expuesto, así como también el reconocimiento de la libertad de la crítica histórica que él exigía en la interpretación científica de la Biblia* (33).

Dotado de un sentido espiritual muy fino, lo más interesante que hemos leído de los *Souvenirs* del abate Venard son estas reflexiones, de sabiduría notable:

Transcurridos cuarenta años, debo reconocer que nuestra audacia, tanto de pensamiento como de lenguaje, sobrepasaba un poco los límites, aunque nuestra lealtad a la Iglesia fue total y plenamente sincera. (...) Para poder abordar sin peligros para la fe los problemas que plantea la ciencia religiosa, es necesario renunciar a la práctica del aislamiento intelectual y permanecer en contacto con la vida religiosa personal profunda, que asegure, a las convicciones puramente intelectuales, la base de una experiencia indestructible.

(33) Poulat, 1962, p. 274. Venard se refiere a la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943.

Por lo que a mí respecta, el hecho de que no haya sentido mi fe en peligro en medio de la crisis modernista, en la que me vi implicado bastante de cerca, lo debo, en gran parte, a esto. Demasiado he encontrado a Dios y he experimentado su acción bienhechora, en mí y en los demás, como para que las dificultades de orden intelectual hagan vacilar mi fe; y tengo confianza en el futuro, un futuro que no veré, en que se resolverán estas dificultades y la Iglesia aceptará lo que, en las soluciones que se propusieron, no está en oposición con su tradición religiosa y con la vida cristiana auténtica. ⁽³⁴⁾

La cuestión de fondo: la fe

Poulat, aparte de que el abate Venard intervino inteligentemente en la discusión entre Loisy y Blondel sobre la relación entre historia y dogma, al término de su capítulo sobre este debate, señala que también fue Venard quien indicó algo esencial que estaba en el fondo de muchas discusiones de entonces: había que repensar «la noción tradicional de fe» y había que elaborar asimismo «una nueva teoría del acto de fe». Venard coincidía en esto con el integrista P. Portalié, que, al criticar a los innovadores, señaló:

«Lo que nosotros no aceptamos es la nueva noción de fe». «En el fondo, la fe ya no es, para estos pensadores, una adhesión intelectual a las enseñanzas garantizadas por el testimonio de Dios. En la nueva concepción (...) la fe no es otra cosa que la *percepción*, en la realidad sensible de los hechos religiosos, de la presencia y de la acción de Dios...» ⁽³⁵⁾

⁽³⁴⁾ Poulat, 1962, p. 283. Poulat, al final de su capítulo sobre Morel y Venard, cita algún otro caso de sacerdotes que encontraron su equilibrio al considerar la crítica sólo como una etapa, y al insertarla dentro de una actividad más amplia y de una vida personal más compartida. Lo cual le lleva a recordar lo buenos que fueron para Loisy sus cinco años de capellán en Neuilly, y a concluir que todos los conflictos que tuvo, junto con las sanciones que se le impusieron, fueron haciendo de él «un scholar de seminario abandonado a sí mismo», lo cual contribuyó a que sus posturas críticas se fueran endureciendo (p. 285).

⁽³⁵⁾ Poulat, 1962, p. 542.

III

Carta de Loisy al papa León XIII, el 7 de diciembre de 1893

Santísimo Padre ⁽³⁶⁾

Humildemente postrado a los pies de Su Santidad, Le suplico acepte el testimonio, profundamente respetuoso y sincero, que, en las circunstancias actuales, creo deber rendirle, de mi fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia y especialmente a las que contiene la encíclica *De studiis Scripturae sacrae*. Solicitado, hace cuatro años, para ocupar la cátedra de exégesis bíblica en la Facultad de teología de París, he querido perseguir, en mis lecciones y en el terreno de las Escrituras, el acuerdo entre la fe y la ciencia. En lo que concierne a la doctrina teológica de la inspiración, siempre he sostenido, como demuestran mis escritos, que la Biblia está inspirada en todas sus partes, inspirada para ser verdad. Consideraba falsos los sistemas que tienden a limitar la amplitud de la inspiración, y que la encíclica ha condenado.

⁽³⁶⁾ Loisy tenía treinta y seis años en 1893, cuando escribió esta carta a León XIII. Hacía un año que le habían cesado como profesor en el Instituto Católico, después de trabajar durante doce años en él; y le habían dado ya la capellanía de Neuilly, de la que vivía. A juzgar por *Choses passées* (París, Nourry, 1913, p. 136-161), Loisy fue consciente del alcance de esta sanción de 1893 que le marcaba de por vida. Comprendió que esta quiebra de su carrera, comenzada brillantemente, le cerraba las puertas eclesíásticas, al menos en París, salvo la de publicar. Había chocado, por un lado, con Monseñor d'Hulst, rector del Instituto y antes protector y amigo, que entendía en cuestiones bíblicas, que simpatizaba con cierta apertura y que, sin querer, había despertado la alarma con un discurso sobre la nueva crítica bíblica por el que tuvo que ir a excusarse a Roma. Por otro lado, Loisy había chocado con el cardenal Richard, que tenía *a priori* una gran prevención hacia él sin haber leído siquiera un artículo suyo, como no lo haría tampoco en los quince años siguientes en que sería quien directamente más actuaría contra él por ser su superior inmediato. Por último, fue todo el Consejo de obispos que regía el Instituto el que firmó su expulsión, con lo que su nombre quedó señalado en el resto de Francia.

En los puntos en los que la Escritura está en contradicción aparente con las ciencias naturales, he dicho que los autores bíblicos hablaron con el lenguaje de su tiempo y que, por eso mismo, estaban de acuerdo con la verdad relativa de la ciencia de su época, al igual que la ciencia de nuestros días no puede pretender tampoco haber encontrado la última palabra en todas las cosas, ni puede servir como regla absoluta para controlar, en estas mismas materias, las indicaciones que presentan los Libros santos. En las cuestiones de historia, he tratado de resolver, mediante un examen minucioso de los procesos seguidos por los autores sagrados y el objetivo que buscaban, las contradicciones que parecen existir entre ellos. *Me parecía necesario, para poder responder a las necesidades del presente, aplicar con prudencia el método crítico, en lo que tiene de legítimo, al estudio de las sagradas Escrituras, y poder combatir así a los adversarios de la Biblia, empleando sus propias armas.* La aparente novedad de mi método ha suscitado contradicciones. Un poco antes de la publicación de la enciclica *Providentissimus Deus*, he tenido que renunciar a la cátedra que se me había confiado.

Es doloroso para un sacerdote que durante mucho tiempo ha consagrado su vida a los estudios bíblicos, encontrarse de esta forma designado a una desconfianza universal, por ser promo-

Loisy empezó, desde entonces, y durante quince años, hasta la excomunión de 1908, a ser un scholar solitario y en cierto modo acorralado, al que, sin embargo, no faltaron amigos, pero éstos, aunque tenían cierta influencia incluso en Roma, carecían de poder. Por otra parte, su carácter, entre ingenuo, inflexible e idealista, tampoco ayudaba. Monseñor d'Hulst decía de él: «este hombre tiene un espíritu perpendicular» (*Choses...*, p. 137). Monseñor Meignan, su obispo cuando se ordenó y quien le envió al Instituto, le había vaticinado, con aprecio, al saber su ideal de introducir la ciencia bíblica en la formación eclesiástica (Goichot, 2002, p. 18): «Os romperéis inútilmente... Trabajamos en una habitación cerrada. Yo también, suave, muy suavemente, intenté abrir una ventana» (Raymond de Boyer de Sainte Suzanne: *Alfred Loisy, entre la foi et l'incroyance*, París, Centurion, 1968, p. 40; Goichot, 2002, p. 29). De Boyer también cuenta que, en una carta de 1920, Loisy recordaba que «el buen obispo Meignan» ya le había dicho en 1868: «usted es el profeta, nosotros, los sumos sacerdotes», y que le había intentado hacer entender que los obispos eran administradores y no reformadores (de Boyer, 1968, p. 32, 161, 167).

tor de opiniones peligrosas, antes de que la Sede apostólica haya podido emitir un juicio. Pero me consuela enormemente venir hoy, con la simplicidad de mi alma, a atestiguar, ante el Vicario de Jesucristo, mi sumisión total a la doctrina que él ha promulgado en la encíclica sobre el estudio de las Sagradas Escrituras.

Las objeciones ya suscitadas por los enemigos de la Iglesia contra este documento admirable me han sugerido la idea de una memoria, que me atrevo a dirigir en humilde homenaje a Su Santidad, que dé testimonio de mi sumisión perfecta a las enseñanzas de la Santa Sede, de la buena voluntad que he tenido de servir a la Iglesia, y de la esperanza que tengo de seguir sirviéndola, conformándome a todas las instrucciones del magnánimo Pontífice León XIII. ⁽³⁷⁾

En estas circunstancias, Loisy, no sin consultar antes a algunos amigos, escribió a Roma la carta que transcribimos. Loisy cuenta que la carta llegó, a través del cardenal Rampolla, a su destinatario, a León XIII, y que éste la leyó, así como la Memoria que adjuntaba, en su ingenuidad. Y añade que otros leyeron su Memoria en Roma, y que, entonces, aunque no le llegó ninguna condena, su nombre quedó registrado como el de alguien singular y extravagante. Recibió además respuesta de Rampolla: Su Santidad había quedado satisfecho de sus expresiones de fidelidad pero le aconsejaba, «por razón de las circunstancias y por su propio interés», que «aplicase mi talento a otro género de estudios» (*Choses*, p. 155), cosa que Loisy no hizo.

⁽³⁷⁾ En: *Choses pasées*, 1913, p. 388-390. Loisy subraya unas líneas de su carta para mostrar su semejanza con el extracto de la encíclica de León XIII al clero de Francia (en septiembre de 1899): «En lo que se refiere a las sagradas Escrituras, de nuevo llamamos vuestra atención, Venerables Hermanos, sobre las enseñanzas que hemos dado en nuestra encíclica *Providentissimus Deus*, sobre la que deseamos que los profesores instruyan a sus alumnos, añadiendo las explicaciones necesarias. Éstos les prevendrán (...) contra las tendencias inquietantes que tratan de introducirse en la interpretación de la Biblia, porque, si llegaran a prevalecer, no tardarían en arruinar su inspiración y su carácter sobrenatural. *Bajo el pretexto aparente de desproveer del uso de argumentos, que parecían irrefutables contra la autenticidad y la verdad de los Libros santos, a los adversarios de la palabra revelada, algunos autores católicos han juzgado muy hábil tomar estos mismos argumentos por su cuenta.* En virtud de esta extraña y peligrosa táctica, han trabajado con sus propias manos para abrir una brecha en las murallas de la ciudad que tenían la misión de defender. En nuestra Encíclica antes citada (...), hemos hecho justicia a estas peligrosas temeridades» (*Choses pasées*, p. 391). Loisy in-

Dos fragmentos de Loisy sobre el conflicto entre fe y ciencia

Como sostuvo Bremond-Leblanc en 1931, Loisy fue un “clérigo” (un intelectual) que no traicionó ninguna de sus dos clercaturas pues dedicó su vida al catolicismo y a la ciencia, de manera que su drama personal puede entenderse como el de su doble fidelidad a ambos “sacerdocios”. Esto fue lo que le llevó, en aquel tiempo, a una situación insoluble que terminó, en 1908, con su expulsión fuera de la Iglesia; lugar en el que él mismo se reconoció, dada la situación de aquel tiempo, muy distinto del nuestro ⁽³⁸⁾. En 1901, Loisy anotaba:

La forma como se me ha tratado y aún se me trata no implicaba otra dirección que ésta: la alternativa de o bien suicidarme intelectualmente cerrando los ojos a la evidencia, lo cual era imposible; o *bien mentir* animosamente para salvar mi situación y asegurarme en la Iglesia el lugar respetable al que tenía derecho, lo cual hubiera sido profundamente inmoral, aunque no sin precedentes quizá; o *bien resignarme* al aislamiento y a la persecución, hablar conforme a mi conciencia, con esta persuasión: que *el interés de la Iglesia, si reclama no escandalizar a la ignorancia, no menos exige imperiosamente no escandalizar a la inteligencia y a la ciencia.* ⁽³⁹⁾

terpretaba esta semejanza de unas líneas con otras como una comprobación indirecta de que su postura, expuesta seis años antes, no se aceptaba.

⁽³⁸⁾ Más abajo transcribimos una página del librito de Bremond-Leblanc de 1931.

⁽³⁹⁾ Citado en Goichot, 2002, p. 56. Al comienzo de su trabajo científico, Loisy anotaba: «Por un lado la práctica establecida, que se considera tradición; por otro, la novedad que se considera verdad. La primera no representa a la fe más de lo que la segunda pueda considerarse expresión cierta de la ciencia. Estos dos espíritus luchan en el terreno bíblico y me pregunto si hay alguien en la tierra que pueda respetar justo el término medio entre la fe y la ciencia. *Ése sería mi maestro*». «Igual peligro hay en demasiado conceder o en demasiado negar al racionalismo. O dejamos de ser cristianos o merecemos que se nos considere gente de poco valor y de mala fe. *No tengo ningún guía en esta vía media*» (M. Guasco, 2000, p. 189).

León XIII murió en junio de 1903. En octubre, Loisy, al agotarse los mil quinientos ejemplares de la primera edición de *El Evangelio y la Iglesia* en menos de un año, autorizó la segunda y, al poco, publicó *Autour d'un petit livre* más un estudio sobre *El Cuarto Evangelio*. Unos meses después, estos tres libros, junto con otros dos, se incluyeron en el Índice de libros prohibidos. La noticia llegó a los periódicos. Loisy retiró la nueva edición de *El Evangelio...* y luego dejó las clases en la *École pratique des Hautes-Études* como gesto de acatamiento. El correponsal del *Times* en París escribió a Loisy dándole ánimos. Éste le contestó, con su habitual precisión, en enero de 1904:

Usted puede adivinar sin esfuerzo cómo podría hablar de la censura si fuese otro el censurado. Estimo que debo testimoniar respeto por este acto de una autoridad que creo necesaria para el mantenimiento de la verdad cristiana en el mundo. *Católico era, católico permanezco; crítico era, crítico permanezco* ⁽⁴⁰⁾.

Carta de Loisy al abate Maubec en 1902

El abate Félix Klein publicó esta carta en sus memorias de 1950. Louis Canet también, en 1955, en *La notion chrétienne d'autorité*, del P. Laberthonnière. Poulat la publicó en 1984. Según Klein, esta carta era, «quizá, el documento más revelador del verdadero pensamiento de Loisy en el período decisivo de su existencia»; y «debería bastar para mostrar que, desde finales de 1902 hasta comienzos de 1904, no había perdido toda su fe católica». Louis Canet insistía en que dicha carta era «extraordinariamente significativa de un estado de ánimo demasiado mal conocido». Poulat recuerda, por su parte, que Canet «la sabía de memoria y se complacía en recitar algunos pasajes a sus amigos».

⁽⁴⁰⁾ R. de Boyer, A. Loisy, ..., París, Centurion, 1968, p. 79.

Bellevue, 29 de diciembre de 1902

Monsieur l'abbé

Mi libro *El Evangelio y la Iglesia* no es ni una profesión de fe ni un tratado de teología ni una apología del catolicismo, no es sino una exposición histórica del desarrollo cristiano. La única conclusión que he querido formular es que el desarrollo es la consecuencia necesaria y legítima del punto de partida. En cuanto al valor objetivo de los dogmas, no tenía que probarlo, como tampoco la divinidad de Jesucristo o la autoridad de la Iglesia. Hubiera tenido que escribir otro libro pues no se puede decir todo al mismo tiempo.

Pero, de la historia, tal como yo la presento, ¿no pueden deducirse conclusiones ruinosas para el dogma? Sí, si se toma el punto de partida fuera de la historia, en una filosofía general que no es la mía. Se puede decir, y ya se ha dicho, que niego a Cristo el conocimiento de su propio porvenir; que su idea del reino celeste era una quimera; que, en consecuencia, Jesús, en lugar de ser Dios, era, como hombre, inferior a Sócrates. Estos son los razonamientos de vuestro interlocutor; pero él no se da cuenta de que la Iglesia, que afirma la divinidad de Cristo, también afirma, solemnemente, la humanidad de Jesús; supone que Jesús tenía que tener conciencia de su eternidad, disponer de la ciencia infusa de Dios; sólo concibe la humanidad como un instrumento del Dios metafísico y no como la encarnación viviente del Verbo; tiene la persuasión de que Jesús no es el maestro de la fe si no es el doctor de la ciencia; encuentra completamente natural que haya tenido que tener el conocimiento del porvenir bajo una forma que –según lo que es de norma en la humanidad– sólo corresponde al conocimiento del pasado; se representa la divinidad como superpuesta a la humanidad en Cristo y teniendo que cambiar, en su caso, las condiciones esenciales de la existencia humana. *Deus erat in Christo reconcilians mundo ipse sibi*. Dios era inmanente al hombre para encumbrarle, no para constreñirle.

Tanto como se puede juzgar históricamente, Jesús concebía su relación con Dios bajo la determinación de la idea mesiánica, es decir, 1º de un destino providencial a favor de la salvación de Israel y, por Israel, del mundo; 2º de una comunicación íntima del espíritu divino y de una virtud divina mediante la cual Cristo era *realmente* el agente de Dios en la tierra; 3º de una comunicación de autoridad divina que hacía de Cristo el vicario de Dios en la economía del reino de los cielos. Son ideas judías, pero son las únicas con las que Jesús podía actuar entre los judíos; y el gran Heraldo de la fe religiosa sólo podía nacer en el pueblo religioso por excelencia; aunque estas ideas sean totalmente judías, contienen, en germen, todo el dogma griego: la teoría de la salvación universal se relaciona con el primer punto que he descrito; la doctrina de la encarnación, con el segundo; la doctrina de la Iglesia y de los sacramentos, con el tercero. El Cristo histórico es en esencia el mismo que el Cristo de la tradición; salvo la diferencia que hay entre una definición filosófica y la realidad viviente. Establecido esto, tan sólo hay que dejar a Sócrates y su muerte como sabio. Jesús representaba la revelación de Dios y la esperanza de la humanidad. Las formas actuales de la fe y de la esperanza evangélicas están condicionadas judaicamente; tenía que ser así; no podían dejar de ser imperfectas en relación al futuro, por perfectas que fuesen en relación al pasado. Hay que valorar el Evangelio desde el punto de vista de la fe.

Si la idea de Dios responde a una realidad, si la religión no es una quimera, si la humanidad camina hacia un futuro eterno, ningún ser humano puede disputar a Jesús el honor de haber revelado a Dios, de haber vivido la religión y de haber fundado la esperanza. «Dios habitaba en él y se reconciliaba con el mundo». Si las fórmulas dogmáticas de la divinidad no satisfacen ya nuestro espíritu, ello no es razón para sacrificar el fondo misterioso que ellas representan. *Jesús es más Dios de lo que dice el Concilio de Nicea. Y está más realmente presente y activo en la Eucaristía de lo que dijo el Concilio de Trento.* Ahí también es fácil tropezar en las fórmulas escolásticas. Si sólo se encuentra en ellas oscuridad, que se dejen de lado o, al menos, que se mire más allá, más alto

y más lejos. Es bien cierto que el historiador no puede establecer que Cristo tuviera una voluntad especial de instituir cada uno de los siete sacramentos, ni tampoco una voluntad formal de instituir la Iglesia según ésta nació después de la consumación del Evangelio. Sin embargo, una cosa es esta noción rígida –y pueril– de la institución eclesiástica y otra cosa es la presencia y la acción permanente del Cristo inmortal en la Iglesia y en los sacramentos de la Iglesia, y en cada sacramento según su objeto y el sentido que le otorga la fe. O yo me equivoco totalmente sobre el resultado final de las investigaciones históricas relativas a los orígenes cristianos, o este resultado será un concepto más real, más íntimo y más profundo de la divinidad de Cristo y de su acción vivificante, y no la eliminación de los dogmas católicos. Todo esto es, a la vez, más misterioso y más verdadero de lo que había podido imaginarse. La teología, al querer explicárnoslo en sus fórmulas consideradas inmutables, se arriesgó a dejar ir la presa por agarrar la sombra (*lâcher la proie pour l'ombre*). Y la gente, al ver la sombra y ver que es una sombra, olvida volverse hacia la realidad imperecedera.

Esto es, *Monsieur l'Abbé*, lo que me sale escribirle. Usted sabrá sacar de esto el mejor partido posible para el caso doloroso que me dice. Es el primero de este tipo que se me presenta, y espero que sea el último. Mi pobre libro no se escribió para que se multiplicasen.

Respetuosamente suyo. A. Loisy. ⁽⁴¹⁾

⁽⁴¹⁾ En el libro de Laberthonnière, la carta está en las p. 229-231. Canet dice, en nota al pie, que posee una copia a mano de dicha carta y que la añade como Excursus porque Laberthonnière alude a ella. Émile Poulat publicó esta carta en *Critique et mystique*, 1984, p. 62-66. El destinatario de la carta, el abate Eugène Maubec (1862-1944), fue uno de los cuarenta sacerdotes que rechazaron prestar el juramento antimodernista en 1910. Durante toda su vida, Maubec fue cura rural, y luego de un barrio, siempre en la diócesis de Rouen, donde, en 1931, se le nombró canónigo honorario. El abate Félix Klein (1862-1953) fue profesor de literatura francesa

Carta de Loisy a Pío X en 1904 y respuesta de éste al cardenal Richard

Las dos cartas que siguen son claves en la «crisis modernista». Son, probablemente, los textos que más han llamado la atención de los historiadores ⁽⁴²⁾.

Carta de Alfred Loisy, el 28 de febrero, a Pío X:

Santísimo Padre:

Sé de la total benevolencia de vuestra Santidad y me dirijo a vuestro corazón hoy.

Quiero vivir y morir en la comunión de la Iglesia católica. No quiero contribuir a la ruina de la fe en mi país.

No está en mi poder destruir en mí el resultado de mis trabajos.

En la medida de mis posibilidades, me someto al juicio emitido contra mis escritos por la Congregación del Santo Oficio.

Como testimonio de mi buena voluntad, y a favor de la pacificación de las almas, estoy dispuesto a abandonar la enseñanza que profeso en París, y a suspender también las publicaciones científicas que estoy preparando.

en el Instituto Católico de París hasta que se le retiró en 1907, cuando sólo tenía cuarenta y cinco años. Durante los años 1899-1904, Klein compartió a menudo los paseos de la tarde (de 12'30 a 14) con Loisy y con el abate Magnin, pues los tres vivían cerca del bosque de Meudon. Loisy les explicó el plan de sus dos libritos, que ellos le animaron a publicar, en estos paseos. Klein había traducido algunos libros que fueron censurados por «americanismo» (Colin, 1997, p. 101-113). Loisy le dirigió una de las cartas de *Autour...* Su amistad duró hasta 1933, en que se quebró por una discusión exegética (Poulat, 1984, p. 88-90).

⁽⁴²⁾ La primera de estas dos cartas forma parte del texto de Loisy que reproducimos en el siguiente epígrafe. Loisy no conoció directamente la segunda, tal como se relata en el próximo texto y se aclara en la segunda nota siguiente a ésta.

Carta del Papa Pío X, dirigida el 12 de marzo al Cardenal Richard, Arzobispo de París, en respuesta a la de Loisy:

He recibido del Reverendo padre Loisy una carta, fechada en Bellevue el 28 de febrero, *en la que apela a mi corazón: pero dicha carta no está escrita con el corazón*. Hay cierto consuelo en las declaraciones que contiene la carta:

- 1º) de querer vivir y morir en la comunión de la Iglesia católica;
- 2º) de no querer contribuir a la ruina de la fe en su país;
- 3º) de estar dispuesto, para pacificar las almas, a retirarse de la enseñanza y suspender la publicación de nuevos trabajos ya preparados;
- 4º) de someterse «en la medida de sus posibilidades» al juicio emitido por el Santo Oficio.

Sin embargo, todas estas declaraciones las destruye, de hecho, la protesta explícita de no poder renunciar al resultado de sus trabajos.

Agradeciendo a Su Eminencia las atenciones paternales y afectuosas que ha tenido con el padre Loisy en vistas a reconducirlo al deber, deseo que Su Eminencia le haga saber en mi nombre que, para lograr que acepte como sinceras todas sus declaraciones, es absolutamente necesario que, confesando sus propios errores, se someta, plenamente y sin restricción, al juicio pronunciado por el Santo Oficio contra sus escritos.

Podréis añadir aún que la Iglesia, lejos de imponerle silencio, estará muy contenta de que pueda manifestar la pureza y la integridad de sus retractaciones poniendo en práctica el precepto dado por san Remigio a Clodoveo: *succende quod adorasti, et adora quod incendisti* ⁽⁴³⁾. Y, en fin, le volveréis a decir en mi nombre, tal como se lo habéis sugerido con afectuosa piedad, que se

⁽⁴³⁾ Según el propio Loisy: «Incendia lo que adoraste y adora lo que incendiaste».

ponga en presencia de Dios, que rece con fervor, que Dios le iluminará.

Tengo la esperanza de que vuestra Eminencia me podrá dar pronto alguna consoladora noticia acerca del resultado de este último acto de caridad paterna». ⁽⁴⁴⁾

Relato de Loisy, en 1913, de lo sucedido en torno a estas cartas

La excomunión ⁽⁴⁵⁾ era, pues, inevitable y todo lleva a creer que el Santo Oficio envió la sentencia el 2 de marzo [de 1904] para que el cardenal Richard la publicase como juzgase más oportuno. Por mi parte, tenía preparada la carta que iba a dirigir al arzobispo de París cuando se me notificase o se publicase la excomunión. Los argumentos que en ella exponía contra las exigencias romanas me parecen aún suficientemente fuertes: ¿Por qué quería obligarme el Santo Oficio a condenar unos errores que él no determinaba y a emitir un juicio contra mí mismo en

⁽⁴⁴⁾ La carta se reproduce en: Raymond de Boyer de Sainte Suzanne: *Alfred Loisy, entre la foi et l'incroyance*, París, Centurion, 1968, p. 222-223. De Boyer acompaña las Cartas con esta nota:

«El texto se publicó en italiano por Monseñor Clément en su *Vida del Cardenal Richard* (p. 406, n. 1). Monseñor Clément fue secretario personal del cardenal. Puede ser que este texto esté incompleto. Loisy, en sus *Mémoires* (II, 360-1), dice: “el Cardenal, llegado al final del texto... se disponía a traducir aún pero se detuvo de repente, reflexionó un momento y añadió “a continuación, el Papa me da su bendición”. Siempre he pensado –prosigue Loisy– que allí había algo más que la cláusula de bendición pontificia”».

La mayoría de los autores (Bremond, de Boyer, Canet, Poulat, Goichot, Jiménez Lozano, Guasco) resaltan la importancia de este cruce de cartas, así como la sinceridad de Loisy al afirmar lo decisivo que fue para él. Fue el momento de la quiebra, en el interior de Loisy, de su vínculo con la Iglesia, tal como él mismo expresó en *Choses passées*. Por razón de su importancia, reproducimos estas páginas en el siguiente epígrafe.

Loisy reconocía su inflexibilidad de carácter y reconocía la inoportunidad de sus libros, que habían sido mal interpretados y que, por eso, habían provocado un daño que él no deseaba. Hasta este momento, Loisy mantenía una relación básica,

el que era patente que temía comprometerse la propia Congregación? Todo el contenido de mis libros, ¿era igualmente falso? ¿Qué idea tenía la Congregación acerca de su poder sobre los testimonios y los hechos de la historia? ¿Cómo se figuraba que podía ser el acto arbitrario que me haría sustituir, en un santiamén, el conjunto de mis conocimientos, adquiridos durante mi trabajo de más de veinte años, por la persuasión a secas de que mi inteligencia estaba atestada de todo tipo de errores? ¿Estaba de veras en mi poder admitir, por la fe de Pío X y del cardenal Richard, que los relatos del Génesis, el paraíso terrestre y el diluvio eran históricos, que los relatos evangélicos eran completamente sólidos, que los de la resurrección de Cristo eran concordes entre sí y probatorios, que la Iglesia cristiana, el dogma de la divinidad de Cristo y los sacramentos se remontaban

afectiva, de fondo, con la Iglesia católica, incluida su máxima autoridad, a la que, como hemos visto, ya había escrito en 1893 sometándose; y esto a pesar de los doce años de desconfianzas y malentendidos, de sanciones y ofensas. El sentido de su vida estaba unido a la permanencia en la Iglesia y a una tarea posible en ella. Ni que fuese de forma retirada. Dicha tarea era entonces impensable para él fuera de ella. Sin embargo, a su modo de ver, su permanencia no podía comportar renunciar a las exigencias de la ciencia y a sus resultados, tal como Pío X le exigía en su carta apelando a la “obediencia” (Ver, un poco antes, «dos fragmentos de A. Loisy» sobre el conflicto entre fe y ciencia. Sobre los dos conceptos mezclados en la “obediencia” ya hemos hablado en otros momentos).

A partir de este momento de 1904, algo muy tenue pero fundamental se quebró, y esta quiebra llevó a Loisy a irse alejando, por lo que su comportamiento fue más complejo, más inflexible, más irónico, más frágil, de modo que la condena personal de 1908 supuso, para él, una liberación de una situación y de una tensión insostenibles. En estos cuatro años, aparte de haber renunciado a la enseñanza en la *École pratique des Hautes-Études* para no exaltar los ánimos, Loisy vio cómo se condenaba y se silenciaba a otros: sobre todo, en 1910, a los jóvenes de *Le Sillon*. Todo esto hizo que su distanciamiento de la institución de la Iglesia fuese creciendo, a pesar de que siempre mantuvo relación con sus amigos católicos con los que siempre le unió el sentido religioso que Loisy siempre mantuvo en su vida, de manera que, por el otro extremo, quienes siguieron un camino racionalista consideraron que se había quedado a la mitad. Sus amigos católicos no fueron muchos, dada su vida retirada de sabio y sus largas estancias en su tierra natal. Allí la gente le seguía llamando «monsieur l'abbé» sin problemas, a pesar de que no pudo asistir, por

hasta el Evangelio de Jesús? Hubiera podido aún alargarme, probar perentoriamente que la retractación exigida era algo absurdo, que era imposible que fuera sincera y, además, por añadidura, que yo ya no era católico. La excomunión me hubiera puesto en mi verdadero lugar, que era fuera de la Iglesia, y mi equivocación, en aquella fecha, después de todas las experiencias por las que había pasado, era no comprenderlo aún lo suficiente. Por efecto de nuevas gestiones que hice a última hora, la sentencia de excomunión no se hizo pública y yo conseguí, para mí, cuatro años más de ansiedad, de incertidumbre, de disgustos, para terminar, en marzo de 1908, en el mismo desenlace que había eludido en marzo de 1904.

* * *

ejemplo, a la primera comunión de sus sobrinas, a las que, sin embargo, había preparado e introducido en la Biblia. En su zona, de vez en cuando, se veía sin problemas, además, con algún antiguo compañero de seminario que seguía de cura rural (tal como cuenta Bremond, según veremos).

La complejidad del caso Loisy se complicó porque su evolución influyó en las versiones que él mismo dio de las «cosas pasadas», primero en 1913 y después en 1931. Y estas versiones, a su vez, repercutieron en los demás, amigos y enemigos, pues Loisy –aparte de ser humano, defectos incluidos–, con algunas de aquellas páginas, dio pie a pensar que había actuado, desde muy al comienzo, con doblez, ocultando una desafección a lo dogmático y doctrinal que venía de antiguo en sus estudios y publicaciones y en sus sucesivos acatamientos y escritos de sumisión. Es fácil imaginar la consternación de los amigos y la satisfacción de sus enemigos –de un extremo y de otro– con tales fragmentos, en los que también para Loisy la adhesión a las creencias venía a equivaler a la fe.

No obstante, posteriormente, se vio que todo era más intrincadamente humano y espiritual a un tiempo. Primero, porque, junto a los párrafos indicadores de una posible doblez, había otros de un cariz opuesto, o existían cartas del mismo tiempo de los hechos (como la dirigida a Maubec), que no permitían pensar que fuesen fingidas. Más bien parecían –los párrafos más inquietantes– como una segunda capa interpretativa en el relato, reflejo no la actitud del pasado sino la del tiempo presente en que Loisy escribía, ya fuera 1913 o 1931. Y, segundo, todo era más intrincado porque Loisy, como cualquiera, siguió todo un proceso, con idas y venidas, vueltas y revueltas que hay que coger en su conjunto.

Sancionado por primera vez en 1892 con treinta y cinco años, puestos sus libros en el Índice cuando tenía cuarenta y cinco, excomulgado con cincuenta y uno, aún dio clases en el Collège de France desde 1909 hasta 1927, es decir, hasta

Durante los últimos días de febrero [de 1904], cuando esperaba el juicio que me cercenaría de la Iglesia romana, mis fuerzas físicas, que nunca fueron muchas, se agotaron de repente, y esta circunstancia influyó seguramente en las decisiones que tomé entonces. Me pareció, y así era en realidad, que con motivo de la excomunión, mi salud me impediría continuar mis clases y mis trabajos en medio del tumulto que se armaría. Mis clases en la Escuela práctica de Estudios Superiores, ya las invadía una verdadera multitud, por otra parte simpatizante o al menos respetuosa, pero su sola presencia me fatigaba especialmente. No era a los curiosos a los que yo quería llegar y, en vez de dispersarlos, la excomunión los multiplicaría. Un inconveniente, no menos grave a mis ojos, era que la Sección de Ciencias religio-

cumplir los setenta; y, además, ya retirado, aún vivió y siguió escribiendo hasta 1939, un año antes de morir con ochenta y tres. Su vida duró, por tanto, lo suficiente como para que se diese en él todo un proceso en el que sin duda hubo cambios, aunque de lo que más impresiona es la continuidad de sus temas de tipo religioso, la laboriosidad y la sucesión de sus publicaciones, así como la permanencia de una búsqueda discretamente centrada en Dios y respetuosa siempre con la figura de Jesús. Una búsqueda que alguien como Bremond (con su distinción entre fe dogmática y fe mística, por ejemplo) supo defender, que alguien como Canet (que le atendió hasta el final y lo hubiera deseado distinto) supo afirmar, y que alguien como Raymond de Boyer, alejado del catolicismo, no dudó en corroborar. El interés por la mística, por ejemplo, fue una constante en Loisy, admirador –como su amigo Bremond– del Fénelon vencido por Bossuet al intentar defender a Madame Guyon. Y otro dato acerca de su interés por la mística es que quien le substituyó y luego sucedió en el Collège, con expreso interés en ello por su parte, fue Jean Baruzi que, en 1925, había defendido en la Sorbona una tesis en filosofía sobre san Juan de la Cruz y la experiencia mística que no se ha traducido en España sino recientemente.

Más adelante citaremos unas páginas de Bremond en 1931 acerca de la fidelidad, o de la no traición, de Loisy, así como algo acerca de la muerte de Loisy. Ahora tan sólo mencionaremos un detalle. Así como de Boyer subtítulo su libro sobre Loisy de 1968: «*Entre la foi et l'incroyance*» (con una preposición «entre» muy pensada, igual que el orden de los sustantivos, que parecen indicar no sólo un camino sino una dirección), el propio Loisy, en cambio, en 1937, envió a Estados Unidos (traducida al inglés por Miss Petre) una colaboración para un libro colectivo (recopilado por Vergilius Ferm y en el que también escribieron, por ejemplo, S. Radha-

sas, que no había tenido a bien agregarme definitivamente a ella en 1901, podría estar dispuesta a hacerlo en 1904, y no me gustaba que pareciese que buscaba, por medio de la excomunión, un honor que se me había negado antes. Tampoco dejaban de preocuparme las consecuencias que mi salida de la Iglesia podría tener, en determinadas circunstancias, para aquellos que, grandes y pequeños, me habían seguido, animado, sostenido o protegido. Estaba cansado del alboroto creado a mi alrededor; sentía una gran necesidad de soledad y de reposo. No me ocultaba a mí mismo en absoluto el fracaso sufrido por mi intento de emancipar el pensamiento católico. Habría sido fácil hacer el recuento de los que me habían comprendido. Salvo rara excepción, nada más superficial que los juicios de la prensa sobre un debate que, en el fondo, era tan trágico para la Iglesia como para mí. Me sentía aislado entre, por un lado, la Iglesia dispuesta a rechazarme como un innovador peligroso, y, por otro, el siglo que, durante unos días, encontraba divertido el duelo de un sacerdote con la jerarquía católica.

En estas condiciones, el 27 de febrero, sin haber consultado a ninguno de mis amigos, y sin que nadie me hubiera sugerido la idea, decidí mantener la siguiente línea de conducta: dejar venir la excomunión; una vez promulgada la sentencia, escribir al Papa para protestar acerca de la rectitud de mis intenciones; declarar que, honradamente, no me había podido abstener de ha-

krishnan y J. H. Leuba) cuyo título parecía recorrer un camino parecido, pero no idéntico al indicado por de Boyer, en dirección contraria: «*From Credence to Faith*».

En fin, el itinerario religioso de Loisy es tema para un estudio específico, con la guía de Bremond, de Raymond de Boyer, de Émile Goichot y de Émile Poulat, para empezar. No obstante, cabe observar que ya Venard, así como después Poulat y Aubert, entre otros, apuntaba a que hay que repensar qué es, propiamente, la fe; la fe, que es distinta de la creencia, pues es el fermento que transforma la adhesión a una afirmación, acerca del hombre y de Dios, que entonces ya no es por inercia, por pertenencia a un colectivo sino porque es una forma de ayudar a expresar los implícitos más hondos que sustentan el camino personal –tal como expone Légaut, por ejemplo, en el cap. II de *Llegar a ser uno mismo*.

(⁴⁵) *Choses passées*, 1913, p. 286-297. Las cartas transcritas hace un momento se insertan en este relato de Loisy de 1913. El lector podrá apreciar él mismo la capa de comentarios, propios de 1913, sobre los hechos de diez años antes.

cer las salvedades señaladas en mis dos cartas al cardenal secretario de Estado, y atestiguar mi buena voluntad a favor de la pacificación de las almas mediante el abandono de la enseñanza que impartía en París; después de esto, su Santidad podría considerar si mantener o no la censura impuesta contra mí.

Dos amigos míos, uno sacerdote y el otro laico, a quienes comuniqué este plan, consideraron que era preferible manifestar al Papa mis disposiciones antes de que me excomulgaran: la gestión que pensaba hacer podía prevenir y desviar la excomunión, pero no hacerla retirar. Tenían razón en pensar así; pero mi primera opinión no dejaba de ser más sabia que la suya. El mejor partido para mí no era evitar la excomunión sino que permaneciera clara mi situación moral ante las exigencias de la autoridad. Al comprometerme en la vía de las concesiones, podía verme arrastrado a llegar más lejos de lo que yo quería. En fin, no podía permanecer en la Iglesia si no era perpetuando el equívoco del que había querido salir al publicar *Autour d'un petit livre*. La excomunión tenía la ventaja de ser una puerta, y la acomodación soñada por mis amigos no era sino un callejón sin salida. Sin embargo, parecía que la lógica y el buen sentido estaban de su parte. Me rendí a su opinión. El sacerdote, –un religioso que posteriormente abandonó la Iglesia– se encargó de escribir al P. Lepidi, de quien había sido alumno en Roma; y el laico –M. François Thureau-Dangin⁽⁴⁶⁾– recibió, el domingo 28 de febrero, mi carta dirigida a Su Santidad Pío X para echarla al buzón en París. Decía: *[ver el texto más arriba]*

Esta carta –pronto lo sabría– no estaba escrita con el estilo que conviene en las sumisiones humildes; pero expresaba unos sentimientos sinceros. Su única equivocación era estar dirigida a

⁽⁴⁶⁾ François Thureau-Dangin era asiriólogo, de familia de un catolicismo abierto. Su padre era historiador, de la Academia Francesa, amigo de M. Portal y uno de los fundadores, en 1901, del grupo de donde surgió la Sociedad de estudios religiosos que hizo el manifiesto de 1905. El sacerdote amigo de Loisy era el marianista Louis Riest. Riest rechazó el juramento modernista en 1910. Después desapareció sin hacer ruido, se fue a vivir a los Estados Unidos, donde se casó. Regresó a combatir en la Iª Guerra y murió en el frente en 1915 (de Boyer, 1968, p. 82).

gente que no la podía comprender y querer conciliar lo que el Papa consideraba inconciliable: la profesión católica y la profesión de erudito (*savant*), tal como yo entendía su práctica. Otro amigo, un laico poco devoto que me visitó el 2 de marzo, al saber lo que había hecho, me dijo: «en el fondo ha ido usted hacia atrás para saltar mejor», y tenía razón.

¿Aceptaría de grado mi carta Pío X? Me parecía que sí, como también lo creía M. Monier ⁽⁴⁷⁾. El arzobispo de Albi, al que vi el 4 de marzo en el presbiterio de Saint-Médard, no lo dudaba. En cualquier caso, el cardenal Richard, al ser informado por M. Monier de que yo había escrito al Papa, y al solicitarle éste su intercesión ante Pío X para que me dejaran tranquilo, se limitó a responder que había que dejar el asunto en manos de la Providencia. Y se propagó en los periódicos el rumor de que el Santo Oficio acababa de decretar la excomunión contra mí.

El sábado, 12 de marzo, recibí la siguiente nota del cardenal Richard:

Mi querido Monsieur Loisy,

Acabo de recibir una carta del Santo Padre en respuesta a la que usted le escribió el 28 de febrero. Me encarga le transmita su pensamiento con una bondad verdaderamente paternal y me pide me reúna con usted lo antes posible para tratar este asunto. No sé quién ha podido publicar, esta mañana en los periódicos, que el Santo Oficio había pronunciado una excomunión contra usted. Esta noticia contradice la carta que el Papa me encarga comunicarle.

⁽⁴⁷⁾ Monsieur Monier era sulpiciano, fue Superior del Seminario de los Carnes y rector de una comunidad en París. Era un hombre sabio y abierto. Fue el confesor de Loisy, que sometió a él sus artículos firmados como Firmin de 1898-90, y le dirigió la última carta de *Autour...*, sobre los sacramentos (que fue la que mejor se entendió y la que más irritó a los teólogos ortodoxos). El abate Venard también sometió a él sus artículos con pseudónimo de 1901 a 1904 (Poulat, 1962, p. 564).

La noticia contradecía la carta del Papa pero la noticia muy bien podía haber sido verdad; y el cuidado que puso el cardenal en desmentirla, así como su omisión de un párrafo en la lectura que me hizo de la misiva pontificia me hicieron pensar que Pío X, en esta ocasión, o bien había retirado la excomunión sobre la marcha o bien había dejado al cardenal la facultad de retirarla. En cualquier caso, aquel mismo día por la mañana me presenté en el arzobispado para escuchar lo que había decidido “la bondad paternal” del Papa.

Esta bondad, que parecía haber conmovido al cardenal Richard, casi no aparecía en las palabras de Pío X. Después de reproducir mi carta del 28 de febrero, para que el arzobispo supiera su contenido, Pío X afirmaba que mi carta, dirigida a su corazón, no salía del corazón porque no contenía el acto de obediencia que se me había prescrito; el Papa tomaba buena nota de mi declaración en lo concerniente a mi Curso en *les Hautes-Études* pero, seguidamente, añadía que todo lo que había de satisfactorio en mi carta lo estropeaba la frase: «No está en mi poder destruir en mí mismo el resultado de mis trabajos»; insistía de nuevo en la retractación absoluta y concluía diciendo: «Ciertamente, no se le pide que deje de escribir sino que escriba para defender la tradición conforme a la sentencia de san Remigio a Clodoveo: “Adora lo que quemaste y quema lo que adoraste”». Durante la lectura, al principio me quedé estupefacto y luego me vinieron los más diversos sentimientos. Hubiera querido tener el texto, para meditarlo tranquilamente, y le pedí al cardenal que me dejara hacer una copia. Pero él hizo como que no me oía y me releyó los pasajes más importantes.

Algo se quebró en mí nada más escuchar las primeras frases. Aquél que era cabeza de la Iglesia a la que había entregado mi vida, por la que había trabajado tanto desde hacía treinta años, a la que había amado y a la que no podía dejar de amar, y fuera de la cual no había deseado ni ambicionado nada, no encontraba otra cosa mejor que decirme –cuando yo respondía con un sacrificio supremo a sus exigencias absurdas– que una frase tan dura como que: «Esta carta, dirigida a mi corazón, no salía del corazón!» Pues bien, sí, mi carta salía del corazón! Era la última emoción

de mi alma católica ante la conmoción que padecía la Iglesia, un poco por mis hechos pero no por mi culpa. Y, porque pedía poder morir en paz en la Iglesia de mi bautismo sin que –para que se me siguiera soportando en ella– se me forzara a mentir, parecía que se burlaban de mí como si fuera un falso martir, un individuo que era lo bastante insensatamente orgulloso como para querer hacerse la víctima (tal era la idea de Pío X) y que fingía renunciar a lo que no deseaba renunciar cuando no era nada o era tan poco lo que se exigía de él: simplemente defender como verdad lo que había descubierto ser falso y, a la inversa, combatir como falso lo que había encontrado ser verdad! Otras experiencias tuvieron que añadirse aún a ésta para hacerme desear dejar de ser católico, pero ésta fue la más determinante de todas. Cuando, en agosto de 1910, el Papa condenó *Le Sillon*, les dije a mis amigos: «La Iglesia romana no tiene corazón». No me cabía apenas la menor duda después del 12 de marzo de 1904. Aquel día el cardenal Richard hubiera podido blandir sobre mí la excomunión que dormía en uno de sus cajones: no me hubiera hecho daño, y ciertamente, me hubiera hecho un gran favor.

Nuestra conversación, la última y quizá la más larga que mantuvimos, también fue la más borrascosa. Yo no podía contener mi indignación y el cardenal, que no comprendía nada, se irritaba. Me reprochaba el «orgullo de la ciencia». «–También existe el “orgullo de la ignorancia”», le contesté yo. Y me ví obligado a decirle que todos los que me conocían sabían que no había en el mundo persona menos imbuida de su saber que yo, y menos preocupada también por imponer sus propias opiniones. Él insistía, y cobraba un aire trágico –y cómico al mismo tiempo por ser intencionado– al repetirme: «En su caso, en el fondo, hay orgullo –Ahórreme esta humillación –le decía yo–, Su Eminencia se equivoca». A lo que el ortodoxo anciano –no comprendiendo cuál era el error al que me refería y creyendo que atacaba la sencillez de su fe– respondió: «Si me equivoco, me equivoco con la Iglesia». ⁽⁴⁸⁾

⁽⁴⁸⁾ El relato de la discusión, un poco más adelante, continúa: «el cardenal me objetó el número y la autoridad de quienes me habían combatido. “Eminencia –le

La frase más citada de Loisy

La única frase de los libros de Loisy que ha quedado en el acervo de una cierta cultura religiosa –bastante minoritaria por otra parte– es: «*Jesús predicó el Reino y vino la Iglesia*». Sin embargo –ironías de la historia–, esta frase se suele citar en un sentido contrario al que le atribuyó Loisy. Se suele citar, en efecto, con idea de indicar que lo bueno fue el comienzo, esto es, Jesús y la predicación del Reino, y que lo que vino después no fue tan bueno sino una especie de mal menor, un premio de consolación dado que no llegaba el final de los tiempos que Jesús y los primerísimos cristianos creían inminente.

El sentido de la frase era, conforme al enfoque general de Loisy, completamente distinto. Loisy –como ya adelantamos– escribió *El Evangelio y la Iglesia* con idea de defender el catolicismo frente al protestantismo (sintetizado por Harnack en su *La esencia del cristianismo*); con idea, por tanto, de defender que, del germen de la predicación de Jesús, surgió, como un árbol frondoso, la Iglesia, conforme a una especie de lógica orgánica interna como la que hace

contesté poniendo familiarmente mi mano sobre su brazo–, los que me refutan con más ardor saben, en su fuero interno, que tengo razón”. Entonces, se retiró bruscamente a su habitación y yo me fui, indeciso sobre lo que tenía que hacer entonces. El resumen en mi diario termina: “Todo esto es tremendamente triste. Será muy desagradable para mí –y también para otros– que me expulsen de la Iglesia, temporal o definitivamente. Pero parece claro que mi sitio está fuera y que dentro ya no hay ni sinceridad ni dignidad ni seguridad para mí”. // Sin embargo, el mismo día, aún dirigí al cardenal Richard las líneas siguientes: “Monseñor: Declaro a Vuestra Eminencia que, por espíritu de obediencia a la Santa Sede, condeno los errores que el Santo Oficio ha condenado en mis escritos”. // Quisiera poder hacer que este billete nunca hubiese existido...» (*Choses pasées*, p. 300-301). La razón de querer Loisy que no hubiera existido es, sobre todo, que hubiera querido precisar –y se olvidó de hacerlo– qué errores condenaba en concreto por obediencia. Por eso aclara: «los errores por mí reprobados eran el sistema que se me atribuía, *no las opiniones que yo había mantenido como historiador*» (*loc. cit.*). Lo cual es importante porque muestra que Loisy se mantenía inamovible, ante una autoridad ajena a la ciencia, en su ciencia de historiador, no en un pensamiento filosófico-teológico que no reconocía como suyo y que, en este sentido, aunque podía extraerse de sus escritos, era un terreno en el que él hubiera podido afinar y encajar críticas en otras

que de una bellota surja una encina. La forma de la encina será, obviamente, según la particularidad de la tierra y de los climas que la hayan rodeado, pero esto no será a título de defecto o de adorno accesorio, sino de un cumplimiento:

¿Por qué no poner la esencia del cristianismo en la plenitud y la totalidad de su vida, que, por lo mismo que es vida, es movimiento y variedad, pero que, en tanto que es vida procedente de un principio evidentemente muy poderoso, ha crecido siguiendo una ley que afirmaba, en cada progreso, la fuerza inicial de lo que podría llamarse su esencia física, revelada en todas sus manifestaciones? ¿Por qué la esencia del árbol debería considerarse contenida en una partícula del germen del que ha brotado, y no habría de estar, tan verdadera y tan perfectamente realizada, en el árbol como en la simiente? El procedimiento de asimilación por el que se efectúa el crecimiento, ¿se ve como

circunstancias. Felizmente –continúa Loisy–, «Roma comprendió que mi nueva fórmula estaba en la misma línea que las precedentes, y que sólo significaba mi deseo de seguir en la Iglesia (...) *pero sin renegar de mis opiniones como historiador*». Y concluye el capítulo: «la amenaza de excomunión quedó suspendida sobre mi cabeza como una espada de Damocles...»

El lector habrá captado, sin duda, aparte de la calidad de la narración, la agitación interior de aquellos días, la intensidad de la entrevista, la razón de los argumentos de Loisy, así como la fina capa de comentarios interpretando los hechos pasados. Probablemente, también habrá pensado –el lector– en el cardenal Richard y en qué debía de suceder en el fuero interno de los superiores de Loisy, en su mente y en su moral. Impresiona el «no ser ya católico» de Loisy por el que éste, desde su situación de 1913, no puede menos que coincidir con la jerarquía que lo expulsa fuera de la Iglesia visible (Bremond dirá que permaneció en la invisible). También impresiona el intento de demorar la sanción por parte de Loisy y de sus amigos y consejeros; pero impresiona la búsqueda de la misma demora por parte de sus superiores, que no lo excomulgaron sino al cabo de cuatro años, en 1908, cuando el propio Loisy se dio por aludido y respondió, en *Simplex reflexions...*, a las 65 proposiciones del decreto *Lamentabili*, de las que cuarenta estaban extraídas de sus libros pero mal citadas y difícilmente interpretables correctamente fuera de contexto. ¿Por qué esperaron sus superiores a expulsarle? ¿Confiaban en que Loisy se sometería o acaso es que se daban cuenta –en Roma, al menos algunos, ya que no en París– de que –tal como argumenta Blondel al cardenal Mercier refiriéndose

una alteración de la esencia virtualmente contenida en el germen, o no es, más bien, la condición indispensable de su ser, de su conservación, de su progreso, en una vida siempre la misma e incesantemente renovada? ⁽⁴⁹⁾

Reprochar a la Iglesia católica todo el desarrollo de su constitución es, pues, reprocharle haber vivido, lo cual, no obstante, no dejaba de ser indispensable al Evangelio mismo. En ninguna parte de su historia hay solución de continuidad, creación absoluta de un régimen nuevo; sino que cada progreso se deduce de lo que le antecede, de tal suerte, que, con ser tan diferentes el uno del otro, podemos remontarnos del régimen actual del papado hasta el régimen evangélico en torno a Jesús sin encontrar revolución que haya cambiado con violencia el gobierno de la sociedad cristiana. Al mismo tiempo, cada progreso se explica por una necesidad de hecho a la que acompañan necesidades lógicas, de modo que el historiador no puede decir que el conjunto de este movimiento quede fuera del Evangelio. El hecho es que procede de él y que lo continúa.

Algunas objeciones, que pueden parecer muy graves desde el punto de vista de una cierta teología, apenas tienen significación para el historiador. Es cierto, por ejemplo, que Jesús no había regulado de antemano la constitución de la Iglesia como la de un gobierno establecido sobre la tierra, destinado a perpetuarse durante una larga serie de siglos. Pero hay algo mucho más extraño aún a su enseñanza y pensamiento auténticos: la idea de una sociedad invisible, formada a perpetuidad por aquellos que tuvieran fe en la bondad de Dios. Hemos visto que el

a Laberthonnière, como veremos— condenar a Loisy era condenar, en un nombre concreto, a toda la crítica bíblica y era acumular sobre la Iglesia un nuevo reproche y una nueva vergüenza como la que supuso condenar a Galileo. Porque, así como hay una física de los cuerpos, hay asimismo una ciencia de los hechos y una crítica de los textos independiente de la “virtud” —o, mejor, de la disciplina de grupo— de quien la desarrolla. Por otra parte, también debió de influir el proceso de separación de Iglesia y Estado en 1905, durante el cual la Iglesia no quiso pronunciar condenaciones tal como luego hizo, a partir de 1907 (A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, París, Nourry, 1936, p. 10).

⁽⁴⁹⁾ A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, 3ª ed., 1904, p. xxv-xxvi.

Evangelio de Jesús tenía ya un rudimento de organización social, y que el reino debía tener también forma de sociedad. *Jesús anunciaba el reino y lo que vino fue la Iglesia*. La Iglesia ha venido a hacer más amplia la forma del Evangelio, que era imposible conservar como estaba desde que el ministerio de Jesús se cerró con su pasión. No hay ninguna institución en la historia de los hombres ni sobre la tierra cuya legitimidad y valor no se puedan impugnar si se parte del principio de que nada tiene derecho a ser sino es en su forma original. Este principio es contrario a la ley de la vida, que es un movimiento y un esfuerzo constantes de adaptación a condiciones perpetuamente variables y nuevas. El cristianismo no ha escapado a esta ley, y no se le puede vituperar por haberse sometido a ella. No podía ser de otro modo.

La conservación de su estado primitivo era imposible, y la restauración de este estado también, porque las condiciones en las que se produjo el Evangelio han desaparecido para siempre. La historia muestra la evolución de los elementos que lo constituían. Estos elementos han sufrido, y no podían menos de sufrir, muchas transformaciones, pero siempre son reconocibles, y es fácil ver lo que representan ahora en la Iglesia católica: la idea del reino celeste, la del Mesías agente del reino, la idea del apóstolado o de la predicación del reino, es decir, los tres elementos esenciales del Evangelio viviente, que han llegado a ser lo que han tenido necesidad de ser para subsistir. La teoría del reino puramente interior las suprime y hace abstracción del Evangelio real. La tradición de la Iglesia las guarda, interpretándolas y adaptándolas a la condición cambiante de la humanidad.⁽⁵⁰⁾

En fin, como puede apreciarse, nada mejor que leer directamente a un autor para hacerle justicia. Escuchar a Loisy es, pues, la primera obligación de justicia, al margen de reflexionar por qué jus-

⁽⁵⁰⁾ A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, chez l'auteur, 3ª ed., 1904, p. 154-156. Se leerá un desarrollo parecido en las p. 225-226. Miguel Suñol tiene, en su web, un apartado sobre esta página de Loisy, desde 1995, fruto de nuestro intercambio (ver el enlace en www.marcellegaut.org).

to el único que se animó a responder a Harnack fue tan rechazado por el catolicismo de su tiempo –salvo por una minoría⁽⁵¹⁾.

Sólo haremos tres reflexiones sobre la frase de Loisy, la página que la contiene y la interpretación equivocada que se le suele dar. La primera es sobre la imagen del germen y del árbol. Pese a que Loisy era contrario a la escolástica y a la forma como ésta se enseñaba en los seminarios, la imagen que emplea, y que es clave en *El Evangelio y la Iglesia*, está tomada del reino vegetal y por tanto es una imagen natural, y responde a máximas tan clásicas como que «el bien es difusivo de sí mismo» o como que «el obrar se sigue del ser». Esta imagen, al ser “natural”, comporta un cierto determinismo ajeno a la libertad, a sus desvaríos y a sus logros, de los que la historia está llena. Dicho determinismo favorece el desarrollo y por ahí un optimismo respecto de un progreso que es discutible. Sin embargo, por esto mismo, esta imagen sirve para vehicular, frente al “pesimismo” protestante, el “optimismo” católico de que la creación es buena a pesar de la caída; optimismo por el que el mundo y la historia no son únicamente manifestación del mal, y el árbol frondoso de la Iglesia, tampoco.

(51) Cuatro o cinco años antes de 1902, Loisy ya había publicado algunos artículos sobre Harnack, firmados con su segundo apellido, Firmin. En ellos ya examinaba la *Historia de los dogmas* de Harnack, de modo que, cuando éste publicó en 1900 su *Esencia del cristianismo*, Loisy ya estaba familiarizado con sus claves para poder discutirlos.

Harnack era el teólogo más importante de Alemania: «Adolf Harnack, profesor de H^a eclesiástica en la Universidad de Berlín, explicó, durante el semestre de invierno de 1899-1900, un curso público de dieciséis conferencias ante seiscientos estudiantes de diversas facultades sobre *La Esencia del Cristianismo*. En mayo, las lecciones se publicaron y fueron un éxito: en abril de 1903, el libro alcanzó los 50.000 ejemplares y en diez años dobló la cifra. La obra se tradujo a quince lenguas y en Alemania tuvo setenta ediciones. La traducción francesa apareció en mayo de 1902, en una editorial protestante. La prensa católica apenas si le prestó atención. Las conferencias de éste –extranjero y protestante– no habían tenido gran resonancia en París, lo cual no indica que no fueran relevantes sino lo cerrado del catolicismo francés de la época –época, por otra parte, encendida en polémicas políticas que incluían temas religiosos. Seis meses más tarde, la respuesta de Loisy le aseguró, si no

La segunda reflexión es que la interpretación equivocada de la frase de Loisy –por la que ésta se suele citar– es un indicio de que hay un germen protestante y liberal en parte del catolicismo. Este germen, si no es fruto del resentimiento, si vive y deja vivir y no termina en abandono, ruptura o rebeldía, es intrínseco al ser católico y es, en este sentido, saludable. Igual como fue saludable en quienes buscaron sinceramente, en el recuerdo del origen –no en la vuelta literal a él–, el vigor para renovar, ir adelante y situarse en lo verdadero, en siglos pasados. En este contexto, la afirmación de Loisy de que Jesús no fundó la Iglesia resulta saludable, y del mejor espíritu paulino porque lo peor es el inmovilismo de la ley y porque hay un cambio que es fruto de la apropiación y que es bueno ⁽⁵²⁾.

La tercera reflexión consiste en pensar que, si se ha dado un equívoco como éste en la interpretación de una frase como ésta de Loisy, al cabo, además, de no muchos años de haberse escrito, ¿qué no habrá podido pasar con las primeras tradiciones orales del cristianismo hasta que se plasmaron por escrito? Esta reflexión es una forma –paradójica– de asumir lo que Loisy y el trabajo crítico en general, de dos siglos a esta parte, han aportado a la vida espiritual cristiana; algo que Loisy, Mignot, von Hügel y otros, quisieron introducir en el catolicismo y en su «régimen intelectual», en lo cual resultaron vencidos, al menos provisionalmente ⁽⁵³⁾.

un éxito de librería, al menos una publicidad tan considerable como inesperada» (Poulat, 1962, p. 42, cita condensada).

Loisy, aun no siendo tan importante como Harnack, ya empezaba a ser alguien. Recuérdese que Loisy, con veinticuatro años en 1881, empezó su carrera en la Facultad de teología del Instituto católico de París, donde defendió su tesis y pasó a ser profesor titular en 1890. A partir de entonces, y hasta 1902, había publicado ya siete libros de los cerca de sesenta que publicaría durante su vida. Retirado de la enseñanza en el Instituto católico en 1893, fundó la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse* donde publicó parte de sus estudios (Ver: Poulat, 1962, p. 30, 42, 54, 68).

Es interesante saber cómo le vino a Loisy la idea de contestar a Harnack. La idea de responder le vino a Loisy por circunstancias de su trabajo. En mayo escribió a von Hügel: «Tengo ganas de hacer una faena a Harnack demostrando que el texto en que fundamenta todo su sistema –la idea de Dios Padre y la conciencia filial

Harnack y Loisy

Habría que leer también a Harnack. Pero únicamente hemos seleccionado cuatro fragmentos, y no todos suyos. El primero es de Loisy sobre Harnack; los dos siguientes son de Harnack sobre Loisy, y revelan algo del carácter de éste; y un cuarto fragmento es de Troeltsch, que comunica a von Hügel, admirado, que, aun siendo protestante, se siente cerca de Loisy, al menos en parte.

Por causa de la controversia, he dado frecuentemente la impresión de que estaba más lejos de Harnack de lo que me encontraba en realidad; le he criticado en algunos matices cuando, en realidad, estaba de acuerdo en el fondo. Por ejemplo, sobre la concepción virginal y la resurrección, no tenía nada que decir a Harnack referente a la crítica de los textos (Loisy a Houtin, 17 de marzo de 1906).

de Jesús— no tiene mejores garantías que los textos de Juan». Loisy estaba elaborando su comentario a los Sinópticos y, precisamente, estaba examinando el fragmento de Mateo 9, 25-30 («Nadie conoce al Hijo sino el Padre, etc.») que, a su juicio, era una interpolación tardía, un aerolito, «obra de un profeta cristiano» intermedio entre el Cristo de la historia y el de Juan.

La consecuencia, para Loisy, era ésta: Harnack, teólogo protestante, fundaba toda su discurso no sobre una base originariamente evangélica sino, precisamente, sobre una base que ya era tradición incipiente y, por tanto, conforme al principio católico que valora la tradición junto a las Escrituras. A partir de ahí, en seis semanas, Loisy escribió un primer redactado que sólo Mignot y Hügel conocieron y aprobaron (Poulat, 1962, p. 54-55). Otro dato interesante es el siguiente: Loisy no sólo consultó su proyecto a Mignot y Hügel, también lo hizo con los abates Klein y Magnin en sus paseos de Meudon. «Escucho todavía su tono medio en serio, medio en broma, pero muy seguro, con que me decía: “Esta vez, al menos, se quedarán satisfechos”», recuerda el abate Klein en sus memorias. Este dato ayuda a comprender los sentimientos de de Loisy: su sorpresa cuando se le echaron encima los superortodoxos, su quiebra tras la respuesta de Pío X a su carta, y todo lo que vino después.

(⁵²) Laberthonnière analiza lo específicamente religioso del protestantismo en una página en que expone su idea de la «resistencia», que no es rebelión pero tampoco obediencia pasiva, o sea, sólo callar y sufrir, a lo que tendía Blondel. Tal sería el asimilable en el catolicismo. (Ver, Laberthonnière, 1955, p. 241, y Blondel-Lab.,

Por mi parte, me encuentro ante este libro en una situación bastante particular. Las críticas frecuentes que me dirige, las acepto sin dificultad, casi como un complemento cuya necesidad ya había visto yo antes de leerle, consciente de que tuve que pasar por alto muchas cuestiones importantes. Cosa curiosa, el autor, tan fino, tan sutil, tan matizado, trata mi exposición como un bloque de metal compacto y lo ataca con material pesado. A veces me considero incapaz de reconocer mis ideas en la forma en que las presenta, y una vez más compruebo que el método inquisitorial es el peor de todos para captar lo que otro ha dicho. ¿Es el latino el que no comprende al alemán o es el católico el que no comprende al protestante? (Harnack, *Theologische Literaturzeitung*, 23 de enero de 1904, p. 59).

Es evidente que Loisy no comprende el protestantismo, las formas libres del protestantismo. Él, que va camino de la herejía, posee una especie de aversión por el espíritu herético. Su concepción de la religión sigue siendo católica, inseparable de la idea de tradición y de comunidad. Para Loisy el verdadero cristianismo no es la doctrina del Evangelio, que no es sino un ger-

Correspondance..., 249-256). Légaut cita una página de ambos en «La Cena» (*Cuadernos de la diáspora*, 9, Madrid, AML, 1998, p. 121). «Si hubiese que dar su verdadero nombre a los modernistas, habría que llamarlos, pura y simplemente, católicos» (Paul Sabatier, *Les Modernistes*, p. 24, citado en Sardella, 2004, p. 511).

Fundar es una acción que, en este contexto, se suele entender de forma exclusivamente jurídica. Así es como un santo como Charles de Foucauld entendía el acto de fundar cuando –sin compañeros– pasaba horas escribiendo reglas, como los fundadores de siglos anteriores que, sin embargo, a diferencia de Foucauld, sólo escribieron “constituciones” a raíz del crecimiento numérico del grupo comenzado. Sin embargo, al margen de la forma jurídica (indispensable si se trata de formar una sociedad o de hacer un pacto o un contrato), hay una forma espiritual de entender la “fundación”. Significa, sencillamente, en el caso de Jesús, que él fue un judío tal que, como se suele decir, fue “toda una institución”, y que, aunque él nunca pensó en dejar de ser judío, fue el origen y la fuente –que no el río– que contenía lo mejor de lo que vino después, incluido ir más allá del judaísmo, e incluidos, como parte del árbol frondoso, los siete sacramentos, por ejemplo, cosa que sí que Loisy sostenía.

(⁵³) Poulat, 1984, p. 111.

men, sino el desarrollo y el florecimiento del espíritu de Cristo en su Iglesia. Para él, por tanto, la doctrina evangélica no es el criterio de la fe; el Evangelio no puede ser el criterio para criticar el desarrollo de las ideas o de las instituciones católicas dado que el catolicismo es una forma más acabada que la religión evangélica. ⁽⁵⁴⁾

Se trata de la crítica más inteligente y más útil de Harnack que haya caído en mis manos. Incluso en los puntos en los que no estoy de acuerdo, me enseña algo. Además, estoy asombrado por los numerosos puntos de contacto que hay entre sus concepciones y las mías... Tiene toda la razón en los dos primeros capítulos, en los que está de acuerdo con la mayor parte de los investigadores alemanes. Los otros capítulos han sido para mí muy atrayentes y repletos de enseñanzas puesto que, por mi parte, me atraen tales consideraciones. Sólo que en estos temas se despierta en mí el protestante... (Troeltsch a von Hügel, 10 de marzo de 1903).

IV

Blondel escandalizado por la represión (1903 y 1921)

En 1903, Maurice Blondel escribía a Wehrlé a propósito de las sanciones a Loisy:

¡Cuánto mejor me hubiera parecido que, en vez de recurrir a una medida de ostracismo, se hubiera publicado una instrucción sobre las interpretaciones inadmisibles y sobre las que se deben admitir! Verdad, caridad, habilidad, todo hubiera quedado a salvo, pienso yo. Y ¿qué quiere usted que responda a uno

⁽⁵⁴⁾ En opinión de Poulat, Loisy y Harnack eran diferentes por pertenecer a *familias espirituales* distintas. Harnack veía en Loisy: «una adhesión a la Iglesia que nosotros no podemos imaginar». Y, en una entrevista en *Le Temps* (4 de febrero de 1904), decía: «en el fondo de sí mismo, Loisy cuenta con la Iglesia para paliar las insuficiencias de la historia, con la Iglesia que domina los siglos y que sabrá hacerse liberal», cosa que a Harnack le parecía imposible (ver Poulat, 1962, p. 86-87).

de mis colegas que me objeta que la libertad de investigación científica es quimérica en la Iglesia, donde los incompetentes detentan la autoridad? ⁽⁵⁵⁾

Al morir Pío X en 1914, Monseñor Mignot, a pesar de sus setenta y cuatro años, volvió a enviar –como hiciera en 1903– una *memorandum* a Roma, esta vez al cardenal Ferrata, secretario de Estado, para denunciar los métodos de La Sapinière, del cardenal Benigni y de sus colaboradores (después citaremos unas líneas del diario de Mignot de aquella época). Más tarde, en 1921, F. Mourret, historiador, elaboró un informe sobre lo mismo, que se difundió, causó impresión y provocó la investigación y el descubrimiento de la trama de espionaje que había operado, impune e implacable, durante aquellos años, poniendo bajo sospecha a gente de lo más impecable. Asombrado, Blondel escribió a Mourret:

Cristo agonizará realmente hasta el fin del mundo. Aunque pueda ser un alivio para nosotros saber cómo y por quién ha sido organizada la campaña antimodernista, ¡qué sufrimiento ver con qué métodos y por qué personas se ha dejado y sigue dejándose dominar la autoridad! Sufre de veras por esta bajeza intelectual y moral de unos comparsas que se han vuelto casi “oficiales”, por la mentalidad de jefes que no han comprendido lo que había de “elemental” y de vil en los que utilizaban y a los que escuchaban. Para mí es un misterio que el alma y el principio de semejante “agencia de delación” y de tanto falso celo puedan creerse sinceros (...) ¡Cuántos problemas angustio-

⁽⁵⁵⁾ Hans Urs von Balthasar, *El complejo antirromano*, Madrid, BAC, p. 266. En la página 267, Urs von Balthasar cita, sin dar la página, un fragmento de Labert-honnière, 1955:

«La cuestión está en saber con qué espíritu y de qué manera hay que dirigir y enseñar para hacerlo humanamente (y cristianamente), del mismo modo que la cuestión está en saber cómo, a medida que se progresa, debe cada uno dejarse dirigir y enseñar. No es la existencia de la autoridad la que está en juego... Jamás se lanza nadie al asalto de una autoridad establecida sino con tropas sobre las que previamente se ha establecido otra autoridad. Y nadie puede ignorar que no hay disciplina más rigurosa, más implacable y tiránica que la de los revolucionarios».

sos! Si fuera posible determinar históricamente la actividad efectiva de semejante compañía, si se pudiera ver el miedo que ésta ha infundido en personas santas, haciendo caer a los débiles, consiguiendo condenas, envenenando la atmósfera, esterilizando el movimiento intelectual y social creado por León XIII, se sentiría realmente miedo ante los efectos de causas tan pobres y miserables. ⁽⁵⁶⁾

Una carta de Blondel a Laberthonnière (1922 y 1925)

Después de la muerte de Pío X en 1914 y de la Iª Guerra Mundial, hubo nuevas sanciones, las antiguas no se levantaron y los procedimientos continuaron. Los «derechos de la ignorancia» prevalecieron todavía sobre «los de la ciencia». En expresión de Roger Aubert, la «caza de brujas» siguió hasta el papado de Juan XXIII ⁽⁵⁷⁾. Mientras tanto, los dos amigos habían seguido cada uno su camino, pero los lazos fundamentales perduraban:

Aix, 15 de febrero 1925 ⁽⁵⁸⁾

Muy querido amigo,

(...) Fui a mi depósito de papeles importantes y, de golpe, me

⁽⁵⁶⁾ Ver: Guasco, 2000, p. 198.

⁽⁵⁷⁾ La expresión es de Roger Aubert, *Nueva Hª...*, V, 1984, p. 552. A mitad del siglo XX, «la obsesión de un nuevo modernismo continúa activa, igual que los métodos e instrumentos destinados a contenerlo. En el campo de las ideas, si no en el de la acción, Roma, en 1958, está más cerca de 1907 que de 1962» (Fouilloux, *Une Église en quête...*, 1998, p. 302).

⁽⁵⁸⁾ Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, París, Seuil, 1961, p. 320-322. La nota y los comentarios son de Claude Tresmontant (sobre Laberthonnière y Blondel, ver: Notas 12 y 14 al segundo texto de Légaut). Recuérdese la expresión de Blondel de que habían «emmuré vivant» a su amigo, o la del P. Blanchet de que lo habían «estrangulado» (*Correspondance*, p. 220; Goichot, 2002, p. 105).

⁽⁵⁹⁾ Laberthonnière había hecho un primer testamento a favor de Blondel, que es lo que éste quiere devolverle.

encontré con los documentos que le adjunto ⁽⁵⁹⁾. Estos documentos reavivan el afecto y el reconocimiento que siento por usted, y, al devolvérselos, repaso con mi mente todos nuestros años de amistad duradera, luchas comunes, discusiones clarificadoras, pruebas dolorosas, sufrimientos inexpresables y esperanza invencible. Las tristezas del presente no hacen sino más preciosos estos sentimientos tan vivos, así como más evidentes también las necesidades espirituales a las que tratamos de satisfacer.

El testimonio que usted me da en sus “instrucciones testamentarias” permanece inalterablemente presente y corresponde a mi impulso recíproco y a mi fidelidad más plena. (...) Dejo adjunta a estas instrucciones tuyas, tal como estaba, una copia de mi carta al cardenal Mercier, de hace unos años. Siempre me había dicho a mí mismo que un día se la comunicaría a usted, y, ya



Maurice Blondel



Lucien Laberthonnière

que el Cardenal parece que se ha preocupado del caso, creo que es conveniente que usted sepa cómo en 1922 (anteriormente ya le había escrito al cardenal, así como al P. Lepidi) presenté su causa, de la que me hice abogado de oficio, pero no, esto está mal dicho, la causa –quiero decir– que defendí como si fuera la mía, como la de las almas, como la de la Iglesia. Cuanto más reflexiono sobre ello, tanto más me parece que, dado el terrible tumulto de pasiones que hubo, jamás se hubiera podido hacer entender usted con la serenidad y la claridad de conjunto que su pensamiento requiere, y tanto más deseo que su obra se termine, se complete, se equilibre y se despliegue con la firmeza tranquila, con la fuerza de la moderación, con el implacable rigor, con el acento de eternidad que le conviene. ¿Qué estamos viendo de hecho? El desenlace en hechos, de ideas y de métodos que dan frutos de violencia y de muerte. Si la lógica de la vida se desarrolla por entero para dar la providencial lección de las responsabilidades, ¿a qué abismos descenderemos? Pero entonces, enseguida llegará la hora de vuestro pensamiento cristiano, *lumen in coelo*. Trabajemos, pues, para este momento con desapego y anticipando únicamente la alegría que nacerá de las lágrimas y de la verdad.

Con prisas, pues tengo un trabajo insensato con tantas copias y manuscritos como debo corregir, le abrazo con todo mi corazón y todo el afecto pasado, presente y eterno.

Maurice Blondel

P.D. – Perdóneme por haberle comparado con Malebranche, no por la doctrina, ciertamente, sino por sugerir al cardenal Mercier una idea de su valor de usted.

Adjunto a esta carta iba el siguiente extracto de la que Maurice Blondel dirigió al cardenal Mercier abogando por su amigo tres años antes, el 15 de enero de 1922:

(...) También quisiera confiar a Vuestra Eminencia una aflicción que me oprime constantemente, una aflicción profunda,

causada por la situación verdaderamente excepcional en que se le ha puesto a mi querido amigo el P. Laberthonière, él, que es de los que hay que decir: *maluit mori quam tacere* ⁽⁶⁰⁾.

Desde hace diez años está dando, con exactitud escrupulosa, una prueba definitiva de su obediencia y devoción a la Iglesia. Casi parece que esta sumisión silenciosa le hace estar olvidado incluso por aquellos que le han emparedado (*emmuré*) en un "in pace". ¿No sería posible conseguir, pura y llanamente, que se le devolviese el derecho común?

Si sólo se tratase de él, mi amistad cristiana se endurecería, y pensaría en el bien sobrenatural que le aportaría esta prueba, cruelmente padecida e impuesta, y por ello tanto más meritoria; pero lo que más me aflige es ver, primero, el daño que esta severidad sin precedentes puede causar a muchas almas entre las más nobles y elevadas. Y, aún más, la perspectiva del escándalo que se prepara en el futuro cuando se sepa cuánto fue el sufrimiento acumulado en un hombre tan injustamente deshonorado y amordazado, y cuánta fue la fuerza y la luz de las que, en este tiempo, se ven privados aquellos contemporáneos nuestros para los que acaso esta fuerza y esta luz hubieran sido su camino de salvación. Y aun así, todo esto me preocupa menos que el arma que se suministra, a perpetuidad, a los enemigos de la Iglesia. En efecto, la obra del P. Laberthonnière (que mientras tanto no ha cesado de trabajar con un ánimo admirable) será conocida en su totalidad, tarde o temprano: esta obra –creo poder atestiguarlo con conocimiento de causa– se valorará entonces como más grande, más fuerte y más profundamente filosófica y cristiana que la de Malebranche o que la de Newman; ¿habrá entonces que reprochar, y para siempre, a la Iglesia, haberse ensañado contra este pensamiento, y haber dejado, en cambio, el campo libre únicamente a las parcialidades de las escuelas y a las caricaturas calumniosas, mientras a él se le prohibía expresarse, desarrollarse y justificarse?

¡Qué responsabilidad para los que han ahogado una voz así, como también para lo que, siendo testigos de esta anomalía, no

⁽⁶⁰⁾ «Prefirió morir que callar»

hicieron lo posible para aliviar las conciencias! Por aliviar la mía me atrevo a formular un sentimiento que me emociona y que me oprime desde hace mucho tiempo. ¿A quién podría confiárselo mejor que a Su Eminencia, tan lleno de compasiva y comprensiva solitud hacia un sacerdote del que conoce la intransigente rectitud de su carácter, el vigor de su pensamiento, la riqueza de su erudición, siempre acrecentada, y su sentido tan profundamente religioso y apostólico?

Dos fragmentos del P. Laberthonnière de entre 1928-1931

Impresiona que Blondel elogie como lo hace la obra de Laberthonnière. Su elogio va más allá de lo que una amistad normal lleva a elogiar la obra de un amigo. Lo hace «con conocimiento de causa», como dice él. De todas formas, independientemente del interés real que tiene la obra de Laberthonnière a ojos de Blondel, leerlo, así como leer a autores como él, es, además, como saldar una deuda. Por eso, hemos seleccionado dos pequeños textos suyos que pueden servir para comprobar lo que se perdió con el silencio que se impuso a este oratoriano.

I. Entre católicos y protestantes ⁽⁶¹⁾.— En una Revista católica titulada *La Unidad en la Luz*, cuyo fin, según ella, es conducir a los protestantes hacia el catolicismo romano, leía yo, últimamente, un artículo en el que el autor explicaba a los protestantes por qué los católicos no habían acudido a las conferencias de Estocolmo y de Lausanne para examinar en común las dificultades que los dividían.

Con una complaciente insistencia, el autor hacía notar, en primer lugar, que no había sido ni por orgullo ni por suficiencia,

⁽⁶¹⁾ Tomado de: Lucien Laberthonnière, *La notion chrétienne de l'autorité*, París, Vrin, 1955, p. 231-232. El título es de Canet. Se trata de la 1ª Parte del Exkursus III del cap. VI, "Dogmatismo estático y dogmatismo dinámico". Sobre la postura católica de no tratar de igual a igual a las otras confesiones, ver R. Aubert, *Nueva Hª...*, V, 1984, p. 532-533. El contexto de estos fragmentos son los contactos amistosos de Laberthonnière con el Dr. Söderblom, arzobispo luterano de Upsala, y con

por parte de los católicos, sino, simplemente, por la preocupación de éstos de preservar y de no abdicar ni renegar de la preeminencia que les correspondía por derecho divino, cosa que se hubiera puesto inmediatamente en cuestión por el mero hecho de comprometerse a asistir a unas reuniones en las que los católicos hubieran tenido que tratar al resto de igual a igual. Y, dicho esto, añadía el autor del artículo, con un simplismo espantoso: «Los protestantes decís que buscáis la verdad mientras que los católicos decimos que la poseemos, por tanto, sois vosotros los que tenéis que venir a nosotros y no nosotros a vosotros. No podemos y no debemos sino esperaros para recibirlos como ovejas perdidas que regresan al redil». He resumido el texto pero creo haber sido fiel a su contenido.

En un recuadro de otro número de la misma Revista, de julio 1928 y de título “La Caridad sólo está en la Verdad”, encuentro las siguientes frases, escritas con una mentalidad parecida; frases que hacen referencia a un protestante con el que alguien había comenzado un intercambio: «El único medio de serle útil es interrumpir la comunicación. Responderle una vez más no sólo sería una pérdida de tiempo sino un mal servicio a él y al resto. Si se quiere ser útil a los protestantes, hay que ponerles delante que el catolicismo o se toma o se deja».

Puede ser que las personas que hablen de esta forma, o de forma parecida a como lo hacen las que cito en estos dos casos, sean muy humildes en el fondo de su corazón, y que la caridad sea lo que les anime. Sólo Dios puede juzgarlo. Pero me pregunto cómo podrían hacer para hablar de otro modo que como lo hacen

Marc Boegner, pastor protestante, así como las «Conversaciones de Malinas» convocadas por el cardenal Mercier y Lord Halifax y M. Portal (1921 y 1925), y la actitud cerrada de la Santa Sede ante el ecumenismo, expresada en un documento de 1928, mientras las diferentes confesiones e iglesias comenzaban a reunirse en lo que después, en 1948, sería el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Como ya hemos indicado en otro lugar, Roma había prohibido a Laberthonnière publicar, predicar y desarrollar cualquier tipo de actividad intelectual pública desde 1913, pero esto no le impedía seguir trabajando y relacionándose en privado, como también hizo M. Portal.

si fueran el orgullo, la suficiencia y la arrogancia los que les hicieran hablar. Y tampoco veo qué actitud o qué tono distintos de los de esta nota podrían adoptar si sólo hubiese en ellos la simple reserva propia del egoísmo que envía gallardamente a paseo a quien le molesta.

Detrás de todas estas expresiones, podemos ver aparecer un silogismo sobre el que todo se apoya: *el catolicismo es la verdad; es así que nosotros somos católicos; ergo nosotros somos la verdad*. De ahí la conclusión práctica de que, si la verdad como tal se impone de forma imposible de contrarrestar, también ellos deben imponerse igual; y que, en todo caso, si «la desgracia de los tiempos» impide que ellos se impongan, entonces deben abstenerse de toda condescendencia dado que cualquier condescendencia traicionaría la verdad que ellos son. Y de ahí también una segunda conclusión: que la caridad consiste en dominar, en condenar, en excomulgar, en castigar en nombre de esta verdad cuyos derechos ellos han de hacer valer.

San Agustín se hacía eco de san Pablo y del Evangelio cuando decía que se entra en la verdad por la caridad ⁽⁶²⁾, mientras ellos proclaman, en cambio, que la caridad sólo está en la verdad. Es como si tuviesen primero la verdad sin la caridad. Y es como si no hubiese más respuesta a la verdad que el sometimiento (...). No les invitéis a revisar, por poco que sea, sus posiciones, ni a devolver al crisol del pensamiento sus ideas, ni a examinar si no hay nada que retocar en sus expresiones, en sus gestos, en las instituciones donde se han instalado y que ellos hacen funcionar. Os responderán que la verdad no se revisa y que ellos ya la poseen. Tienen como principio que no hay ningún provecho en lo que piensan, creen y hacen los demás (...), mientras que, en cambio, los demás sacarían un gran provecho de lo que ellos piensan, creen y hacen. Ellos son la norma, ellos son la ortodoxia. Si por ellos fuera, el sol giraría aún alrededor de la tierra ⁽⁶³⁾.

⁽⁶²⁾ *Contra Faustum*, 32, 18.

⁽⁶³⁾ La frase final de Laberthonnière coincide con una expresión del abate Birot, en abril de 1906, citada antes. La sombra de la condena de Galileo está presente.

II. Dogmatismo y adogmatismo ⁽⁶⁴⁾.— Es imposible ser hombre, es decir, pensar y querer, sin dogmatizar. Todos los caminos reflexivos que emprendemos, todas las actitudes que adoptamos, implican una concepción de nosotros mismos y de la realidad total en el seno de la cual somos ⁽⁶⁵⁾.

La cuestión no es, pues, saber si hay que dogmatizar o no. Es imposible no hacerlo. Creo poder decir que quienes se proclaman adogmatistas no hacen sino esconder, al abrigo de su adogmatismo, un dogmatismo detenido y petrificado que no quieren que se toque y que está, en consecuencia, cerrado a la verdad viviente.

La cuestión es saber, por tanto, de qué forma hay que dogmatizar. *Pretender poseer la verdad y no tener más que hacer que servir de ella para imponerse uno mismo a los demás so pretexto de imponerla a ella es la peor de las ilusiones*. Sólo se participa en la verdad en la medida en que uno se la gana buscándola. Y si buscarla ya es haberla encontrado —tal como se dice—, también es verdad que sólo se conserva lo encontrado buscándolo siempre ⁽⁶⁶⁾.

⁽⁶⁴⁾ “Dogmatismo y adogmatismo” es la segunda Parte del Excursus citado antes (nota 61). Apareció en el boletín interno de los oratorianos: *La correspondance fraternelle*, del 1 de abril de 1931, p. 146. Laberthonnière falleció un año y medio después de escribir esto.

⁽⁶⁵⁾ Este punto de partida es afín al comienzo de Blondel en *La Acción* y al de Légaut en *Llegar a ser uno mismo* (Valencia, AML, 1993, p. 9-11). Los comienzos de Blondel y Légaut se analizan y relacionan con un “pensamiento” del P. Auguste Valensin (su “Hipótesis defendida...”) en *Cuadernos de la diáspora* 6, Madrid, AML, 1997, las págs. 139-155.

⁽⁶⁶⁾ [Canet:] Cfr. *supra*, p. 214, las citas de san Agustín, san León Magno y san Bernardo. [He aquí las citas de la p. 214:] San Agustín, *Trin.*, 9, 1: “Busquemos, pues, como teniendo que encontrar, y encontremos como teniendo que buscar pues una vez en el término es cuando se comienza” (“Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic invenimus tanquam quaesituri: «cum enim consumma-verit homo, tunc incipit», Sabiduría, 18, 6). Esta cita se puede relacionar con san León Magno: “Nadie se acerca más al conocimiento de la verdad que quien inteli-gue que, aunque haya avanzado mucho en las cosas divinas, siempre le queda mu-

Cabe, pues, distinguir dos tipos de dogmatismos:

1º El dogmatismo *estático* de aquellos que pretenden poseer la verdad como se posee una cosa. Lo que éstos llaman la verdad no es entonces sino su verdad, es decir, un pequeño sistema de concepciones cortadas a su medida, en torno al que hacen girar todo y al que reducen todo lo demás con un absolutismo tranquilo;

2º El dogmatismo *dinámico* de aquellos que, aunque han dado un sentido a su vida de forma muy decidida por la orientación que han tomado, también se dan cuenta –por retomar un término de san Agustín– de que sus pensamientos siempre resultan inadecuados para la verdad, y sus palabras para su pensamiento, de modo que no paran en su trabajo e inquietud por subir hacia la luz. Lo que éstos llaman verdad es lo que les urge, en el fondo de sí, como una obligación incesante por elevarse por encima de sí y salir de sí para universalizarse. Harían falta páginas y páginas para precisar todo esto. Les remito a lo que escribí sobre *dogmatismo moral* ⁽⁶⁷⁾ si lo tienen a mano.

cho más que buscar. Pues quien presume de haber llegado a aquello a lo que tiende no sólo no encuentra lo que busca sino que falla en la investigación” (“Nemo enim ad cognitionem veritatis magis propinquat quam qui intelligit, in rebus divinis, etiamsi multum proficiat, semper magis sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id in quod tendit pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit” Serm. IX, de nativitate Domini). Y con san Bernardo, en *De diligendo Deo*, 7: “Nadie es capaz de buscarte si antes no Te ha encontrado. Quiere, pues, ser encontrado para ser buscado y quiere ser buscado para ser encontrado” (“Nemo Te quaerere valet nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris”).

⁽⁶⁷⁾ [Canet:] Ver “El dogmatismo moral” (1898) en *Essais de Philosophie religieuse*, 1903 [N. editor: el texto también se puede ver en: *Le réalisme chrétien...*, París, Seuil, 1966, p. 39-108].

V

**Palabras de Henri Bremond
en el entierro de Georges Tyrrell**

Ya informamos en otro lugar de las circunstancias de la muerte y del entierro de G. Tyrrell en 1909 ⁽⁶⁸⁾. Las palabras del abate Bremond que provocaron su sanción fueron éstas:

I. En Mulmerry House. Antes de llevarnos el cuerpo de nuestro querido amigo, de esta casa donde ha pasado algunos de los últimos años de su vida y donde ha muerto, quiero decir unas palabras.

Nuestras autoridades eclesiásticas le han negado un funeral católico y no haremos ningún comentario sobre esta decisión. La aceptamos en silencio tal como él nos hubiera pedido que lo hiciéramos. Queremos abstenernos de todo lo que pueda sugerir una actitud cismática o sectaria: algo que él aborrecía. Pero no podemos dejarle partir sin nuestras oraciones, y yo, su viejo e íntimo amigo, voy a decir las últimas oraciones católicas sobre sus restos mortales y bendiciré luego su tumba en el cementerio anglicano donde va a reposar.

Cuando lo llevemos allí, me permitiré pronunciar unas palabras, mientras todos estéis alrededor de su tumba, unas palabras que me imagino que le hubiera gustado oírme decir. Y vamos a pedirnos que, aunque indigno, sea yo el único que hable en esta ocasión con objeto de evitar la más mínima apariencia, la más mínima sospecha de que tengamos intención de manifestarnos de alguna forma. Sus amigos pertenecientes a otra Iglesia comprenderán nuestro deseo, y su presencia silenciosa será la más alta forma de expresar su simpatía hacia él.

II. – En el cementerio. Ya veis el lugar que hemos escogido para él con amor ya que se nos ha negado otro. Ya veis este lugar; un lugar que él amaba y adonde iba muchas veces, cuando vivía en

⁽⁶⁸⁾ Ver Notas 5 y 11 del segundo texto de Légaut. Para conocer más detalles, ver: A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, París, Nourry, 1936, p. 15-46.

la Rectoría, para leer su breviario; aquí mismo, en este mismo paseo, cerca del cual hemos preparado su tumba. Ya veis que está a medio camino entre las dos iglesias: aquella en la que ha muerto y aquella en la que nació. De este lado, separada por un pequeño muro, la iglesia católica; del otro, la iglesia de Keble, de Dolling –su amigo muy querido– y de tantos de vosotros que le habéis dado pruebas de una bondad discreta y de una fidelidad valiente. Vosotros le hubierais sido fieles a pesar de todas las divergencias intelectuales, incluso si éstas hubieran sido mayores de lo que en realidad fueron. Sin embargo, ya conocéis el profundo respeto que sentía por la venerable Iglesia por medio de la cual no sólo Newman sino Manning mismo dieron testimonio de que el Espíritu Santo había estado y estaba aún activo para el mayor bien de Inglaterra.

Cuando hablo de su respeto por la Iglesia anglicana, tengo la sensación de no decir lo suficiente. Él también amaba a la Iglesia anglicana, no sólo como la casa de muchos de sus amigos, no sólo como la casa de algunos de los millones de personas por las que siempre se preocupó vivamente, sino también como la morada que parecía esperarle, que le prometía, a este peregrino errante y exiliado de la eternidad, algunos de los sacramentos que tenían tanto valor para él, así como el consuelo fraterno de una comunidad religiosa y el sentimiento de reposo. Así era, y no tenemos necesidad de tratar de disimularlo, sujetos doblemente como estamos a decir toda la verdad, y nada más que la verdad, al hablar de aquél que no temía nada en este mundo salvo la más mínima sombra de mentira.

En nuestros interminables paseos, aquí o en Richmond, recuerdo con qué tierna diligencia entraba en las iglesias, avanzando despacio bajo los arcos centenarios, como quien gusta evocar los ecos de su infancia, profundamente consciente de la apacible y consoladora poesía de vuestra liturgia, del esplendor de la Biblia anglicana, del liberalismo, culto y refinado, o de la piedad sin ostentación de vuestro clero. No podía cometerse error más grande al respecto, que el que cometieron sus adversarios bien intencionados al considerarle como el apologista moderno del juicio personal y del individualismo en materia de religión.

Necesitaba una Iglesia porque necesitaba una organización social de la idea cristiana, y aún más, porque tenía una fe profunda y un vivo amor por la vertiente sacramental de la religión. No había dogma más querido para él que el de la Comunión de los Santos, cuya dulce, breve y simple fórmula, *Credo in communionem sanctorum*, repetí con confianza junto a su oído apagado de moribundo. Una prueba conmovedora de su amor por los sacramentos es un documento fechado el 1 de junio de 1909, en el que escribió sus deseos para su propio funeral. Decía que no se escribiera nada sobre su tumba, salvo su nombre y su condición de sacerdote católico, y pedía que se añadiera, simplemente, el emblema del Cáliz y de la Hostia, cuyo esbozo él mismo trazó.

La atracción que la Iglesia anglicana ejerció sobre él durante sus últimos años tenía mucha más fuerza que la dulzura que es habitual en los recuerdos de la infancia. Su corazón y su espíritu, al igual que sus aspiraciones intelectuales y religiosas, le inclinaron hacia una Iglesia. Y así fue como, mientras el líder del movimiento tractariano había sentido una profunda atracción hacia la Iglesia romana, este hombre, que en Inglaterra fue el mayor entre los maestros católicos de la siguiente generación, se sintió profundamente atraído hacia una Iglesia que ya no era la suya. Pero no cedió a esta atracción; y aquí vemos la victoria de su fe, a tan alto precio ganada, el magnífico y perpetuo testimonio que sus escritos y su vida interior dan de la Iglesia de Roma. No me guardéis rencor, queridos amigos desconocidos que le habéis mostrado tanto cariño: nosotros, sus confidentes de siempre, a los que confiaba abiertamente lo que había en él de menos bueno y a los que no lograba, muchas veces, esconder del todo lo que tenía de mejor; nosotros sabíamos cuál era su lucha patética, que, por momentos, parecía absorberle por completo, y sabíamos también, sin la menor vacilación, cuál sería su final; sabíamos que, para él, la Iglesia católica romana, tal como era, representaba la comunidad más antigua y más extensa que encarna la vida cristiana, la que hasta el presente más se acerca al ideal todavía distante de una Iglesia católica. Mucho antes de que lo escribiera, con su admirable y fecunda maestría en la len-

gua inglesa, sabíamos que la palabra misma de «católico» era música para sus oídos y hacía surgir, ante su mirada, los brazos extendidos que todo lo abrazan de Aquél que murió a favor del *orbis terrarum*.

Estas últimas palabras acerca de él me parecen describir con exactitud su postura ante el catolicismo. Estaba unido a la Iglesia de su conversión con la misma convicción profundamente arraigada y el mismo amor que le unían al Evangelio y a la divina persona de nuestro Señor. Su libro, del todo admirable, que pronto aparecerá, que ocupó sus últimos meses y que acortó su vida, perdurará como el monumento permanente de su fe. Su título es *El cristianismo en la encrucijada*. Permitidme leer un breve pasaje:

A pesar de estos desarrollos y en parte por causa de ellos (nuestro amigo se refiere a la primera parte de su obra y alude a la enseñanza dogmática de la Iglesia), no se puede negar que la revelación de la religión católica y la de Jesús son una misma cosa, no sólo en substancia sino en gran parte en la forma también. (...) Él encarnó necesariamente Su Evangelio en la forma de esta tradición, y la Iglesia católica ha conservado el vaso de barro con su tesoro celeste dentro, mientras que los que han roto o rechazado el vaso parecen haber perdido gran parte del tesoro. ¿No debemos seguir conservando este vaso cuidando de distinguirlo con esmero de aquello que él contiene?

Antes de dejarle, ¿me permitís que le dé un último adiós de parte de sus numerosos amigos franceses, italianos y alemanes: los sabios que encontraron consuelo en sus escritos y se sintieron unidos a él aun sin poder estar de acuerdo con todo lo que decía, pero también las gentes sencillas a las que conoció cuando vivió conmigo en Provenza o en Bretaña, y que le quisieron sin más? Aunque estaba entre ellos casi siempre en silencio, adivinaba, con su viva intuición irlandesa, lo que querían decir, y ellos, por su parte, percibían, como por instinto, que era a la vez un gran hombre y un hombre de Dios. Quería decir esto porque, aunque su mensaje se dirigió especialmente a la gente de cultura, su preocupación, afectuosa y constante, por los «pequeños» de Cristo y por los millones de desinformados y de hambrientos, parece haber sido una de sus

características esenciales.

En cuanto a nuestra pérdida personal, es indecible. Era la persona a la que recurríamos en todas nuestras inquietudes y a la que debemos, algunos de nosotros al menos, permanecer fieles a la Iglesia y a Cristo. Pensar que nunca más le vamos a oír en este mundo ensombrecería totalmente nuestra vida si no fuera porque él nos enseñó su propio optimismo, amargo pero triunfante, y el deber presente de esperar contra toda esperanza. ¡La Esperanza! Con esta palabra y con este sentimiento debemos separarnos ahora, y estoy seguro que le hubiese gustado que terminase estas palabras de despedida con unos versos del poeta cristiano que tanto quería:

*Yérguete, cautivo, lleno de esperanza,
¡Canta! Puedes contar con la primavera prometida.
En la fosa donde yacía el hijo querido del padre,
cerca de la pista del desierto; él ignoraba
cómo, pero sabía que Dios le salvaría,
este muerto viviente; y nosotros, muertos con Cristo, los ojos
cerrados al mundo que perece, esperamos
que los ángeles un día nos digan: "¡Levantaos!"* ⁽⁶⁹⁾

Storrington, 21 julio 1909

«Al día siguiente, el obispo de Southwark telegrafió al párroco de Storrington: "Prohíban celebrar misa a Bremond"» ⁽⁷⁰⁾.

Sobre Miss Petre

«La edad de Miss Maud Dominica Petre [1863-1942] ⁽⁷¹⁾ situaba a ésta entre Tyrrell y Bremond: tenía dos años menos que el primero

⁽⁶⁹⁾ John Keble, *The christian Year*, «Easter Eve».

⁽⁷⁰⁾ Georges Tyrrell, *Lettres à Henri Bremond* (éd. de Anne Louis-David), París, Aubier, 1971, p. 303-307.

⁽⁷¹⁾ Traducimos al P. Blanchet (*Henri Bremond, 1865-1904*, París, Aubier, 1975, p. 200 y ss.) que tan sinceramente supo elogiar a Miss Maud Petre, «mujer extraordinaria» (ver Nota 5 al segundo texto de Légaut). Las citas de Miss Petre están

y dos más que el segundo. De joven había estudiado filosofía y teología escolástica en Roma, cosa excepcional en la época para una mujer, pero que a ella la preparó para poder comprender mejor a los dos sacerdotes (...). A su regreso de Roma, entró en la Congregación de las «Hijas de María», cuya espiritualidad y cuyas reglas coincidían con las de la Compañía de Jesús. Esto también la acercaba a los dos jesuitas. Su relación con el P. Tyrrell comenzó cuando era Superiora de la Congregación, [con ocasión de un retiro, en 1900]. Seguro que sus excepcionales cualidades de inteligencia y de corazón, su frescura de alma, su espontaneidad en la entrega y su irradiación espiritual llamarían la atención de Tyrrell. En cuanto a ella, en seguida supo quién era él. Supo apreciar su genialidad y se percató de la soledad de aquel sacerdote que, en aquella época, vacilaba en su vocación y se veía amenazado por terribles sanciones. Así que la amistad, por parte de ella, cobró, desde el primer día, un carácter incondicional, apasionado y patético, y las frases que siguen, escritas mucho después de la muerte de Tyrrell, dan buena prueba de ello:

Tuve una sensación de eternidad; el convencimiento de que nada más importaba ni en la tierra ni en el cielo; que era la perla única, que no tiene precio, al lado de la cual todo lo demás podía venderse o rechazarse porque no tenía ningún valor; que yo consentiría en servirle siete años o catorce o veintiuno, y que estos años pasarían como un instante, que podría aceptar ser esclava o maltratada; en fin, como le dije al amigo que me guió durante esta experiencia de mi vida, estaba dispuesta a «ir al infierno con él si era allí donde él iba».

En estas últimas palabras se intuye hasta qué punto la piedad volvía a encender en ella la admiración. (...) En otoño de 1900 fue a París, al Capítulo de su Congregación, y Tyrrell le dio la dirección de Bremond para que lo visitara. (...) El sacerdote que se presentó ante ella en el locutorio no era como el resto. La impresión que le hizo fue tan fuerte que todavía se refleja en lo que escribió treinta y siete años después, cuando ya habían transcurrido cuatro de la muerte de Bremond:

Cuando conocí a Henri Bremond, todavía era miembro de la Compañía de Jesús, pero entraba en la última etapa de su carrera en esta gran Orden. Según su propio testimonio, entró en el noviciado de una forma casi pueril. (...) Ahora sé –todos lo sabemos– qué difícil es reconstruir el pasado cuando ya las emociones de aquel momento han muerto. Por eso sospecho que quizás empezó su vida de jesuita con más confianza y convicción de las que atribuyó a aquel período después.

De cualquier forma, cuando empecé a conocerle, se sentía inmensamente desgraciado, intelectualmente abrumado y, aún peor, se rebelaba contra ciertos aspectos ascéticos de la vida religiosa. Tenía demasiada delicadeza, demasiado respeto a mi educación y a mis susceptibilidades femeninas como para hablarme, sobre esto último, como hubiera hecho con un hombre a quien hubiera tenido la misma confianza; y yo, aún muy victoriana, era lenta de espíritu y tímida para estos temas. A pesar de esta salvedad, pude percibir en él el fruto de un sufrimiento tanto intelectual como afectivo, cuyos elementos, sin embargo, no podía distinguir con claridad.

Nunca conocí una personalidad más seductora que la de Henri Bremond. Como ocurría con George Tyrrell, sus mismos defectos eran parte de su encanto: sus caprichos, sus chiquilladas, su espíritu francés, su causticidad. Pero, ante todo, tenía el don maravilloso de la simpatía, esa capacidad de extraer del otro lo que nunca éste había sospechado ser para poder admirarlo. Como decía Madame Gibson, hoy Lady Ashbourne: «¡Encuentra en nuestras almas cosas tan exquisitas!»

Así pues, nos encontramos cuando las nubes se aglomeraban en el horizonte y se preparaba la gran tormenta religiosa que iba a cambiar el destino de algunos de nosotros hasta el final de nuestras vidas. Pero, para Bremond, los asuntos eran más personales que para von Hugel, Tyrrell y la mayoría de los otros miembros del grupo modernista. Y de hecho, tal como él lo dejó bien claro, él no tenía nada que ver con el modernismo en sí. Lo que le atraía eran los derechos de la naturaleza, del espíritu, del corazón, de la vida del hombre y de la

mujer. Y, naturalmente, su propia vida constituía un factor esencial del problema.»

De Mgr. Mignot (1842-1918)

En 1903 y 1904, Monseñor Mignot escribía al barón von Hügel:

«La cuestión bíblica no se resolverá por una decisión del Índice lo mismo que la decisión del Santo Oficio no impidió que la tierra siguiera girando». «Estamos enfrentados a una partida muy dura. Los adversarios de Loisy son tanto más temibles cuanto que están convencidos, con absoluta buena fe, y se creen defensores de Dios». «El surco que él [Loisy] ha trazado es tan profundo que ya no se podrá volver a cubrir». «Los adversarios no quieren tanto la condenación de Loisy cuanto la condenación, en su persona, de la crítica bíblica. Pero las ideas han avanzado demasiado como para que sea posible detenerlas. Como decíais muy bien en vuestra carta al *Times* en respuesta a “Catholicus”, hay que estar agradecidos a Loisy por haber conseguido, con su martirio, el derecho de ciudadanía de las ideas que le valieron la destitución del Instituto católico (...) Sí, a pesar de todas nuestras tristezas, consuela algo constatar que nuestras ideas progresan incluso entre aquellos que estaban dispuestos a combatirlos. ¿Qué verdad ha logrado nunca abrir una brecha en el mundo sin ocasionar sufrimiento a sus defensores?»⁽⁷²⁾

tomadas de *My way of faith*, Londres, 1937, que hemos consultado. Entre corchetes añadimos alguna pequeña información.

⁽⁷²⁾ Poulat, 1962, p. 424-5. Tras el pseudónimo “Catholicus” estaba el P. Fleming, secretario de la Comisión Bíblica. Fleming redactó su carta al *Times* junto con el P. Lagrange, también de la Comisión. Siendo de postura moderada, su intervención en los debates, al margen de su cargo y bajo pseudónimo, fue un indicio, para Mignot, de que la cuestión bíblica era insoslayable independientemente de los extremos atribuidos a Loisy.

Mignot se daba cuenta de que Loisy avanzaba demasiado en solitario y demasiado acosado como para saber ser prudente y no revolversse. Su carácter no le ayudaba a moverse en el laberinto eclesiástico ni tampoco en el debate con los co-

En 1906, Mignot tuvo que pronunciar el elogio fúnebre de Monseñor Le Camus, obispo de La Rochelle ⁽⁷³⁾.

Amaba la iniciativa porque la creía necesaria y pensaba que la posibilidad de éxito valía el riesgo de fracasar. Sabía que los que abren nuevas vías sucumben frecuentemente en su empeño, pero que, tras ellos, pasa la humanidad. Aun cuando discutía o desaprobaba la doctrina de alguien, mantenía el respeto hacia el estudioso, hacia el hombre. No ignoraba que tras el error se oculta, a veces, mucha sinceridad, amor a la verdad y nobles sufrimientos. Sabía que en la Iglesia ha habido errores fecundos que sirvieron para poner a plena luz la verdad; y no podía abstenerse de comparar el trabajo perseverante y austero del verdadero estudioso con la desenvoltura de la gran mayoría de quienes se escandalizaban de las investigaciones de este estudioso, además de apresurarse en sacar partido de sus desfallecimientos para obtener, así, una victoria fácil sobre él.

Conocía las causas de la crisis moderna. Algunos se espantan y se turban ante la multitud y amplitud de las cuestiones planteadas. No ven que, para nosotros, los creyentes, este fenómeno es el síntoma feliz del porvenir de la fe; hay que congratularse, en lugar de quejarse, al ver el interés que suscitan los problemas religiosos (...). Intentó, lealmente, responder a las cuestiones pre-

legas en el que su dureza era a veces excesiva como muy bien sintió Harnack. Y, además, tampoco supo sopesar la situación real de la mayoría de los católicos. Cuando se dio cuenta, ya era tarde, la persecución desencadenada le acosaba e impedía desaparecer a trabajar tranquilo. Dos notas de Mignot indican que éste se daba cuenta de estas dificultades. En cuanto al público en general, anotaba: «al escribir no sólo para especialistas, [Loisy] ha cometido el error de no haber tenido suficiente miramiento con los que no lo son y que, en realidad, son la mayoría». En cuanto al camino solitario y al intercambio, escribía al P. Hyacinthe en 1907: «Temo que dé demasiada importancia a las hipótesis, que sea demasiado subjetivo (...). Ve tan bien el punto débil de sus críticos que debe ponerse en guarda de incurrir en el mismo defecto».

⁽⁷³⁾ Mignot escribía a Hügel: «He maquillado un poco al personaje y he aprovechado la ocasión para atribuirle muchas ideas mías. He dicho lo que era posible decir dado el estado actual de los ánimos, con vistas a protestar contra la corriente reaccionaria, que es cada día más fuerte».

sentadas. No quiso, en modo alguno, negar la crisis. Sabía que no se puede detener al pensamiento humano; se le ilumina, se le dirige, se le responde, se le corrige, se le instruye, pero no se le suprime. Ante las exigencias del espíritu científico y por las preocupaciones religiosas del pensamiento contemporáneo, en lugar de asustarse sin medida, más bien hay que alegrarse. ¿No se anuncia así, acaso, un siglo teológico?

Sabía que los pioneros caen sobre el surco que penosamente abrieron entre la maraña de los prejuicios y de las críticas, y también que siempre hay quienes se aprovechan sin escrúpulos del trabajo que antes vituperaron en otros. Sabía, sobre todo, que el juicio de los hombres, cualquiera que éste sea, será revisado por el juicio de Dios, en quien tenía una confianza tan absoluta y serena que iba por su propio camino adelante, gozosa y firmemente, sin preocuparse de los remolinos que se formaban tras su estela. ⁽⁷⁴⁾

Cuando salieron, en 1907, los documentos pontificios condenatorios del modernismo en general, Monseñor Mignot, que hubiera deseado «más que un “Syllabus” de restricciones uno de liberaciones», reconoció que una de las sesenta y cinco proposiciones condenadas en el Decreto *Lamentabili* parecía estar tomada de sus escritos. Sin embargo, no encontró el conjunto tan terrible y vio espacio para la interpretación.

Algunos de sus amigos del “ala izquierda”, como el P. Hyacinthe y Hébert, con los que Mignot mantenía relación, opinaron que el arzobispo sólo tenía una alternativa: o someterse o dimitir, y que sólo la segunda opción era honorable. No obstante, Mignot pensó que «no se salva el barco arrojándose todo el mundo al mar»; y optó por atenuar la expresión pública de su pensamiento y, ante el «terror blanco organizado», reconocer la derrota. «No [hay que]

⁽⁷⁴⁾ Poulat, 1962, p. 423. Del libro de Mignot, *L'Église et la critique*, pp. 248, 277-280, 288. Monseñor Le Camus había sido mucho más duro, y había refutado a Loisy en dos opúsculos. Loisy se había dirigido a él en la tercera carta de *Autour d'un petit livre* sobre exégesis, lo cual parece que no le hizo gracia a Le Camus.

hacerse ilusiones, somos los vencidos y no se producirá reacción alguna mientras viva Pío X», le escribía a von Hügel en 1910.

Sin embargo, Mignot resiste en su fuero interno y anota: «Pensábamos que, para ser buen católico, bastaba con creer todas las verdades que Dios ha revelado y que la Iglesia nos enseña. Pero ahora parece que se necesita más, que la Iglesia no sólo nos tiene que decir lo que hay que creer sino lo que hay que pensar». Y, en septiembre de 1914, también a von Hügel: «Pío X era un santo, de raro desinterés para un italiano, pero sus ideas absolutas le paralizaban el corazón... Destrozó muchas almas que, con un poco de bondad, hubieran permanecido en el recto camino» ⁽⁷⁵⁾. Mignot debió de escribir estas últimas líneas a partir de un notable fragmento de su diario, escrito el 20 de agosto de 1914, el mismo día de la muerte del pontífice:

Considero a Pío X un santo... pero fue un santo temible. (...) Pío X no era bueno... Digo que no era bueno porque era implacable cuando estaba en juego lo que él creía que era el interés de N. S., cuyo depositario creía ser él con razón. (...) ¿Cómo podría ser de otra forma en un hombre que se cree mandado para hacer penetrar *per fas et nefas* ⁽⁷⁶⁾ la teoría que él mismo se ha formado de los derechos de Dios y de J. C.? En virtud de un principio parecido, los inquisidores todavía estarían actuando hoy si no fuera porque las costumbres y la legislación se oponen a ello. ¡Qué dureza de tono y de expresión en muchas de las encíclicas de Pío X! ¡Cómo se intuye en ellas el juez implacable! Ni una palabra de afecto para los errantes. *No es un padre el que habla, ni siquiera un suegro, sino, más bien, una suegra*. Justo queriendo hacer volver hacia Jesús, alejaba de él. ⁽⁷⁷⁾

⁽⁷⁵⁾ Poulat, 1962, p. 424-425.

⁽⁷⁶⁾ «por medios lícitos o ilícitos»

⁽⁷⁷⁾ Pierre Sardella, *Mgr. E. I. Mignot...*, 2004, p. 495.

La mención de la “suegra”, en este apunte de Mignot, bien merece un comentario. Impresiona, en primero lugar, un fragmento como éste de un diario privado; hasta el punto de hacernos sentir un cierto impudor por leer un juicio formulado tan desnudamente. Pero es cierto que el uso y el abuso del poder y de la

Monseñor Mignot falleció, con setenta y ocho años, cuatro años después. Antes había enviado a Roma, como dijimos, una Memoria sobre la represión padecida. Para terminar este apartado, transcribimos una párrafos de L. de Lacger sobre Mignot que retratan fielmente al arzobispo ⁽⁷⁸⁾:

Amaba el progreso y, sin acariciar la quimera de una conciliación imposible entre tendencias irreductibles, se esforzaba por reducir el abismo que separa a creyentes e incrédulos, a católicos y disidentes. ¿No era acaso posible que comulgaran todos, al menos, en la buena fe y en el amor a la verdad, en el respeto mutuo y en la estima recíproca? Quería ser un instrumento de aproximación y de pacificación de acuerdo con la rama de olivo que había hecho dibujar, como emblema, en su escudo episcopal. ¿Consiguió su propósito? Sí –digámoslo resueltamente–, según lo posible en toda actividad creada y espiritual.

autoridad en la Iglesia durante siglos fue una cuestión que está implícita en la forma en como se dio la crisis modernista. Es imposible, al leer el final del párrafo de Mignot, no recordar la expresión de M. Portal y de Légaut: «La Iglesia, mi madre y mi cruz». Sin duda, como la Iglesia es más que su Institución y que su jerarquía, sigue teniendo valor todavía la frase de Portal y de Légaut –y que Mignot suscribiría. Sin duda, en este sentido, la comunión de los santos, que incluye la mediocridad de todos, es “madre y cruz” del hombre de fe. No obstante, esta frase de Portal (y de Légaut y de Mignot) sobre la maternidad de la Iglesia, para muchos, actualmente, es excesiva porque el sentimiento de piedad filial hacia la Iglesia está de baja por efecto de tantos desencuentros y desaciertos del magisterio y de tanto porfiar la jerarquía en ser una institución de este mundo.

No obstante, como decía Laberthonnière (ver nota 55), no se trata de discutir la autoridad sino la forma de ésta. Y, como decía Bouyer, desde hace muchos siglos, hay un equívoco grave en materia de obediencia y de autoridad debido al “carácter doble” de la una y, consiguientemente, también de la otra (ver Notas 8 y 9 al segundo texto de Légaut). Por un lado está la obediencia y la autoridad indispensables en un grupo y, por otro, la obediencia y la autoridad en un sentido espiritual, en el que, en último término –pero no en penúltimo– el hombre “depende” de Dios y, como signo de ello, éste le guía a través de otro(s) hombre(s) a los que el hombre es fiel, y, en este sentido, les obedece por ser «de Dios».

El problema surge al unir, hasta confundir y mezclar, la autoridad externa, pública y ordenadora del grupo, y la autoridad interna y personal que nos orienta

Algunos no han sabido apreciar en su justo valor el servicio prestado por este pensador tan creyente y clarividente. En opinión de éstos, Monseñor Mignot se mostró, en algunos puntos, demasiado poco categórico y exigente. Pero, ¿no es esto ignorar la naturaleza de su inteligencia y el carácter de su espíritu? Su inteligencia llevaba hasta el escrúpulo el afán de la verdad. Creía que, en los temas que se discutían, para que la expresión fuese escrupulosa y leal, tenía que ser matizada si no imprecisa y fluida; y que saber dudar, cuando el caso lo requiere, siempre es señal de sabiduría de buena ley. Si su actitud parecía un tanto vacilante cuando, por el contrario, se esperaba escucharle formular la exclusión o un veredicto de condenación, era porque, en el fondo, se definía a sí mismo como Antígona: «No he nacido para el odio sino para la amistad». Se le hubiera podido aplicar, sin profanación, el siguiente pasaje de su libro predilecto –la Biblia–, que él, sin duda, hubiera aceptado como epitafio: «No disputaré ni gritaré, ni tam-

más allá del grupo. El problema surge, sobre todo, cuando, debido a esta mezcla de ambas autoridades, la primera se adentra en el terreno personal de las ideas y de los sentimientos, y lo hace, además, con un poder que sólo puede tener sentido en lo externo. Y el problema se agrava, aún más, si la autoridad, convertida en poder, está a la defensiva en el plano colectivo e ideológico, por sentirse atacada.

En estos casos, la metáfora –equivoca– de la Iglesia como “madre” se mezcla, además, con la metáfora del “baluarte asediado” y todo es un lío más complejo, en el que todos sufren. Máxime si la Iglesia, erróneamente, se diviniza y diviniza, sin matizaciones, su poder. Como muy bien se ha precisado, «credere ecclesiam» no es «credere in ecclesiam»: *creer que existe la Iglesia, es decir, que hay Iglesia, no es creer en la Iglesia como se cree en Dios*. Como muy bien dice Catecismo de Trento, «Ecclesiam credere oportet et non in ecclesiam» (conviene creer que hay Iglesia y no creer en la Iglesia) (González Faus, *La autoridad en la verdad*, Barcelona, Herder, 1996, p. 14, que toma la cita de H. de Lubac). Esta distinción es fundamental, y se entiende bien en el contexto de la crisis protestante, que es el contexto de Trento. Su sentido es: hay tradición, no hay «sola Scriptura». El problema es que el catolicismo contrarreformista tendió, por mimetismo simétrico ante el protestantismo, a afirmar el principio de la «sola tradición», por el que la Iglesia se despeñó hacia la sacralización de sí misma y del vicario de Cristo; sacralización que la distinción de Trento no autorizaba pero que luego, en las disputas, se afirmó y negó, tácitamente, por unos y por otros.

Un ejemplo actual de la mezcla de metáforas (la de la “madre” y la de la “fortaleza asediada”), así como de la mezcla de planos que decimos, lo encontramos en

poco hará escuchar su voz en las plazas. No romperá la caña seca ni apagará la mecha que humea».

Puede afirmarse perfectamente que buena parte de su esfuerzo consistía en poner signos de interrogación y que, tanto por sinceridad como por curiosidad, se aplicaba a examinar y a sopear, en cada caso, el sí y el no –*sic et non*–, el pro y el contra, desentrañando la objeción, penetrando en el ánimo de su contradictor, intentando despojarse de sus prejuicios y dogmatismos, con la esperanza de captar la verdad desnuda tanto como puede hacerlo el hombre aquí abajo. Huidiza, se complacía en perseguirla. El pensamiento de Malebranche que solía citar lo retrata: «Si tuviera cautiva la verdad en mis manos, le devolvería la libertad para tener el placer de seguir buscándola y de hacerla de nuevo cautiva». Se gozaba en suscitar cuestiones insolubles. «El honor del espíritu humano –escribió– consiste en buscar siempre, aun a sabiendas de que nunca llegará a encontrar aquí abajo...»

el P. Varillon, en su segundo debate con Légaut (Légaut-Varillon, *Deux chrétiens en chemin*, París, Aubier, 1978, p. 81-82). Varillon cita lo siguiente, precisamente del P. de Lubac:

«un *sector fortificado de la muralla* no es toda la ciudad, la *maternidad doctrinal* de la Iglesia no se reduce ni con mucho al *poder judicial* que ejerce contra el error» (H. de Lubac, *Catolicismo*, p. 240).

Sin duda es ésta una frase compleja, significativa y peligrosa, con muchas mezclas. Tan compleja como la expresión de “infancia espiritual”, que tantas veces se ha usado para elogiar, sin rigor, la indocta ignorancia, y como la expresión de “obediencia ciega” o el reproche de “orgullo” y de “subjetividad” hecho a los cristianos que se sienten responsables «de todas las almas», como dirá el P. Laberthonnière (ver, más adelante, la nota 93). Este “orgullo” o, mejor, esta responsabilidad es lo contrario de lo que prefieren los que mandan, cuyo ideal es que el cristiano tenga la pasividad del cadáver o la docilidad del bastón en la mano del que manda. Todo el discernimiento del mundo es necesario para desenmascarar el engaño que, “bajo apariencia de ángel de luz”, se da en estos argumentos mixtos a favor de la obediencia y no de la fidelidad, y a favor de la autoridad y no de la llamada. El orgullo autosacralizado es el del que manda. Y, al final, después de tantas guerras de religión y de tanto “odio teológico”, hay que agradecer –como hace Mignot– que exista la sociedad civil y que la barrera protectora de las costumbres y de la legislación impida infligir daños materiales, como antaño, a los que puede parecer que

Sostenía que las especulaciones más elevadas de un sabio no valen lo que un acto de amor puro. Por eso apreciaba tanto la fe de los humildes. ¿Para qué inquietarles en su tranquilidad? Si exageraban el poder de las indulgencias, ¿acaso era tan malo? Y así era como abandonaba la idea de escribir una pastoral que definiera su alcance. Las almas puras, sencillas y rectas –escribió– conocen el pensamiento íntimo de Cristo mejor que los sabios. Por eso le agradaba tratar con las religiosas contemplativas de su diócesis, cuya dirección general se había reservado para sí. ⁽⁷⁹⁾

L. de Lacger cita también estas reflexiones de Monseñor Mignot acerca de los destinos de quienes –muchos de ellos sacerdotes– se alejaban de las creencias comunes, lo cual, en aquel tiempo, equivalía a perder la fe:

yerran porque incomodan, a diferencia de los que yerran por su inmovilidad pero no lo parece –que yerran– porque no incomodan.

Con todo, en este tema del modo de ejercer la autoridad, tampoco hay que olvidar la mentalidad de la época. Al margen de las mezclas de conceptos y de imágenes (con las consecuencias que comportan en las conductas y en los afectos), no hay que olvidar, en efecto, que, en la educación de hace un siglo, el castigo era lo normal. Una pista sobre lo habitual del castigo a comienzos del siglo XX, incluido el castigo de la madre, nos la da Antonio Machado. Al final de un poema magnífico de 1936, decía Machado: «El niño está en el *cuarto oscuro*, / donde su madre lo encerró; / es el poeta, el poeta puro / que canta “iel tiempo, el tiempo y yo!”». Esto nos lleva a la siguiente reflexión final: la suegra que invoca Mignot no es sino una madre que no ha crecido espiritualmente y que por eso teme perder al hijo; lo cual significa que le falla la fe en ella misma y en el hijo. Teme perder al hijo si éste es él mismo en una relación independiente y autónoma. No cree en su capacidad de “llamada” que, a la larga, dará su fruto. Sólo Mignot, Venard, Birot, Monier, Bremond, Laberthonnière, Blondel, Miss Petre o Portal, entre otros, supieron y pudieron dar una imagen distinta de la de la “suegra”; imagen lamentablemente minoritaria y vencida pero que «habla todavía» (*Hebreos*, 11, 4).

⁽⁷⁸⁾ Poulat, 1962, p. 425; L. de Lacger, *Noticias y recuerdos sobre Mgr. Mignot*. Al parecer, a Loisy le gustó lo que de Lacger escribió, pues respondía a la forma de ser del arzobispo. En cambio, no le gustó lo que escribió von Hügel.

⁽⁷⁹⁾ Un texto de Loisy, de 1913, muestra cómo éste también apreciaba el trato con personas sencillas y de fe profunda como las dominicas de Neuilly: «El ministerio me proporcionaba útiles experiencias. Era evidente que la entrega de aquellas

¡Cuántos hombres de una austeridad de vida a la que rinde homenaje Pío X que les ha condenado, cuántos hombres rectos, desinteresados, sólo atraídos por la búsqueda de la verdad, que no son ni pecadores ni orgullosos, se alejan de nuestros dogmas con la convicción sincera de que no son verdaderos, y prefieren un cruel ostracismo a una sumisión, a un simple silencio que podría bastar pero que para ellos sería una hipocresía! (...). Esta actitud, censurable, deplorable cuanto se quiera, merece, sin embargo, nombres distintos de los de apostasía, perfidia, ingratitud, mala fe o traición de Judas (...). Hay en esta actitud un misterio insondable que sólo a Dios compete juzgar. ⁽⁸⁰⁾

Poulat termina resumiendo al arzobispo: «no, no eran sacerdotes vulgares ni de baja condición», ni tampoco les había seducido «ninguna Eva», «¿por qué entonces [su defección]?»; y Mignot concluye: «Pero, ¿para qué insistir en estas tristezas? Además, aunque condene los errores, no me gusta pisotear a ninguno de estos hombres a los que he querido. Sólo Dios puede juzgar».

Páginas finales de Bremond – Sylvain Leblanc (1931)

«Monseñor Mignot ⁽⁸¹⁾ había aprobado plenamente *El Evangelio y la Iglesia*, libro que –según él escribía después a M. Loisy– «hubiera hecho mucho bien si no se hubieran abalanzado sobre él una jauría de chacales» (*Mémoires*, II, p. 209). En otro lugar, Mignot re-

santas mujeres, a las que veía darse enteramente a la educación de los niños a ellas encomendados, no tenía nada que ver con las fórmulas abstractas de la teología. Se mantenían por la alegría del sacrificio del que Jesús les daba ejemplo. Las religiosas que se mezclan a dogmatizar llegan a convertirse fácilmente en herejes y, entonces, lo son obstinadamente. Testimonio: Port-Royal. Mis buenas dominicas nunca hubieran podido ser herejes; no pensaban teológicamente; y me ayudaban a comprender que éste debía de ser el modo auténtico de pensar religiosamente» (*Choses passées*, p. 166). Este «modo auténtico de pensar religiosamente» fue el que Bremond quiso buscar y recoger en su *Historia literaria del sentimiento religioso*, que leyó Légaut.

⁽⁸⁰⁾ Poulat, 1962, p. 428.

⁽⁸¹⁾ Transcribimos, en este apartado, las últimas páginas, 90-100, de: Sylvain Leblanc, *Un clerc qui n'a pas trahi*, en la edición de Poulat, de 1972, p. 177-183. Para más detalles, ver: Goichot, 2002, p. 152-157. Como antes con el P. Blanchet, traducimos

prochaba el «abominable sistema de delación» que practicaban «ciertos sacerdotes». «El arzobispo, aun con toda su prudencia pastoral, tenía un espíritu muy audaz, muy atrevido»: le gustaban los intentos de reconstrucción, que juzgaba muy necesarios. *El Evangelio y la Iglesia*, juzgado sin malevolencia y comprendido como había que comprenderlo, le hacía sentirse persuadido de que el atrevimiento de M. Loisy sólo amenazaba algunas teorías teológicas pero en ningún caso el dogma tradicional (II, p. 233). Cuando M. Loisy abandonó la Iglesia una vez excomulgado, el noble y fiel arzobispo siguió siendo amigo suyo y continuó escribiéndole y reuniéndose con él. «Usted nunca será un *vitandus* para mí», le escribió en 1908, que en francés, quiere decir un apestado (III, p. 19). Duchesne le escribió en términos parecidos: «Usted nunca será para mi *vitandus* sino siempre *amandus*» (III, p. 267).

directamente a Bremond. Aunque en alguna otra nota ya hemos hablado de esta obra de Bremond, damos, a continuación, algo de información sobre su gestación.

Cuando Loisy se jubiló en 1927, se dedicó, durante cuatro años, a poner en orden sus papeles personales y su correspondencia. De esta forma, poco a poco, fue elaborando unas *Memorias* que acabaron siendo tres tomos y mil ochocientas páginas de gran formato. Émile Nourry, su editor habitual, propuso al abate Bremond redactar un librito que se hiciese eco de estas *Memorias* y que presentase, en síntesis, su contenido, que para muchos resultaba ya muy distante. Bremond aceptó, enseguida y con gusto, esta ocasión de «honrar una amistad, saldar una deuda y servir a la justicia». Pero, de acuerdo con el editor y con el propio Loisy, lo publicó bajo el pseudónimo de Sylvain Leblanc dada su situación aún delicada, como escritor y como sacerdote, pese a haber rebasado los setenta años. El título, *Un clerc qui n'a pas trahi*, se apoyaba en el de otro libro, de Julien Benda, *La trahison des clercs*, en que éste había criticado, recientemente, a los intelectuales que habían sometido su independencia intelectual a algún tipo de interés material.

La idea de Bremond era mostrar que Loisy no había traicionado, por ningún interés particular, ni a la ciencia ni a la religión ni al catolicismo. A pesar de todos los avatares por los que había pasado y de su distancia actual respecto de la fe dogmática –que no de la fe mística– de la Iglesia católica, Loisy había mantenido una fidelidad fundamental a sus compromisos contraídos. Así era como Bremond veía la trayectoria de su amigo, a quien había comparado a Noé en 1904: «Sigo convencido (...) de que hay un medio de conciliar todos estos pseudo-contrarios. (...) He metido la nariz en los libros de crítica bíblica y he vuelto a bendecir al bueno de

Quisiera –le escribe Monseñor Mignot en 1911– que estos temas tan graves no separasen nuestras almas, pero usted sería el primer sorprendido si no fuera así. A pesar de todas mis reservas, que usted comprende, rindo justicia a su conservadurismo relativo. Usted tendría razón en todo su discurso si no hubiera sobrenatural; pero yo creo que existe. Aun reconociendo su perfecta lealtad de historiador, me gustaría que fuese usted menos subjetivista en algunas de sus apreciaciones.

Evidentemente, pero, ¿no encontraría Pío X también «subjetivista» a Monseñor Mignot? No obstante, no abandona lo sobrenatural revelado, que

es, verdaderamente, el postulado del cristianismo y del catolicismo tradicionales. No creo –continúa M. Loisy– que Monseñor Mignot lo considerase totalmente perdido; más bien lo consideraba defendible porque, en cierta manera, estaba bien fundamentado (III, p. 215).

En cualquier caso, «parece que, durante esta época de terror inquisitorial, Mignot se replegó en sí mismo, en la tristeza» (III, p. 216).

Apenas podemos imaginar lo que debió de padecer un hombre como Monseñor Mignot durante los últimos quince años de su vida, sobre todo durante el reinado de Pío X, verdadero sabbat del fanatismo y de la sinrazón (II, p. 420).

Cuando apareció la breve autobiografía de M. Loisy en 1913, el arzobispo le escribió:

Choses pasées, dice usted, pero cosas que siempre están presentes para nosotros. Me ha emocionado profundamente leer esta historia de un alma. No es el momento de discutir con usted ni de

Loisy. Es un verdadero Noé y la Iglesia estará contenta de tener su arca cuando este diluvio pase» (Blanchet, 1975, p. 184). Loisy se veía a sí mismo con esta fidelidad fundamental, tal como quiso que lo reflejase, en la piedra de su tumba, una frase latina tomada de la liturgia de difuntos (ver más adelante).

mencionar lo que nos separa: lo que puedo decirle, y de lo que usted no duda, es que siempre conservo para usted mi fiel afecto (III, p. 267). ⁽⁸²⁾

Así hasta el final. En una carta de 1915, Monseñor Mignot le decía:

Espero impaciente su libro *La Religión*. Temo, anticipadamente, encontrarlo demasiado bueno.

Todo está en estas últimas palabras. Finalizada la lectura, continúa M. Loisy –y esta página hay que citarla entera, leerla y releerla:

[Monseñor Mignot] me transmite su primera impresión: muy bien podría ser, este libro, el libro en el que he «aportado el máximo de fineza en lo psicológico y de penetración en el análisis». ¡Pero cuántos problemas! ¡El problema de Dios! El arzobispo todavía quiere creer en las causas finales (...), en la necesidad de un relojero, aunque no insiste en «las razones de los conservadores», de los que yo conozco –dice– «su talón de aquiles» ya que los juzgo «insuficientes». No hay duda de que «el mundo, tal cual es, es un misterio incomprensible que parece poco digno de un Dios inteligente, justo y santo»; pero, «¿lo tenemos más claro» después de haber rechazado en bloque «las explicaciones racionalmente insuficientes de los teólogos?» Asimismo, aunque ciertamente «la perversidad humana parece inexplicable con un creador, con un Padre celestial», sin embargo, «¿es más explicable sin Dios?» (...) Desde el punto de vista moral, ¿la «fe en el deber y en el progreso» hará «mella en las personas?» Estamos rodeados de «problemas abrumadores» pero, «¿es esto razón para no seguir la lucecita que brilla en el Evangelio a pesar de los símbolos que a veces la oscurecen?»

⁽⁸²⁾ Émile Goichot compara en su libro este fragmento epistolar de Mignot a Loisy con un fragmento del diario personal del arzobispo. Pese a que ambos textos dicen lo mismo, en el diario, Mignot menciona a sus maestros –que le enseñaron a diferenciar entre el error y el errante y a estimar siempre a éste– y lo que le separaba de Loisy (Goichot, 2002, p. 113).

Esta carta –de la que sólo he hecho un breve análisis–, el arzobispo la escribió a vuelapluma. Sin embargo, es, quizá, la más bella y la más entrañable de las que Monseñor Mignot me escribió, aquella en la que más se me confió. Podemos ver en ella a un hombre que tiene y que capta (mucho más que von Hügel y –¡Dios mío!– mucho más que Pío X!) el sentido de las dificultades que la ciencia moderna y la experiencia cotidiana plantean a las creencias tradicionales; podemos ver en ella a un hombre que tiene asimismo menos seguridad en la metafísica trascendente; pero que, ante las incertidumbres de la ciencia –no menos probadas que sus progresos– y ante la necesidad –desde el punto de vista moral– de una institución espiritual, no da por perdida la partida para la tradición católica sabiamente interpretada. El arzobispo sólo vivirá unos meses más, y morirá con este convencimiento (III, p. 339-40).

Es éste, quizá, el pasaje más importante de estos tres volúmenes; y no diré que su conclusión porque M. Loisy reconoce muchas veces que no ha llegado a la certeza, pero sí su cima; algo tan conmovedor, tan memorable y, para el hombre de hoy, tan apasionante como el coloquio de antaño entre Agustín y Mónica en Ostia. Estas dos grandes almas, Mignot y Loisy, dignas la una de la otra, tan lejos y a la vez tan cerca una de otra, sobrevolando por igual, con su carta y su comentario, el clima de bajeza, de inhumanidad y, sobre todo, de mentira, en que Pío X quiso que se desarrollase el drama del modernismo. Hay que meditar la página tremenda en la que M. Loisy –más que intentar responder a los argumentos que, en la mente del arzobispo, no son argumentos– resume, en pocas palabras, su propia filosofía (III, p. 340-41).

La última carta suya que recibí es del 15 de enero de 1918... Me habla de mis trabajos con su acostumbrada bondad. Dice algo sobre «la insuficiencia de los apologistas» católicos de la Biblia, y también sobre el «subjetivismo de los adversarios...». Parece que los grandes problemas de la filosofía y de la exégesis le preocuparon hasta la víspera de su muerte; pero *los trataba, me atrevería a decir, con la misma dulzura y consideración que a las perso-*

nas... Era de esas personas que cuentan, sin impacientarse, con el triunfo de la verdad.

Su muerte dejó un vacío en la Iglesia de Francia que ésta no parece haber notado. Nadie lo ha remplazado desde entonces. Hombres de tan vasta cultura, con un espíritu tan ponderado, de carácter tan realmente independiente, no podrían entrar ya en el episcopado de nuestro país. Si quedase alguien así entre el clero, ya se cuidarían de no elevarlo a tan alta dignidad. Roma ha preferido un episcopado domesticado, lo ha conseguido y lo mantendrá. A Monseñor Mignot, le dolía mucho esta decadencia intelectual y moral de la Iglesia bajo el despotismo ultramontano. Ciertamente debió de padecer mucho, pero lo hizo con dulzura... Fue muy querido por todos los que le conocieron bien. Él mismo amaba y era admirablemente entregado. Fue un obispo en el que la mentalidad moderna y las virtudes antiguas estaban en armonía (III, p. 354).

Menos genial, al parecer, que M. Loisy y que Tyrrell, pero no menos honesto; menos petulante que éste, más flexible que aquél; menos amargo o, más exactamente, más dulce que ambos, no sólo con las personas sino con las ideas, *Mignot es el modernista por excelencia, y, por todos sus actos, es la justificación más decisiva del modernismo*: como hombre de Iglesia es y será, para los historiadores del futuro, la antítesis viva y la condenación, no sólo de los «chacales» a los que condenó tantas veces sino también, y mucho más, de Pío X, pontífice limitado y engañoso, que siempre tenía a Jesucristo en los labios y que, no obstante, se obstinaba en demostrar al mundo, y sobre todo a Francia, que «la Iglesia romana no tiene corazón».

Asimismo, quizá Monseñor Mignot sea una respuesta viviente al pesimismo –intermitente por otra parte– de M. Loisy. Me lo decía un católico, el otro día, conmovido por la lectura de estas *Memorias*: Es evidente que la Iglesia de Jesús no es la Iglesia de Pío X ¿Por qué no podría ser la de Mignot? ¿Con qué derecho se puede desesperar de una Iglesia en la que hay hombres así? Son, además, mucho más numerosos de lo que quería Pío X. ¿Está seguro M. Loisy de que no sigue perteneciendo a esta Iglesia invisible

–continuaba mi amigo– aunque es evidente que no se puede pretender su reintegración *in extremis* en la Iglesia visible? Y me leía, visiblemente emocionado, estas frases de las *Memorias* sobre la muerte del canónigo Guillemín, uno de los más viejos y fieles amigos de M. Loisy:

Su final llegó el viernes 25 de mayo de 1928. Jules Guillemín tenía ochenta y un años. Una enfermedad de corazón lo había consumido lentamente. Todavía nos habíamos escrito tres semanas antes de su muerte, que él sentía como inminente. Me comunicaba sencillamente su estado, y explicaba que había recibido los últimos sacramentos... Su carta era conmovedora, llena de serenidad y de fe, sin una palabra que pudiera parecerme indiscreta o molesta. *Todavía quedan santos que no hacen, de su fidelidad a su creencia, una amenaza para el prójimo*» (III, p. 477).

De todas formas, el mismo M. Loisy, aunque haya creído que su lugar no estaba ya en la Iglesia, reconociendo con ello que la primera campaña modernista había fracasado, todavía mantiene algo de la esperanza modernista.

Houtin creía –escribe Loisy– que el catolicismo, al hacerse cada vez más estrecho, sería menos habitable para cualquier persona inteligente... Pero la cuestión no es tan simple. Los modernistas no padecieron en vano. La policía de Pío X podía ser inexorable y no tener escrúpulos, pero no llegaba hasta el fondo de las almas. Indudablemente, el ciego imperialismo de Roma no se desarmaría, pero el catolicismo todavía podía subsistir mucho tiempo, a pesar de esta tiranía, y como religión; la acción de los modernistas que permanecieron en la Iglesia no se había apagado. Las victorias y las derrotas tienen su mañana y puede ser que, un día, los vencidos dejen de estar equivocados (III, p. 252).

Lo ve –me repetía mi amigo–, en donde sea que esté ahora su mente, el hombre que escribió estas líneas, y tantas otras, está todavía, y de todo corazón, con nosotros. Las construcciones mentales son tan poca cosa. Crea usted lo que dice M. Loisy: «El más peque-

ño grano de bondad es más importante para el mundo que la más alta filosofía» (II, p. 159).»

Sobre los años finales y la muerte de Loisy

En 1932, Loisy se jubilaba definitivamente con setenta y cinco años y su país le nombraba Oficial de la Legión de honor. Por las mismas fechas, los tres tomos de sus *Memorias* entraban en el Índice junto con las *Actas del Congeso* sobre su obra celebrado en 1927. Igual entrarían luego los ocho libros que aún escribiría, menos uno, de 1939, porque estaba dirigido a Sérapion (Jean Guitton). Así como no hemos seguido con detalle la vida de Loisy tampoco seguiremos su final. No obstante, en el clima familiar de las visitas de los amigos y de las cartas, no dejan de impresionar sus alusiones a Job, «mi antepasado»⁽⁸³⁾, y que repitiese en sus últimos días y en los momentos de lucidez de su agonía: «estoy en paz con el Señor»⁽⁸⁴⁾.

Como los alemanes desencadenaron su ofensiva en mayo de 1940, sus amigos de París —entre ellos Mademoiselle Brunot, que se encargó del traslado de su biblioteca a la Sorbona junto con Canet— no pudieron estar junto a él en sus últimas horas, el 1 de junio. Canet publicó una nota necrológica en *Le Temps* del 8. Otro amigo pu-

⁽⁸³⁾ Incidentes periódicos hicieron dolorosa la excomunión a Loisy: no pudo asistir al entierro de su hermana por la que tenía gran afecto, ni al matrimonio de sus sobrinas a las que había preparado para la primera comunión y que le habían cuidado siempre. Loisy escogió los versículos del recordatorio de la muerte de su hermana: un verso de la mujer fuerte (Prov. 31, 10); el grito de confianza de Job en Dios (Job 1, 21), y dos bienaventuranzas (Mt, 5, 5 y 9). Raymond de Boyer cita un fragmento de una carta de Loisy en 1938 («Camino penosamente, pero, de todas formas, escribo creyendo que aún trabajo mientras espero el relevo, como Job, mi antepasado») y recuerda que Job «es el ejemplo de la fidelidad incondicional a Dios» (de Boyer, 1968, p. 152). De Boyer tiene, además, un par de páginas muy interesantes sobre la plegaria y la meditación de Loisy. Loisy, junto con su amigo Bremond, se interesó por el quietismo, las pruebas de sequedad de los místicos y practicó siempre una sobria meditación afectiva de recogimiento (*Op. cit.*, p. 85, 142-3).

⁽⁸⁴⁾ Poulat cuenta que una de sus sobrinas le preguntó sobre sus intenciones acerca de su final pensando en si había alguna posibilidad de que viniera un sacerdote. Pero Loisy le contestó: «nunca hay que abusar de la debilidad de un mori-

blicó otra en *L'Oeuvre. L'Observatore Romano*, en cambio, el 29 de junio, publicó un duro artículo sobre «uno de los mayores representantes de las luchas modernistas», que llegó «a las negociaciones extremas de todos los valores del catolicismo» y fue emblema de «la apostasía más radical y más aplaudida».

Enterrado en Ambrières, su pueblo natal, junto a sus familiares campesinos, la piedra de la tumba, coronada por una cruz, lleva esta inscripción en siete líneas que él mismo compuso: « Alfredo LOISY – SACERDOTE – retirado del ministerio – y de la enseñanza – profesor del Colegio de Francia – 1857-1940 – Tuam in votis tenuit voluntatem »⁽⁸⁵⁾. He aquí unas líneas de la nota necrológica de Canet:

Monsieur Alfred Loisy, Profesor honorario del Collège de France, murió el 1 de junio en Ceffonds (Alto Marne) donde se había retirado. Deja tras de sí una obra considerable (...) sobre la historia de Israel y los orígenes del cristianismo, pero también sobre las pruebas de la Iglesia de Francia a finales del siglo XIX, sobre la organización de la paz internacional y los medios de satisfacer las aspiraciones espirituales de la humanidad (...). Alma elevada y pura, a pesar del extremo radicalismo de su crítica, se consideró siempre vinculado a la tradición cristiana y no se sintió nunca liberado de las obligaciones contraídas con ella al recibir el carácter sacerdotal. Quienes lo conocieron de cerca

bundo. Estoy en regla con Dios», y le dejó claro que era inútil intentar una reconciliación de última hora con la Iglesia. Probablemente, el final de Tyrrell, del que escribió en 1936, en su libro sobre éste y Bremond, influyó en Loisy. Entonces la salvación eterna del moribundo dependía de su adhesión a la interpretación de la ortodoxia católica, y, en el caso de los sancionados, de su retractación. Por otra parte, la retractación final de alguien como Tyrrell hubiera supuesto un triunfo *in extremis* para la institución. En situaciones límite así se comprueba a dónde puede llevar la confusión entre la fe y la creencia.

⁽⁸⁵⁾ El *Misal cotidiano* Lefebvre de 1938 traduce: «Siempre permaneció unido de corazón a vuestra voluntad». Otra traducción posible: «En sus compromisos, cumplió tu Voluntad» (Poulat, 1984, p. 173-174). Loisy tomó esta frase latina de la liturgia de difuntos.

guardarán de él una imagen muy distinta de la que pueden sugerir los acontecimientos externos y las vicisitudes de su existencia atormentada. ⁽⁸⁶⁾

VI

Notas sobre el juramento antimodernista

Pío X instauró el juramento contra los errores del modernismo en 1910. Era «una ratificación de sus condenas» de aquellos años contra esta herejía, la última de todas, suma difusa de las anteriores. El juramento pretendía detectar a los cripto-modernistas que callaban pero que mantenían las mismas ideas en su fuero interno. Tenían que pronunciarlo «los profesores a comienzo de curso, los superiores religiosos, los sacerdotes dedicados al cuidado de las almas y los clérigos al recibir la órdenes mayores». «En toda la Iglesia católica sólo hubo cuarenta sacerdotes que rehusaron prestar este juramento. Alemania fue la única excepción: la medida provocó allí grandes protestas en nombre de la libertad científica, y los profesores de Universidad fueron dispensados de prestar juramento a petición del episcopado» ⁽⁸⁷⁾. Pero hay que precisar: en Alemania únicamente no se impuso el juramento a los sacerdotes que eran profesores de Universidad y sólo porque ésta era del Estado y el Vaticano no quería problemas con él ⁽⁸⁸⁾. Al resto de sacerdotes, sí que se les impuso.

⁽⁸⁶⁾ Ver el texto completo en: de Boyer, 1968, p. 152-153. Sobre la amistad de Canet y Loisy, ver: Goichot, 2002, p. 128-131.

⁽⁸⁷⁾ R. Aubert, *Nueva Hª de la Iglesia*, vol V, 1984, p. 200; Guasco, 200, p. 180-182. Ver el texto del juramento en: Denzinger, 1963, p. 516-518.

⁽⁸⁸⁾ A Louis Canet esta excepción alemana le parece típica de la «alta sabiduría diplomática» de los obispos de Roma. Para dar un ejemplo de esta «sabiduría diplomática», cuenta, en una nota, esta anécdota: En 1904, se publicó en Italia una recopilación de lecturas y plegarias cristianas, en tres tomos, con un *imprimatur* de prestigio y con el auspicio del P. Genocchi, que había financiado la edición. Pío X ordenó incluir esta recopilación en el Índice probablemente porque había tenido problemas con su autora, Antonietta Giacomelli, cuando todavía era obispo de Mantua. La Srta. Giacomelli –sobrina de Rosmini– era de

En diferentes momentos, hemos mencionado el rechazo del juramento por parte de algunos a los que se les propuso (el abate Maubec, Miss Petre, el abate Riest). Añadimos otro caso más. Fue el de un asiduo comensal en el seminario dirigido por M. Portal hasta 1908. Era el abate Baudin, profesor de filosofía y de psicología en el Colegio Stanislas y en el Instituto católico, especialista en Newman, corresponsal de William James y de Husserl e introductor de James en Francia. Baudin descubrió a Halifax y a la Iglesia ortodoxia en el Cherche-Midi, e hizo varios trabajos para Portal. Su negativa al juramento supuso para él tener que dimitir de sus puestos de enseñanza ⁽⁸⁹⁾.

Es significativo el efecto final de este silencio en la generación siguiente, entre los jóvenes de los años veinte. El muro de silencio fue letal según Ladous:

Los Tala de los años 20 crecieron en la Iglesia de después de la *Pascendi* y del juramento anti-modernista. Salvo algunas excepciones ..., *no se interesaban apenas* por la crítica bíblica, la historia de los dogmas, los orígenes de la Iglesia, o la aplicación de los métodos positivos al estudio de las llamadas ciencias religiosas. Con ello *daban prueba de la eficacia* con la que se habían sofocado las preguntas de la generación precedente. Como le

orientación innovadora, de modo que, en 1910, se negó, como Miss Petre, a pronunciar el juramento antimodernista. El caso es que, como la recopilación se retiró de la venta, el P. Genocchi, cuando tuvo ocasión, expuso el problema financiero que esto le había ocasionado al Papa. Y éste le respondió: «Si me lo hubieseis dicho antes, hubiera esperado a que la edición estuviese agotada para condenarla», a lo que Genocchi no osó contestar que entonces el Pontífice no debía de considerar tan pernicioso aquel libro (Laberthonnière, 1955, p. 236). Sobre Antonietta Giacomelli (1857-1949), sobrina de Rosmini e incluido uno de sus libros en el Índice en 1911, ver Poulat, *Critique et mystique*, 1984, p. 96, y M. Guasco, *El modernismo*, 2000, p. 140. A Miss Maude D. Petre (1863-1942) se le planteó pronunciar el juramento antimodernista por haber escrito una biografía en defensa del P. Tyrrell que se incluyó en el Índice (Ver nota 5 al segundo texto de Légaut).

⁽⁸⁹⁾ Ladous, 1985, p. 164.

decía Mesnard a Portal en 1924, los jóvenes buscaban, ante todo, «la seguridad de la fe, la tranquilidad de espíritu». ⁽⁹⁰⁾

Légaut cuenta lo siguiente que puede servir de prueba de cómo se habían sofocado las preguntas y del desnivel consiguiente entre la formación científica y la formación religiosa de los Tala:

... Labauche, director del monumental *Diccionario de teología*, (...) nos hablaba de exégesis y nos descubría la complejidad de los manuscritos de donde había salido la *Vulgata*. Así me enteré de que había cuatro evangelios y, ¡oh maravilla de la ciencia!, de que tres de ellos se parecían lo suficiente como para que se los clasificase bajo el nombre de Sinópticos... ⁽⁹¹⁾

M. Portal escribía a Jacques Chevalier, que era de la generación anterior:

Su generación se interesaba más que la actual por los grandes problemas. Les he organizado una conferencia sobre los orígenes del hombre y no han dado muestras de comprender su interés ⁽⁹²⁾.

VII

Un pensamiento de Blaise Pascal

Al cabo de este recorrido, en dos breves epígrafes, miraremos hacia otras épocas anteriores y citaremos un par de fragmentos más. El primero es un *pensamiento* de Blaise Pascal (1623-1662):

Lo que nos hace difícil comparar lo que pasó antaño en la Iglesia con lo que vemos ahora es que, generalmente, miramos a

⁽⁹⁰⁾ Ladous, 1985, p. 341.

⁽⁹¹⁾ *Pacience et passion d'un croyant*, París, Centurion, 1990, p. 25.

⁽⁹²⁾ Portal había invitado, como otras veces, al abate Breuil, famoso paleontólogo. Ladous, p. 341.

San Atanasio o a Santa Teresa y a los demás como coronados de gloria y de años, juzgados con anterioridad a nosotros como dioses. Ahora que el tiempo ha decantado las cosas, esto parece así pero, en la época en que se le persiguió, aquel gran santo era un hombre que se llamaba Atanasio y Santa Teresa una monja. Elías era un hombre como nosotros, sujeto a las mismas pasiones que nosotros, dice Santiago para quitar a los cristianos la falsa idea que nos hace rechazar el ejemplo de los santos como desproporcionado a nuestra condición. «Eran santos», decimos, «no eran como nosotros». ¿Qué pasaba, pues, entonces? San Atanasio era un hombre llamado Atanasio, acusado de algunos crímenes, condenado en tal y tal concilio por tal o cual crimen. Todos los obispos le condenan y, finalmente, el Papa. ¿Qué se dice de quienes se negaron a condenarle? Que turbaban la paz, que creaban un cisma, etcétera.

Cuatro clases de personas: celo sin ciencia, ciencia sin celo, ni ciencia ni celo, y celo y ciencia.

Las tres primeras le condenan, las últimas le absuelven y son excomulgadas por la Iglesia y, sin embargo, salvan a la Iglesia.

Celo, luz. ⁽⁹³⁾

Este *pensée* de Pascal ayuda a tener perspectiva. Nos acerca a quienes tenemos demasiado lejos, e incluso encumbrados, y, simétricamente, nos ayuda a alejar a los que quizá tenemos demasiado cerca, como los sancionados durante el «modernismo». Por otra parte, las cuatro clases de personas que distingue Pascal y el hincapié que hace en quienes tienen «celo y ciencia», que son quienes no condenan, son sancionados, sufren y salvan, son iluminadores. Tener perspectiva y tener en cuenta que el celo y la ciencia deben ir unidos ayuda a reflexionar sobre quienes vivieron la crisis modernista, algunos de los cuales hemos nombrado ⁽⁹⁴⁾.

⁽⁹³⁾ Ed. Lafuma, 598. Se hizo referencia a este *pensamiento* de Pascal en la Nota 14 del segundo texto de Légaut sobre el modernismo.

⁽⁹⁴⁾ Como ya indicamos en la Nota 14 del segundo texto de Légaut, Louis Canet cita este pensamiento de Pascal sobre san Atanasio y santa Teresa en: Laberthon-

Un fragmento del P. Mariana

Junto al pensamiento de Pascal, una página del jesuita P. Juan de Mariana (1523-1624) citada por José Jiménez Lozano (y mencionada en la Nota 5 de la Presentación del Cuaderno). Jiménez Lozano, al final de su libro de 1966, *Meditación española sobre la libertad religiosa*, tiene un capítulo muy interesante sobre «un catolicismo conciliar». En él, Jiménez Lozano recuerda la «persecución contra los erasmistas»⁽⁹⁵⁾ que se desató en nuestro país a partir de 1530, hace cuatrocientos setenta y cuatro años, no sin consecuencias que llegaran hasta el presente.

nière, *La notion chrétienne d'autorité...*, 1955, «Introduction», p. 50. Canet, en las p. 44-52, analiza los conflictos y persecuciones que padecieron, en vida, santa Teresa y san Juan de la Cruz, por hombres de Iglesia y de su misma congregación. Canet considera que la actitud de santa Teresa y de san Juan fue la misma que la « (...) que Laberthonnière llamaba *resistencia*, que oponía a rebelión y que consiste en padecer de buen grado las consecuencias del propio rechazo a doblegarse (*refus de plier*). De este modo, en lugar de reforzar el mal por el mal, como sucede con la rebelión –o por cobardía con el servilismo–, se busca reducir el mal con el bien (Rm 12, 21). De este modo, se acepta –no sólo verbalmente– la responsabilidad que cada uno tiene *de todas las almas*, y, además, se da, al superior, la oportunidad de concienciar el deber que ha ignorado hasta el momento. Así es como puede haber –y de hecho ha habido a menudo– quien ha sido martir *por* la Iglesia, es decir, en su interior, siendo, además, martir *para* la Iglesia igual como quienes lo fueron *por* un enemigo exterior. Este tipo de martirio, como advierte Canet, no se contempla en el Catecismo de Trento pero, sin embargo, está registrado, a sangre y fuego, en la historia del cristianismo. San Juan de la Cruz lo sabía y Laberthonnière también. Este tipo de martirio es un testimonio a favor del ideal que la Iglesia lleva en sí, ideal que los hombres de Iglesia oscurecen a menudo, y que, sin embargo, hay que recordarles pero sin separarse, sin emplear la violencia aunque también sin miedo».

En nota a este texto, Canet registra la semejanza de la actitud de Laberthonnière y Newman, un “precursor” que se ha interpretado de diferentes maneras. Canet introduce, sin embargo, una diferencia entre la actitud de ambos: Newman acepta la diferencia entre los pastores, activos y responsables, y el rebaño, pasivo e irresponsable; una división en la que Laberthonnière veía asomar el aristotelismo y la distinción de forma y materia aplicados al funcionamiento político y, de paso, a la Iglesia y a su división de clérigos y laicos, contraria al hecho de que la Iglesia es “comunidad” y no “sumisión”. En medio de estas observaciones, Calvet añade, como un tercer elemento interesante, una referencia al cruce de cartas entre Loisy y

Entre otros temas teológicos y espirituales (hubo un gran florecimiento de movimientos místicos innovadores en toda España), también entonces era cuestión debatida la interpretación de las Escrituras y, en concreto, su traducción en lengua vulgar a partir de las versiones originales y no a partir de la Vulgata latina, que era y ha sido la versión oficial en el catolicismo hasta casi la mitad del siglo XX ⁽⁹⁶⁾. Baste recordar que la primera traducción al castellano a partir de las lenguas originales en el catolicismo español fue la de Nácar y Colunga, publicada por primera vez en 1944, es decir, casi cuatro siglos después de la versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera que, convertidos al protestantismo, tuvieron que huir de España e imprimir su trabajo en Suiza en 1569 ⁽⁹⁷⁾. Los otros intentos del siglo XVI quedaron frustrados.

Pío X en 1904, lo cual indica la importancia que atribuía Canet a aquel momento. Por estas tres razones, citamos el fragmento de Canet:

«La actitud de Newman es análoga a la de Laberthonnière: “aunque Newman fue a menudo un querellante (*plaignant*) nunca fue un rebelde y, cuando se querellaba, le movía sobre todo el amor a la Iglesia y su deseo de servirla” (P. Thureau-Dangin, *Newman catholique*, París, 1912, p. 7). Hay, sin embargo, una diferencia entre ellos. Ciertamente, Newman no admitía, como tampoco Laberthonnière, la *dictadura espiritual* que haría combatir “como lo hicieron los Persas, bajo el látigo”, y que haría perecer, bajo los golpes, la *libertad de la inteligencia* (*Op. cit.*, p. 17). Pero quizá (...) Newman no sentía tan vivamente como Laberthonnière la *responsabilidad que cada uno tiene de todas las almas*. Al contentarse con retirarse en sí mismo y quejarse, Newman estaba equidistante entre la resistencia y la rebelión: “Ningún bien se ha seguido nunca de la resistencia a los pastores que tienen a su cargo el rebaño. Son ellos los guardianes de la doctrina; son ellos quienes deben dar cuenta de las almas; ellos quienes son responsables si la Iglesia sufre. Nunca seré suficientemente temerario como para no dejarles ante su propia responsabilidad, pura y simple, teniendo, de este modo, como sólo deber, ayudarlos con mis plegarias” (*Op. cit.*, p. 66). Sin embargo, Newman rechazaba conceder a sus adversarios, por más encumbrados que estuviesen en la jerarquía, la *adhesión interior* que Pío X pretendió más tarde obtener no sólo para sus censuras personales (véase el caso de Loisy, *Mémoires*, II, p. 362-363) sino para sus voluntades, sus consejos, sus menores deseos, ni que fuesen formulados de forma dudosa o por su entorno; entorno en el que Benigni destacaba» (*La notion...*, 1955, p. 50-51).

Como dice Jiménez Lozano: «Nunca se hará bastante insistencia en el *desastre religioso* que supuso el aplastamiento de la mística durante la Edad Media, pero sobre todo *durante el Barroco*». En España este aplastamiento se dio «al liquidar el erasmismo y el alumbradismo, pero también el paulinismo, el cristocentrismo, la religión interior. Juan de Ávila no dejaría aquí rastro en profundidad...»⁽⁹⁵⁾.

En fin, no es ahora momento de introducir toda esta otra historia, también compleja. Tan sólo citaremos el testimonio del P. Mariana, así como sus indicaciones bibliográficas, que también tienen su miga. Como apreciará el lector, la situación en tiempo del «erasmismo» y la del «modernismo» eran parecidas pero con una salvedad: en el siglo XVI, los daños materiales incluían el riesgo de ir a prisión y de perder la vida. Suerte que, como anotó Monseñor Mignot en su diario, las costumbres y la legislación actuales impiden estos daños en nuestras sociedades, lo cual no deja de ser un progreso. Pero, he aquí el texto de Mariana citado por J. Lozano:

Nadie ha expresado con mayor dramatismo que el P. Juan de Mariana esta situación espiritual, verdaderamente agónica, [de la

⁽⁹⁵⁾ Según Jiménez Lozano, en la España de los años 60, ser «católico conciliar» parecía ser algo especial, algo raro, como en el siglo XVI los «católicos erasmistas» y, a comienzos del XX, los «católicos modernistas». Todos estos adjetivos eran mote parciales aplicados a los que, sin embargo, eran, de suyo, enteramente católicos.

⁽⁹⁶⁾ La Encíclica *Providentissimus Deus*, promulgada por León XIII en 1893 (y que ya mencionamos en las primeras nota de este escrito), todavía mantiene la Vulgata «en la públicas lecciones, disputas, predicaciones y exposiciones», así como en el «uso cotidiano de la Iglesia», si bien «tampoco habrá de dejarse de tener en cuenta las otras versiones...» (Denzinger, 1963, p. 475). Sólo cincuenta años después, la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII rectificó en esta cuestión, pero ya fue en 1943, después de la represión de los «modernistas» (Op. cit., p. 585).

⁽⁹⁷⁾ Para la historia de Casiodoro de Reina y de Cipriano de Valera, así como de la Biblia del Oso, ver la Introducción de José M^a González Ruiz a *La Biblia del Oso*, I, Madrid, Alfaguara, p. XIII-XXVIII.

⁽⁹⁸⁾ José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, p. 161-162. También mencionamos este juicio de Jiménez Lozano en la Nota 5 de la Presentación.

persecución erasmista]. A propósito del proceso de Fray Luis [de León] escribía, efectivamente, Mariana: «Tuvo aquella causa con ansiedad a muchos hasta saber cuál fuese el resultado; acontecía, en efecto, que personas ilustres por su saber y por su reputación tenían que defenderse, desde la cárcel, de un peligro no leve para la vida y el buen nombre. Triste condición la del virtuoso: en pago de haber realizado supremos esfuerzos, verse obligado a soportar animosidades, acusaciones, injurias, de aquellos mismos que hubiesen debido ser sus defensores. Con cuyo ejemplo era fatal que se amortiguaran los afanes de muchos hombres distinguidos, y que se debilitaran y se acabaran las fuerzas. El asunto en cuestión deprimió el ánimo en muchos de los que sostenían libremente lo que pensaban. De este modo, muchos se pasaban al otro campo, o se plegaban a las circunstancias. ¿Y qué hacer? La mayor de las locuras es esforzarse en vano, y cansarse para no conseguir más que odios. Quienes participaban de las opiniones vulgares, seguían haciéndolo con más gusto, y fomentaban las ideas que agradaban, en las que había menor peligro, pero no mayor preocupación por la verdad». (Citado por Américo Castro, *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1960, p. 221-222. Es importante la advertencia de Castro de que este texto de Mariana jamás se publicó en España hasta que lo hizo el P. Miguélez en 1928, pero sin traducirlo del latín, de modo que, prácticamente, fue Castro quien lo dio a conocer en la *Revista de Filología*, en 1931 al traducirlo en su artículo «Erasmo en tiempo de Cervantes», que queda recogido en *Hacia Cervantes*, de donde lo tomo.)⁽⁹⁹⁾

⁽⁹⁹⁾ El capítulo sobre «Un catolicismo conciliar» está en: José Jiménez Lozano, *Meditación española sobre la libertad religiosa*, Barcelona, Destino, 1966, p. 93-110. El texto del P. Mariana, en la p. 149-150.

II. Otros textos de Légaut sobre el Modernismo

Nos limitaremos a reunir aquí las páginas de Légaut que aluden, implícita o explícitamente, a la «crisis modernista». De algunas, citaremos algún párrafo, de otras, resumiremos la idea. Son páginas complementarias de los tres textos de la primera sección de este Cuaderno semimonográfico ⁽¹⁾.

I. Al comienzo de la etapa de escritor de Légaut, hay una página de *Trabajo de la fe* que alude al encuentro de un joven cristiano con un mayor ⁽²⁾. El deber del mayor, según Légaut, más que descubrir al joven creyente el entusiasmo por el ideal –cosa que éste suele vivir espontáneamente, en parte por razón de su edad–, es anunciarle, hablarle de la fidelidad que pronto tendrá que descubrir para sobrellevar las pruebas que le sobrevendrán y, entre ellas, las provenientes de la misma Iglesia. Al escribir esta página, Légaut pensaba, sin duda, en lo que supuso para él encontrar a M. Portal y en cómo les transmitió éste, en concreto, un «amor viril» a la Iglesia, un «amor adulto», diríamos hoy,

sin idolatría, sin servilismo, despojado de toda afectividad personal, de toda solidaridad de cuerpo, alimentado por la fe, lleno de reconocimiento por lo que él recibió de ella y portador de exigencias ... El amor que Jesús tuvo por Israel fue así...

En el otro extremo de sus treinta años de escritor, etapa final de la vida de Légaut, hay dos páginas en que esta misma enseñanza fundamental de M. Portal se vincula con las pruebas personales no

⁽¹⁾ Es posible que no hayamos localizado alguna página, por lo que confiamos en que algunos nos ayuden a completar este trabajo.

⁽²⁾ *Trabajo de la fe*, Valencia, AML, 1993 (1962), p. 45-47. El cap. II, al que pertenecen estas dos páginas, es de 1957.

sólo de éste sino de muchos de los implicados en la crisis modernista. Dice Légaut en *Vida espiritual y modernidad*:

Lo que M. Portal desencadenó en mí me ha perseguido sin parar. A medida que mi ahondamiento personal y mi conocimiento de la condición humana me lo permitían, (...) me abría a la intelección del drama íntimo al que fueron arrastrados y en el que con frecuencia naufragaron –por lo menos en opinión de muchos– un gran número de hombres de fe que habían hecho del catolicismo romano el centro de su interés y de su vida. Seres lúcidos y valientes, ávidos de conocimientos, fervientes por la verdad, exaltados por los horizontes que la ciencia les descubría, y preocupados por el futuro de la Iglesia, que, de forma decidida y con cuánta arrogancia además, los rechazaba y les daba la espalda precisamente por su apertura.

¿No fue éste el drama de numerosos sacerdotes cuya formación anterior sólo había sido de piedad, estructurada con devociones caídas en desuso, reducida a observar una moral estrecha, un culto sacralizado y una enseñanza de seminario encerrada en los esquemas y mecanismos de una escolástica primaria y rancia, sin ninguna apertura al pensamiento moderno? Esta cultura de circuito cerrado era ajena por completo a la explosión de conocimientos nuevos que entonces amenazaban con hacer vacilar, hasta desmoronarla, la base misma sobre la que ellos habían construido su vida por razón de su propia entrega.

(...) Allí donde un gran número de cristianos, presas del pánico más que inspirados por la fe, no sabían o no querían ver más que excesos del espíritu y del corazón, yo reconocía, por el contrario, siguiendo a M. Portal, signos precursores que auguraban un segundo nacimiento de la Iglesia después de la gestación lenta y arriesgada de veinte siglos difíciles.

(...) Loisy y Harnack, Blondel y Laberthonnière, Edouard Le Roy –al que tuve ocasión de tratar en casa de M. Portal–, Monseñor Mignot y el abate Birot, el barón von Hügel (...) y muchos otros más, aun sin llegar a conocerlos verdaderamente, llegaron a ser, de esta forma, para mí, *compañeros* en la vida de

fe, de fidelidad y de búsqueda tanto de integridad en el pensamiento como de autenticidad en la conducta: algo que los cristianos, como el resto de los humanos, necesitamos para llegar a ser verdaderamente adultos así como lo necesitan también las Iglesias que, de lo contrario, a base de cultivar o de tolerar el infantilismo de sus miembros, degenerarán fácilmente o en un conservadurismo terco o en un oportunismo seductor; comportamientos que consumarán a la larga, de una u otra forma, el fracaso del cristianismo. ⁽³⁾

II. En *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* hay varias páginas ⁽⁴⁾ que establecen una semejanza, salvadas las distancias, entre el conflicto que el seguimiento de Jesús supuso para la vinculación que los discípulos tenían cuando lo conocieron con la religión de sus antepasados –que se vio radicalmente modificada a la larga si pensamos, por ejemplo, en la cuestión del monoteísmo– y el conflicto que el descubrimiento de la vida de fe comporta para los cristianos, pues dicho descubrimiento modifica radicalmente su vinculación con la religión de la que proceden.

De no estar orientado el cristiano hacia una honda vida de fe, la mera adhesión de origen se decanta con el tiempo, cada vez más, hacia la adhesión exclusivamente ideológica, que lleva, o bien, por un extremo, a la rebeldía o al abandono, o bien, por el extremo opuesto, a una adhesión al propio colectivo cada vez más ajena a la razón, más fanática y más intolerante. En estas páginas en que Légaut habla de las crisis personales de los creyentes de los tiempos actuales respecto de su religión de origen, laicos o sacerdotes, es fácil reconocer situaciones parecidas a las que debieron de vivir quienes participaron en la «crisis modernista» de una forma u otra. Un fragmento síntesis es éste:

⁽³⁾ Ver *Cuaderno de la diáspora* 14, Madrid, AML, 2002, p. 17-18.

⁽⁴⁾ Se leerán –o releerán– con provecho, desde esta perspectiva, las páginas 57-60, 106-7 y 112-115 de *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999.

(...) así como los hombres han de aprender a vivir en buenas relaciones con su cuerpo y no deben detestarlo y, ni mucho menos, mutilarlo cuando sus exigencias se vuelven devoradoras hasta amenazar su integridad humana, así también han de comprender que su sociedad religiosa requiere la misma paciencia, y que es normal que les imponga idéntica “pasión”. (...) No hay sabiduría más potente que la del creyente que sostiene a su Iglesia sin ser aplastado ni lastrado por ella, que la sirve sin servidumbre, que cree y espera en ella sin ilusiones, y que la ama sin espejismos. Así es como se mantiene el hilo conductor que permite penetrar en la comprensión de lo que Jesús fue para Israel hace veinte siglos (...) sabiduría necesaria para no juzgar erróneamente al cristianismo y, en consecuencia, terminar separándose de él... (5)

III. En *Creer en la Iglesia del futuro*, en su capítulo I (6), se releerán con provecho las páginas de los epígrafes siguientes:

La coexistencia de una religión de autoridad con la religión de llamada es algo característico en el cristianismo. – La contradicción que implica dicha coexistencia estuvo en el centro de la vida de Jesús. – La preponderancia de la autoridad sobre la llamada amenaza la misma existencia del cristianismo. – Dificultades extremas de un cristianismo reducido a ser sólo religión de llamada. – Necesidad de una mutación del cristianismo. – Grave imprevención del cristianismo para afrontar y llevar a buen puerto esta mutación.

Légaut combina, en estas páginas, su capacidad de narrar de forma abstracta, sin apenas anécdotas, con la de ser concreto a la hora de sugerir los matices propios de crisis como la modernista.

En el capítulo II del mismo libro, en toda su sección primera (7), Légaut describe las tensiones del «jefe» religioso, del dirigente (8) que,

(5) *Reflexión...*, pág. 113. Ver ésta y otras citas parecidas en el *Cuaderno de la diáspora* 17, 2005, p. 159, nota 55.

(6) *Creer en la Iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 73-84.

(7) *Creer...*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 90-109.

(8) Légaut emplea en sus libros el término común de «jefe», entre otras cosas,

por un lado, tiene que atender a lo indispensable y, por otro, tiene que alentar hacia lo esencial. Son páginas útiles para entender las situaciones «imposibles» que entraña la misión de autoridad en un grupo religioso. Algunos de los hombres que vivieron la crisis modernista se encontraron en situaciones de este tipo, como, por ejemplo, M. Portal, como rector del seminario o como el “mayor” que ayuda a despertar a la vida espiritual a los jóvenes “normaliens”; o como Monseñor Mignot y otros pocos obispos (Le Camus, d’Hulst, Lacroix, Bonomelli), así como sacerdotes, profesores, escritores, periodistas y profesionales seculares que asumieron su responsabilidad en el catolicismo.

Desde la perspectiva ya no del dirigente sino de cristiano de a pie, la reflexión de Légaut acerca de las diferentes actitudes posibles ante la autoridad también ilustra sobre las situaciones graves que se dieron durante la «crisis modernista». Según Légaut, «la rebelión declarada debe ser, por lo general, descartada» pues, «de ordinario, es más fecundo llevar sobre sí la condición de la Iglesia con paciencia y abnegación». Además, las «persecuciones padecidas por los cristianos de parte de su Iglesia» les deparan, a la larga, frutos irremplazables y les introducen, mejor que nada, en el «desierto cristiano» en el que el discípulo comprende por dentro el camino recorrido por Jesús en Israel. Lo que para Jesús fue un drama que se desencadenó en pocos meses, en el discípulo será un lento transcurrir de años oscuros en los que, sin embargo, puede conocer los dones del Espíritu (*).

porque, al escribir, pensaba en las diversas Iglesias cristianas, que dan diferentes nombres a sus «dirigentes». En nota, en la p. 90 de *Creer en la Iglesia del futuro*, ya dijimos que la terminología que ahora nos parece especializada por haberla acuñado el paso del tiempo, entonces, en el tiempo de las cartas pastorales de San Pablo, era vocabulario civil común. Por eso, la *Nueva Biblia Española* tradujo «episcopos» por «dirigente», «presbítero» por «responsable» y «diácono» por «auxiliar» (ver: 1 Timoteo, 3, 1-2; 5, 17; 1 Tito 1, 7).

(*) *Creer...*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 128-130 y 132-135. Ver, sobre los dones del Espíritu: *Gálatas* 5, 22-24 y su contexto.

IV. Légaut dedica algunas páginas de “La llamada apostólica” ⁽¹⁰⁾ a reflexionar sobre los votos religiosos y, entre ellos, sobre la obediencia. El epígrafe de uno de sus apartados es: «Hay una obediencia cuya observancia sólo puede consistir en la guarda de un retiro silencioso». Dada la interpretación “monástica” de la obediencia en la Iglesia, los conflictos de conciencia que tanto clérigos como seglares de principios de siglo vivieron ante las intervenciones de la autoridad se pueden leer entre líneas en este apartado. Estos conflictos les llevaron a algunos, en efecto, a «aceptar el exilio y la desaparición total en el silencio» ⁽¹¹⁾.

V. En *Questions à... Réponses de M. L.* ⁽¹²⁾, Légaut menciona expresamente a M. Portal y al modernismo al hablar de su vida, igual como luego hará, más extensamente, en *Paciencia y pasión de un creyente*. «M. Portal vivió de forma particularmente directa y cercana la crisis modernista, sufrió con las actitudes, la forma de comportarse y las decisiones de la Iglesia de aquella época» (p. 45). Y también menciona el «clima de delación de la época» (p. 60).

VI. En *Débat sur la foi* ⁽¹³⁾, uno de los epígrafes es sobre «Libertad e institución» y en él se alude a la crisis modernista y a los conflictos que se dieron después hasta el Vaticano II. El P. Varillon cita a Ricoeur: «el nudo filosófico de nuestros problemas es la relación entre libertad e institución... El fantasma de una libertad sin institución nos acosa y, sin embargo, una libertad que no entre en una institución es potencialmente terrorista...».

Légaut responde a Varillon que distinguir no es oponer, pero que confundir tampoco es unir correctamente, que es lo que ocurre

⁽¹⁰⁾ “La llamada apostólica” es el penúltimo capítulo de *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme* (París, Aubier, 1970). Légaut suprimió este capítulo en la reedición francesa, bajo el título de *Creer en la Iglesia del futuro*, de la última parte de este tomo II de *El cumplimiento humano*.

⁽¹¹⁾ Puede leerse este apartado en *Cuadernos de la diáspora* 16, Madrid, AML, 2004, p. 48-49. Sobre las secularizaciones, situación en la que también se vive una cierta «guarda de un retiro silencioso», ver también en el *Cuaderno* 16, la p. 232.

⁽¹²⁾ *Questions à... Réponses de M. L.*, París, Aubier, 1974.

⁽¹³⁾ Légaut-Varillon, *Débat sur la foi*, París, Desclée de Brouwer, 1972, p. 33-36.

en el caso de la obediencia. Por otra parte, Légaut observa que la realidad de la vida en grupo –las acciones y la ética– no es armónica y equilibrada –como puede ser la articulación de los conceptos– sino dramática y trágica, llena de enfrentamientos y de sufrimiento. No hay armonía sino coexistencia entre los dos polos de la libertad y de la estructura. Tal es, al menos, su opinión como laico nacido con el siglo, conocedor de los «dolorosos debates» que se dieron al comienzo del mismo, y formado como cristiano, en la segunda etapa de su vida, por sacerdotes cuya irradiación espiritual surgía de llevar, de forma espiritual, los sufrimientos ocasionados por la institución. M. Portal y el P. Teilhard le hicieron comprender a Légaut la importancia de tales tensiones. Si la Iglesia es “madre”, lo es, en todo caso, por dos razones –igual como Israel lo fue para Jesús–, por lo que nos da pero también por lo que nos duele, sobre todo cuando la vemos tan alejada de lo que debería ser para cumplir su misión.

En otro momento del debate ⁽¹⁴⁾, el P. Varillon menciona el «fideísmo» de una fe sin creencias, que es lo que preconizan el protestantismo liberal y el *modernismo*; y aporta en su favor varias citas y referencias, desde Lutero hasta el P. De Lubac. Légaut responde y expone entonces su idea acerca de la «radical heterogeneidad» entre fe y creencias aunque no niega las relaciones cuasi necesarias entre ellas dentro del «movimiento de fe».

VII. En *Deux chrétiens en chemin* ⁽¹⁵⁾, Légaut le recuerda, al P. Varillon, un párrafo suyo sobre la «omnisciencia» de Jesús en que el jesuita discrepa de la forma como ésta se entiende convencionalmente, es decir, de forma monofisita, y en que Varillon afirma que «Jesús sólo sabe aquello que es necesario que sepa para cumplir su misión, que es su ser mismo» ⁽¹⁶⁾. Seguidamente, Légaut le recuerda a Vari-

⁽¹⁴⁾ *Op. cit.*, p. 47-56.

⁽¹⁵⁾ Légaut-Varillon, *Deux chrétiens en chemin*, París, Aubier, 1978, p. 55-56.

⁽¹⁶⁾ La frase de Varillon que cita Légaut coincide mucho con esta otra: «Jesús habría conocido solamente cuanto era necesario para el cumplimiento de su misión terrena» (Poulat, 1962, p. 436). Esta segunda frase es de H. Schell, profesor de apologética en Würzburg desde 1884, cuyas obras se incluyeron en el Índice en

llon que esta posición no la hubiera aceptado Blondel sesenta años atrás, pues se resistía a la interpretación de la conciencia psicológica de Jesús de su amigo el barón Von Hügel ⁽¹⁷⁾. Varillon se extraña de que Blondel no admitiera esto en aquel tiempo, y Légaut le reitera que se alegra de que la concepción de la humanidad de Jesús de Varillon sea tan afín con su propio esfuerzo por entrar, cada vez más, en la intelección de Jesús, «verdadero hombre», único camino de descubrir el «ser de Dios» de Jesús de una forma renovada.

1898 por lo que quedó reducido al silencio. Schell falleció en 1906. Se le consideraba uno de los representantes más interesantes del Reformkatholizismus alemán (ver Roger Aubert, *Nueva Historia...*, V, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 179, 199 y 201).

⁽¹⁷⁾ Légaut debió de haber leído el libro de Émile Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, cuyo cap. V versa «Acerca de la ciencia humana de Cristo» (p. 432-454). Blondel pasó de juzgar con simpatía las dos obritas de Loisy a tener reservas a partir de creer ver en ellas una «cristología subyacente» en la que la humanidad de Jesús le parecía demasiado subrayada, hasta llegar a menoscabar su divinidad. Al menos así era como lo veía Blondel. «Aún no puedo resignarme a admitir que la conciencia de Jesús haya sido normalmente como sería la conciencia normal de un hombre puramente hombre», escribía a Wehrlé en enero de 1903, en la misma fecha en que escribe a Loisy una larga carta en la que le reconoce que la ciencia y la conciencia humana de Jesús es «un problema formidable» y que «negar la conciencia divina de Jesús es negar la divinidad de Cristo» (Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme...*, París, Desclée de Brouwer, 1997, p. 403-405).

OBRAS de y sobre MARCEL LÉGAUT

1. Obras traducidas:

- *Trabajo de la Fe. (TF) París, 1962.* Traducción de Domingo Melero, Ed. Asociación Marcel Légaut, AML, 1996. (168 págs. 10 €)
- *El Hombre en Busca de su Humanidad [El cumplimiento humano, I]. (HBH).* París, 1971. Traducción de Antoni Pascual, 1991. Segunda edición, revisada, junio 2001. AML. (320 págs. 18 €)
- *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del Cristianismo. [El cumplimiento humano II]. (RPPC)* París, 1970. Traducción de A. Pascual, 1999. Ed. AML. (250 págs. 18 €)
- *Llegar a ser uno mismo. Buscar el sentido de la propia vida. (DS)* París, 1980. Traducción de D. Melero, 1993, Edita AML. (176 págs. 10,22 €)
- *Interioridad y compromiso. (IC)* París, 1977. Traducción de Joan Carles Elvira. Edita AML, Noviembre 2000. (110 págs. 9,02 €)
- *Pregàries d'home.* Traducción al catalán de Maria Angels Manén. Abadía de Montserrat, 1994. (70 págs.)
- *Plegarias de hombre. (PdH)* Traducción de D. Melero. Reedición revisada en septiembre 2002. (7 €)
- *Meditación de un cristiano del siglo XX. (MC)* París, 1984. Salamanca, Ed. Sígueme, 1989. Traducción de Francisco Cuervo-Arango.
- *Creer en la Iglesia del Futuro. (CIF)* Santander, Sal Terrae, 1988, Traducción de D. Melero.

2. Otras obras:

- *Mutation de l'Église et conversion personnelle.* París, 1975. Algunos capítulos están traducidos en los Cuadernos.
- *Un homme de foi et son Église.* París, 1988.
- *Vie spirituelle et Modernité.* Obra póstuma, en colaboración con Thérèse De Scott. París, 1992. Hay parte traducida en los Cuadernos.
- *Debat sur la foi, Deux chrétiens en chemin, Questions à.. Reponses de..., Interiorité et engagement* (traducido completo pero por partes en los Cuadernos), *Patience et passion d'un croyant* (traducido en parte en los Cuadernos), etc.

-
- *Passion de l'Église*, (Selección de textos por Th. De Scott). Edita Association Culturelle M. L., noviembre 2000.
 - *Chercher Jésus*, (Selección de textos presentados por R. Bourrat, Th. De Scott, G. Lecomte). París, Cerf, 2000.

3. Obras de Thérèse De Scott sobre Marcel Légaut:

- *Marcel Légaut, l'oeuvre spirituelle*. París, 1984.
- *Devenir disciple de Jésus. Une lecture de l'oeuvre de Marcel Légaut*. París, 1988.
- *En voie de devenir disciple. Lecture des premières oeuvres*. Th. de Scott, 1993.

4. CUADERNOS DE LA DIÁSPORA:

Revista semestral de la Asociación Marcel Légaut. Textos inéditos en castellano de Légaut y algunos, difíciles de encontrar, de otros autores, con notas y comentarios de miembros de la Asociación, más algunos trabajos originales:

1. Junio 94: *Fe y pobreza*, M. Légaut. Texto: Jaume Bofill: *Hacia una espiritualidad familiar de orientación contemplativa*. Agotado.
2. Noviembre 94: *Llegar a ser discípulo*, M. Légaut. Textos: Antonio Duato (*La recuperación de la espiritualidad*), D. Melero (*Comentarios a una nota de L. sobre la lectura*), Mariano Corbí (*El camino religioso es un sentir*). Agotado.
3. Mayo 95: *Perseverancia y fidelidad*, M. Légaut. Textos de F. Cuervo-Arango (*Historia de Abraham*), D. Melero (*Cinco años de la muerte de Légaut*), Th. De Scott e Iñaki Otegui.
4. Noviembre 95: *Confesión de un intelectual, Renovación de la Cena y Búsqueda interior, Fe y Modernidad*, M. Légaut. Textos: D. Melero (*Notas y citas para la diáspora*), Joan Carles Brugué (*Lecturas efímeras*). Agotado.
5. Mayo 96: *La vida de fe, el hilo conductor de mi obra e Itinerario del P. Teilhard de Chardin*, M. Légaut. Textos: Jaume Bofill (*Una aventura fallida*), Joan Carles Elvira (*Selección de textos de Bonhoeffer*), D. Melero (*Notas y Citas para la diáspora*). Agotado.
6. Mayo 97: *La vida espiritual del adulto en la Iglesia de hoy y Lo general y lo universal*, M. Légaut. *La Leyenda del Gran Inquisidor*, F. Dostoiewski. Textos: Díez Alegría (*Reflexión sobre la ancianidad*), M. Corbí (*La religión en el siglo XXI*), D. Melero y Alejandro Muñoz.

-
7. Noviembre 97: *Del Recogimiento*. Incluye la traducción de *Plegarias de Hombre*, (ed.. de 1984). Otros textos de Geneviève Lanfranchi, Díez Alegría, Teresa Guardans y otros. Agotado.
 8. Mayo 98: *Originalidad de la vida cristiana*, M. Légaut. Otros textos de Martin Gardner, Karl Barth, Romano Guardini, Raimon Panikkar, Antoni Pascual.
 9. Noviembre 98: *La cena*, M. Légaut. *Epitafio*, Tomás Moro. Textos de J.R. Jiménez, Lezama Lima y St. Exupéry.
 10. Noviembre 99: Dos artículos sobre M. Portal, M. Légaut. *Epistola de vita contemplativa*, Guido el Cartujo, *El desarrollo de la tradición del nacimiento*, John Shelby Spong. *Palabras en el entierro de Francisco*, Varios amigos.
 11. Mayo 2000: Dos entrevistas a M. Légaut. *Oberturas*, Georges Morel. Textos de Oscar Wilde, Albert Schweitzer, Th. De Scott, J.M^a de Llanos y J. M^a Díez Alegría.
 12. Mayo 2001: M. Légaut: *Sobre cómo leer los Evangelios. La espiritualidad [I]. Sobre el sacrificio de Abraham*. M^a Antònia Arbós y Lluís Ylla: *Invitación a la lectura de V. Havel*, más: *Selección de Fragmentos*. Domingo Melero: *Comunicación en el Coloquio Légaut 2000 (Lyon)*.
 13. Mayo - Noviembre 2001: M. Légaut: *La espiritualidad [II]*. Tres artículos de A. J. Toynbee, presentados por D. Melero.
 14. Mayo - Noviembre 2002: M. Légaut: *Vida espiritual y Modernidad [I]*. Selección de textos de Ety Hillesum, presentados por Thérèse De Scott. *Hacia un tiempo de síntesis*, por Xavier Melloni. "A pocos pocos", en recuerdo de A. Pascual, por D. Melero
 15. Mayo - Noviembre 2003: M. Légaut: *Vida espiritual y Modernidad [III]* y *Descubrir la comunidad de fe*. Martin Buber: *El camino del hombre*, presentado por Mario Águeda. Domingo Melero: *M. Portal y el manifiesto de 1905 y Notas y citas para la Diáspora*.
 16. Mayo - Noviembre 2004: M. Légaut: *Testimonio sobre M. Portal (1952); Dentro de un siglo o dos, cuando un nuevo Bremond...* (1963); *La llamada apostólica* (1970); *Nota sobre la fe* (1975). Otros Textos. Dag Hammarskjöld, *Marcas en el camino* (selección de fragmentos y presentación de Lluís Ylla). Suma de poquedades. Raymond Bourrat: *A propósito del texto de Légaut sobre Guitton*. Domingo Melero: *A propósito de «La llamada apostólica»*.

-
17. Mayo - Noviembre 2005: M. Légaut: «*Voy a hablaros de mi libro, aún en gestación*» (1966). *Vida espiritual y Modernidad [III]: «Cumplimiento y santidad»*. Otros Textos. *El «Caballero de la fe» en Kierkegaard y Unamuno* (Selección y comentarios de Juan Antonio Ruescas). Suma de Poquedades. Antonio Duato: *Consideraciones en torno a la familia y el cristianismo*. Joaquín Bayona: *El pulidor de nubes*. Domingo Melero: *El caso Légaut. Reflexiones sobre la fe*.

[Ejemplar sencillo: 9 €. Suscripción anual o ejemplar doble: 18 € (cuota mínima). De los números agotados, servimos ejemplares en Docutech y encuadernados.]

Asociación Marcel Légaut
www.marcellegaut.org