

Capítulo II

SOBREPONERSE A LA EXPULSIÓN DE FRANCIA: DEBATE INTELECTUAL Y DOCENTE

1. Marianistas discípulos de Loisy y miembros de *Le Sillon*

El nombre de «modernismo», surgido hacia 1904 en Italia, engloba toda una serie de tendencias eclesiales a inicios del siglo XX, en las que los contemporáneos veían aflorar en la Iglesia católica las consecuencias del pensamiento liberal del siglo anterior. El modernismo se formó en el encuentro del pensamiento teológico y la organización eclesial con las ciencias modernas y las formas de vida de la sociedad liberal. Esta situación suscitó en ciertos círculos clericales y de un laicado culto la discusión en torno al concepto tradicional de la Iglesia tocante al orden social: la modernización de la organización y administración de las instituciones eclesiásticas, la actualización de las formas de la pastoral y del estilo de vida de los cristianos insertos en el mundo moderno y la renovación de las ciencias eclesiásticas según los avances de los métodos críticos, empíricos e históricos de las ciencias profanas que eran exigidos para la exégesis del antiguo y nuevo Testamento, la teología dogmática, la historia eclesiástica y la filosofía de la religión. En fin, sectores cultos y restringidos del catolicismo trataban de conciliar la fe con la ciencia y la Iglesia con la sociedad urbana e industrial. Desafíos que fueron afrontados por los católicos a partir de 1903¹. En este sentido hay que hablar de distintos modernismos: existió un modernismo teológico, que afectaba al dogma cristiano y a los estudios religiosos; otro modernismo eclesial, que repercutía sobre el ordenamiento institucional –esto es, apostólico-jerárquico y sacramental– de la Iglesia; y un modernismo social, que afectó a las diversas organizaciones y corrientes de pensamiento cristiano en torno al problema obrero y a la democracia liberal. En este aspecto político de la fe el modernismo tuvo su repercusión en la democracia cristiana, los sindicatos católicos, el americanismo y el sillonismo.

En sentido sumamente general podría definirse el modernismo como un fenómeno o tendencia con muchísimos matices y facetas que se corresponde a una fase de crisis y renovación de la teología y del pensamiento católico. Más que un sistema teológico organizado, el modernismo es un deseo de poner en diálogo la fe y la teología con el progreso de las ciencias naturales, la historia y la filosofía, pues el saber moderno, construido sobre bases positivas y con sentido histórico, ponía grandes dificultades a los estudios eclesiásticos, que habían quedado muy anticuados en sus métodos. La generación de finales de siglo XIX y principios del XX se impuso el reto de contrastar la fe eclesial con el pensamiento crítico de las ciencias y del mundo moderno. Pero, dado que la crítica significaba autonomía del pensamiento y de la investigación,

¹ R. AUBERT, «La crisis modernista», en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, T. VIII, o. c., pp. 586-589.

esto comportaba que los católicos podían pensar la fe y sus implicaciones públicas desligados de la jerarquía. Pío X, nada interesado por los debates teóricos, no tenía este concepto del laicado ni de la jerarquía, y no aceptaba para el clero ni para los seculares actuaciones fuera de la obediencia a la autoridad eclesiástica.

El padre Coulon, que vivió estos acontecimientos, sostiene:

Si la Compañía de María, dedicada a la acción más que a la especulación, apenas si padeció el contagio del modernismo, salvo en tal o cual caso particularmente doloroso, ello se debió al buen espíritu que la animaba y, también, a los acontecimientos de 1903. Alejados de la región parisina, los seminaristas encontraron en Friburgo un medio intelectual que, permaneciendo ortodoxo, no fue refractario al verdadero progreso².

Si el modernismo teológico apenas dejó huella en los sacerdotes marianistas, otro problema más delicado surgió a propósito de *Le Sillon* («El Surco»), movimiento social católico que había nacido a finales del siglo XIX entre los alumnos del colegio Stanislas de París. Si bien este movimiento católico, nacido para conciliar la actuación política de los católicos en la sociedad liberal, contó en sus inicios con el apoyo entusiasta de religiosos y superiores marianistas y del episcopado francés, Coulon sostiene que «la crisis modernista ejerció su contragolpe sobre las “doctrinas” de *Le Sillon*, que fueron tachadas de “modernismo social”».

La crisis modernista tuvo su repercusión en la Compañía durante el generalato del padre Hiss, quien, ya en su tercera circular del 2 de febrero de 1906 exhortaba en un tono muy combativo a imitar la fortaleza de la fe de Pedro, roca de la Iglesia. Pero más explícita sería la circular del 25 de marzo de 1911, *La Iglesia y el papado*. En ella, Hiss afirmaba el principio de la unión de la Iglesia con el papa como estrategia de combate del catolicismo ante el liberalismo radical y las críticas de las ciencias y del pensamiento a la religión. Tales convicciones se debieron a que el modernismo en su forma teológica afectó a los seminaristas de Antony, que asistieron a las lecciones privadas de Loisy y al debate dentro de la Compañía causado por la disolución de *Le Sillon*, en el que algunos eminentes religiosos participaban activamente.

a) El modernismo teológico

El modernismo teológico tuvo menos impacto entre los religiosos marianistas que el social. Su influencia se ha de reducir al pequeño grupo de seminaristas del seminario de Antony, cerca de París, abierto en noviembre de 1897. El primer superior fue el padre Francisco Kieffer, quien estuvo al frente de la casa aquel primer curso; al año siguiente le sustituyó el padre Luis Riest, que se había doctorado en Roma. Los seminaristas seguían los cursos del Instituto católico de París y, por sugerencia del padre Riest, algunos asistían a las lecciones que Loisy, ya apartado de la docencia, daba en privado.

No es correcto históricamente atribuir el nacimiento del modernismo a una acción concertada en torno al exegeta Alfredo Loisy, que enseñaba en el Instituto católico de París³. En realidad, consta que en un principio solo hubo diversas corrientes que se fueron produciendo espontáneamente durante los últimos años del pontificado de León XIII. Hubo una corriente de naturaleza filosófica que, bajo el influjo neokantiano y de Mauricio Blondel, aspiraba a remplazar el intelectualismo escolástico por una

² J. COULON, *Henri Lebon, o. c.*, p. 51.

³ R. AUBERT, «La crisis modernista. Irrupción de la crisis en Francia», en H. JEDIN, *o. c.*, pp. 601-615.

doctrina que integrara en el pensamiento teológico las energías del corazón y las actuaciones concretas de la vida. A este pensar se unía la comprensión de la religión entendida como un gran símbolo de interpretación de la realidad que, unido a un sentido evolucionista de herencia hegeliana y spenceriana, daba a entender que la teología debía renunciar a concepciones inmutables a favor de interpretaciones en constante progreso. Por esta vía, llegaban al pensamiento católico corrientes de las filosofías vitalista y simbolista y del espiritualismo de finales del siglo XIX, recogidas por el filósofo y sacerdote Marcelo Hébert y vertidas en la obra de Augusto Sabatier *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, de 1897. Paralelamente, se abría paso entre los jóvenes teólogos los métodos de crítica histórica de Luis Duchesne, aplicados a los escritos de los comienzos del cristianismo. El método se extendió a la exégesis bíblica. Un discípulo de monseñor Duchesne, Alfredo Loisy (1857-1940), se había dedicado desde 1883 al estudio del Antiguo Testamento y de los evangelios. Loisy y sus colaboradores estaban convencidos de que, ante los progresos de la llamada «crítica independiente», se debían abandonar las posiciones de la exégesis tradicional, basada sobre la lectura literal de los textos bajo el criterio de autoridad de los santos padres y los concilios, tal como hacía la apologética católica antiprotestante y antiliberal.

El método de la crítica histórica aplicado a las Sagradas Escrituras ponía en cuestionamiento la autoría de Moisés respecto al Pentateuco, la historicidad de los primeros capítulos del Génesis y el valor histórico de los libros del Antiguo Testamento. Tales afirmaciones estaban en neta oposición con la mentalidad de la época y a raíz de la encíclica *Providentissimus Deus*, de 1893, Loisy se vio forzado a abandonar su cátedra en el Instituto católico de París. No obstante la separación de la enseñanza, Loisy continuó impartiendo cursos privados. A estos cursos asistieron los seminaristas marianistas más destacados, Jung, Coulon, Macker,... por recomendación directa del padre Riest, que también asistía acompañado por el padre Ernesto Sorret. Fruto de estas lecciones, Loisy publicó en noviembre de 1902 el librito *L'Évangile et l'Église*, que desencadenó la controversia.

Pocos libros han causado tal conmoción en el mundo religioso. Bajo la influencia del libro del historiador protestante Adolfo Harnack *La esencia del cristianismo*, Loisy estaba convencido de que no había pleno acuerdo entre el contenido del Evangelio interpretado críticamente y las diferentes formas que el cristianismo había asumido en su historia. Pero, contrariamente a la tesis del protestantismo liberal, Loisy quería probar que este desacuerdo no significaba desfiguración. Muy al contrario, la evolución institucional, dogmática y cultural del catolicismo se encontraba en ininterrumpida conexión con el mensaje auténtico de Jesús, tal como se podía reconstruir con los métodos históricos. Esta manera de argumentar proponía una continuidad entre Jesús y la Iglesia fundamentalmente distinta de la afirmada por la apologética tradicional, que ponía en cada gesto y palabra de Jesús la creación directa de todos los sacramentos, dogmas y la entera institución eclesial. Siguiendo la escuela escatológica alemana, según la cual Jesús no había pretendido organizar una sociedad religiosa que continuara su obra en la tierra, sino que se había dedicado a proclamar la inminente irrupción del reino de Dios, Loisy concluye que «Jesús anunció la venida del reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia». Ahora bien, la Iglesia quedó orientada a la esperanza mesiánica y, dado que la hora se hacía esperar, hubo de alimentar y organizar esta expectativa. De esta espera nació la adaptación del concepto de reino de Dios a las condiciones variables de tiempos y lugares y así surgieron, según Loisy, las sucesivas fórmulas de sus dogmas, la evolución de sus instituciones jerárquicas y el desarrollo de sus ritos sacramentales. En conclusión, Loisy muestra que la esencia del cristianismo

debe cifrarse en el devenir y no en un núcleo fijo del pasado. Por lo tanto, se puede esperar la formulación de nuevos dogmas, en correspondencia con el devenir del conocimiento humano, pues los dogmas no son verdades caídas del cielo sino que respecto a la verdad eterna no pasan de ser símbolos.

La primera recepción de su libro fue positiva, pues finalmente había alguien que con riguroso método histórico contestaba las arrogantes críticas del protestantismo liberal y aportaba la prueba de que la Iglesia católica era el único fruto legítimo del Evangelio. Pero no tardaron en aparecer las críticas e impugnaciones contra esta nueva apologética. El debate se desencadenó el 17 de enero de 1903 por el cardenal de París, monseñor Richard, que condenó la obra, por ser «apropiada para desorientar muy gravemente la fe de los fieles en los dogmas fundamentales de la doctrina católica». Tanto el episcopado como León XIII estimaron más oportuno no pronunciarse. Pero la atmósfera cambió tras la elección de Pío X. La tormenta estalló en el otoño de 1903, cuando Loisy publicó un nuevo volumen con el título de *Autour d'un petit livre*. Las afirmaciones en él vertidas estaban fuera de la fe católica: reclamaba liberar a los exegetas e historiadores católicos de la tutela, que él calificaba de anacrónica, de la doctrina teológica; frente a la apologética clásica afirmaba que la divinidad de Cristo se sustrae a la historia e igualmente su resurrección, su concepción virginal o cualquier otra intervención personal de Dios en la marcha de los asuntos humanos. La existencia de Cristo resucitado no es objeto de la historia, sino únicamente de la fe de los discípulos, fe que se fue configurando progresivamente. Este nuevo librito se encontró con la oposición casi unánime de los teólogos y del episcopado. El Santo Oficio condenó el 16 de diciembre de 1903 las obras principales de Loisy. Este hizo saber que se sometía a la decisión de Roma y durante tres años se abstuvo de intervenir en las controversias teológicas suscitadas. Pero más tarde declaró que ya mucho antes de la publicación del *Evangelio y la Iglesia* había perdido la fe en la divinidad de Cristo y hasta en la existencia de un Dios personal.

En todo caso, Loisy fue el catalizador de una desazón que se fue extendiendo cada vez más entre los intelectuales católicos. Estas ideas hallaron gran eco en ciertos ambientes intelectuales, especialmente entre el clero joven. A esto se añadió que diferentes demócratas cristianos encontraban un paralelismo entre sus aspiraciones a una cierta adaptación de la Iglesia a la sociedad moderna y la obra de renovación emprendida por Loisy, y parangonaban la demanda de autonomía del exegeta y del historiador respecto al Magisterio a sus propias exigencias democráticas y de actuación de los seglares en la sociedad civil frente a la autocracia clerical.

En fin, en el transcurso de pocos años se vio sacudida de repente la tranquilidad tridentina de todo un mundo eclesiástico. Pues no en vano se cuestionaba nada menos que la naturaleza de la revelación, la inspiración de la Sagrada Escritura, la persona de Cristo y su papel como origen de la Iglesia y de los sacramentos, la naturaleza y la función de la tradición oral en el sistema católico, los límites de la evolución dogmática, la autoridad del magisterio eclesiástico, el verdadero significado del concepto de ortodoxia y el valor de la apologética clásica. Las consecuencias fueron desastrosas para el clero joven, cuya formación en los seminarios era bastante superficial. Si además se tiene en cuenta que entonces las autoridades eclesiásticas tenían que hacer frente a una ofensiva anticlerical por parte de los parlamentos liberales y que el creciente avance del socialismo reforzaba todavía más la tendencia a posturas conservadoras de resistencia a toda innovación, se comprende el desconcierto de los católicos responsables que veían cómo la confusión crecía dentro de su propia casa.

b) Sacerdotes marianistas en el debate modernista

El conflicto intraeclesial creado por el pensamiento modernista radicaba en el diverso concepto de teoría del conocimiento que ellos tomaron de las ciencias profanas; teoría que se encontró de frente con el neotomismo metafísico y abstracto rescatado por León XIII e impuesto para toda la Iglesia católica. En efecto, el neotomismo fue elevado por la encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879, a rango de teología perenne, lo que supuso el relanzamiento de la neoescolástica en el pensamiento católico. Pensaba el papa, con acierto, que la crisis que atravesaba la cultura europea finisecular era una crisis cuyas raíces últimas no eran sociales o políticas sino intelectuales, por lo que no extraña que con la primera encíclica de su pontificado buscara «la reconstrucción cristiana de la filosofía»⁴. La recuperación de santo Tomás tuvo un mérito enorme en aquel momento; se consiguió la liquidación definitiva del tradicionalismo, ontologismo y eclecticismos difundidos entre el clero y pensadores católicos del siglo XIX, que habían sumido la teología en un marasmo de corrientes en la jerarquía de verdades de la fe. El neotomismo devolvió a las generaciones de jóvenes clérigos el gusto por una síntesis coherente de la ciencia teológica, tal como se hallaba en el pensamiento de santo Tomás. Si bien carente de sentido histórico, poco familiarizado con los métodos científicos histórico-críticos y con la filosofía moderna, tuvo el gran mérito de formar a los clérigos en un sólido método teológico y ejercitar con rigor el pensamiento. Justamente esta carencia del sentido histórico de la realidad y de su aprehensión intelectual se convirtió en punto de fricción permanente con la forma mental de los modernistas.

Las ideas de Loisy se extendieron entre los seminaristas marianistas de Antony, que seguían los cursos del Instituto católico de París y frecuentaban las bibliotecas de la capital. Apartado de su cátedra en el Instituto católico, Loisy continuaba dando cursos privados, a los que acudían los seminaristas marianistas por recomendación del rector del seminario, el padre Luis Riest, al que Hoffer caracteriza de «teólogo más brillante que sólido» y «confidente y discípulo preferido de Alfredo Loisy»⁵. Luis Riest había nacido en Colmar en 1864; ingresado postulante en Bourogne en 1879, profesó en el noviciado de Ris el 30 de septiembre de 1881. Era definido por sus superiores como persona estudiosa, trabajadora, pero de frágil salud, muy inteligente y algo tímido. Poseía los títulos de bachillerato de letras (Besanzón 1884), licenciatura en letras (Poitiers 1885) y doctor en teología por la Minerva de Roma el 15 de abril de 1892. Había recibido empleos de profesor de retórica, filosofía y religión en los cursos superiores de bachillerato en los colegios de Cannes (donde fue director a su regreso de Roma) y de Stanislas de París. Gracias a su inteligencia, sus alumnos recibían una formación seria, que daba estima a la obra docente de los marianistas entre las familias. De Stanislas pasó a Antony, como rector del seminario, en el curso 1898-1899, puesto en el que permaneció hasta 1902⁶.

En septiembre de 1901 el seminario se encontraba «en plena efervescencia». Los seminaristas debatían las modernas ideas teológicas, capitaneados por Riest. Las más vivas conversaciones teológicas se mantenían entre el rector y el padre Sorret, que daba a los seminaristas los cursos de *cura animarum*, liturgia y vida interior. Sorret era dos

⁴ R. AUBERT, «La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial», en *Nueva Historia de la Iglesia*, T. V. Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 173-178; J. L. ILLANES / J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*. Madrid, BAC, 1996, pp. 301-303.

⁵ Descripción de la situación del seminario por P. HOFFER, *Révérénd Père François-Joseph Jung. Vicaire général de la Société de Marie*. s. d., s. l., pp. 34-37.

⁶ AGMAR, RSM-Riest Louis, 1.

años mayor que Riest, pues había nacido en 1866 en Bougnon, en el Alto Saona; pero ingresó más tarde en la Compañía de María como postulante en Belfort en 1880 y novicio en Courtefontaine en 1884, donde emitió sus primeros votos el 1 de octubre de 1885. También muy bien dotado para los estudios, aunque menos brillante que Riest, poseía un carácter abierto, sociable y conciliador, y un juicio pronto y seguro; tenía una magnífica memoria y una inteligencia reflexiva, que, unida a una fuerza de trabajo tenaz, le permitió obtener el *brevet simple* el 31 de julio de 1884 en Besanzón y el de bachillerato en letras el 17 de julio de 1889 en París. En el otoño de 1894 fue enviado a Roma para completar la formación sacerdotal. Residiendo junto con otros seminaristas marianistas en el colegio Santa María, colaboraba en la vigilancia de los alumnos al tiempo que seguía los cursos en la facultad de teología de los dominicos y el curso de moral del padre Bucceroni en el Colegio romano (Universidad gregoriana de los padres jesuitas), que le marcó profundamente. En la Minerva de los dominicos, Sorret obtuvo el bachillerato y la licencia en teología el 22 de enero de 1895 y el doctorado el 23 de junio de 1896. Un mes antes, el 30 de mayo, recibió la ordenación en la basílica de San Juan de Letrán. De regreso a Francia en 1896, fue encargado de los escolásticos en el importante escolasticado de Besanzón. En 1898 es enviado a Antony y es profesor de los seminaristas hasta 1902, en que es nombrado rector, en sustitución de Riest. En esta situación, el padre Sorret estuvo encargado de hacer el traslado del seminario a Friburgo de Suiza en mayo de 1903, a raíz de la supresión legal de la Compañía en Francia⁷.

El traslado del seminario marianista de Antony a Friburgo resultó providencial para evitar a los futuros sacerdotes todo influjo modernista. La elección de la facultad de teología de Friburgo se debió a motivos del todo prácticos; pues en Lovaina (Bélgica) ya se encontraban numerosas órdenes religiosas, mientras que la universidad de Friburgo, fundada en 1889, contaba con pocos estudiantes (la eclosión de estudiantes no acontecerá hasta la primera guerra mundial en 1914). Los dominicos aseguraron las disciplinas de dogma y moral, según la doctrina tomista recomendada por la *Aeterni Patris*, en modo tal que los seminaristas marianistas se vieron bastante alejados de las corrientes filosóficas y teológicas modernistas⁸.

El padre Sorret era un buen sacerdote y un excelente religioso, y gozaba del aprecio de sus compañeros y de sus seminaristas. El padre Neubert recuerda que el mérito del padre Sorret residía «no en la originalidad de su espíritu, sino en la seguridad de su buen sentido y de su buen espíritu administrativo»⁹. En efecto, Sorret formaba a sus seminaristas en el estudio serio y tenaz; les insistía en que «los estudios tienen hoy su peligro», por lo que había que seguir la fe definida por la Iglesia, pero estando abiertos a las novedades con un espíritu de progreso unido al espíritu de tradición. Cuando surgía un conflicto entre ciencia y fe, enseñaba a no turbarse, sino a saber esperar para formarse en un sano espíritu de crítica, ni crédulo ni temerario; y en todo momento, pedía a los seminaristas practicar la humildad de espíritu.

Pero Sorret no era un espíritu integrista, sino que leía y seguía de cerca el pensamiento de Loisy y demás autores modernistas: en 1903, acompañando a Riest, había asistido a un curso de Sagradas Escrituras impartido por el famoso exegeta; en 1906 copió extractos y síntesis de la novela *Il santo*, de Fogazzaro, inmediatamente

⁷ Datos biográficos tomados de AGMAR, RSM-Sorret Ernest y en ANONIMO, *Notice biographique sur le T. R. P. Ernest-Joseph Sorret. Sixième Supérieur général de la Société de Marie*. S. l., s. f., 51 pp.

⁸ Sobre la facultad de teología de Friburgo, G. BEDOUELLE, «Faculté de Théologie de Fribourg», en G. AVANZINI / R. CAILLEAU / A.-M. AUDIO / P. PENSION, *Dictionnaire historique de l'éducation chrétienne d'expression française*. París, Don Bosco, ²2010, p. 294.

⁹ AGMAR, RSM-Sorret Ernest, 24. Sobre el modernismo en el P. Sorret, AGMAR, RSM-Sorret Ernest, 29,38-39 y 43; AGMAR, 0176.7. Los manuscritos de sus cursos en el seminario marianista, en AGMAR, 0175.

traducida al francés; en los años 1907 y 1908 hace una recopilación de textos de algunas cartas de Murray sobre el problema religioso de Dios, la infalibilidad de la Iglesia y los dogmas; entre enero de 1909 y septiembre de 1911 mantuvo correspondencia con el párroco de Nuestra Señora de Loreto de París, padre Dillenseger, comentando autores y obras de teología¹⁰. Interesados en el progreso de las ciencias sagradas, Riest y Sorret criticaban en sus conversaciones las posiciones cerradas a las modernas ideas teológicas; sus críticas iban dirigidas a los jesuitas, Merry del Val, el entorno del papa, al tomista Billot y a las publicaciones católicas *La Croix* y *L'Univers*.

Los superiores temían por la formación de los seminaristas en manos de estos dos sacerdotes, pues sus debates eran seguidos con interés por los jóvenes eclesiásticos marianistas.

Inclinados por instinto hacia toda novedad, como todos los jóvenes, se encontraban en una situación más vulnerable, dado que en Antony eran casi inexistentes los cursos de filosofía escolástica, que les hubiesen dado el sentido de la verdad, de la percepción aguda de las realidades metafísicas, así como del discernimiento más cristiano del empleo de métodos históricos o científicos en las diversas disciplinas teológicas¹¹.

En efecto, el doble conflicto intelectual y de conciencia que este debate había suscitado, también afectó a algunos de los seminaristas que habían seguido las lecciones de Loisy. Entre estos cabe destacar al padre José Coulon, extraordinariamente dotado para el estudio, que compaginaba la teología con un doctorado en matemáticas. Coulon quedó afectado para siempre por el pensamiento modernista, en modo tal que ya no volvió a tratar ningún argumento teológico; evitó cualquier discusión de este género y concentró su trabajo de investigación en problemas históricos. Otros, como el padre Emilio Maker, confesó en privado que «yo me he quedado delante del vestíbulo del Templo»; pero, de carácter vehemente, conservó un juicio apasionado acerca de los problemas de exégesis bíblica. Hubo otros seminaristas de aquellos años que buscaron penosamente, sin tal vez llegar jamás a reencontrar la imagen de Dios revelado bajo la figura humana de Jesucristo, permaneciendo en un difuso sentido filosófico de la divinidad que se revela en la conciencia del hombre. También los hubo que superaron las dudas modernistas concernientes al sustrato histórico de los evangelios y a la persona de Jesús. Entre ellos, el padre Francisco José Jung. El padre Hoffer explica este «fenómeno» remitiéndose al buen sentido de Jung, a su sólido espíritu de religioso y, sobre todo, a su gran devoción hacia la Virgen María. Aunque se pregunta si «se llegó a dar cuenta del veneno contenido en la enseñanza de Loisy». Pues Jung

era uno de esos espíritus de estructura integrista, refractarios a toda idea que pusiera en cuestión las expresiones de su catecismo de primera comunión; más adheridos al principio del orden que a la verdad, más sensibles a la autoridad que define el objeto de la fe que a su contenido. Su antiintelectualismo le evitó toda tentación contra la fe, más que cualquier otra inquietud metafísica¹².

Es probable que el modernismo no encontrara mayor eco entre los seminaristas de Antony gracias a la influencia intelectual y a la dirección espiritual que sobre muchos

¹⁰ Documentos AGMAR, 0176.7.1-19, 21-23, y 24.

¹¹ P. HOFFER, *Révérénd Père François-Joseph Jung, o. c.*, p. 35.

¹² *Ibid.*, p. 35, a partir del testimonio escrito de P. BERNARD, «St.-Hippolyte», 24-IV-1965, en AGMAR, RSM-Riest Louis, p. 206. Conservamos los apuntes autógrafos del seminarista Jung, tomados de las lecciones de Loisy; son dos: *Cours de l'abbé Loisy 1902/03* y *Cours d'Écriture Sainte de m. l'abbé Loisy. 1902/03*, que discurren desde el 5 de noviembre de 1902 hasta el 11 de marzo de 1903, en AGMAR, 01664.4. En el mismo cuaderno están las notas de los *Cours de M. Sorret 1902/03* sobre vida interior.

de ellos ejercía el padre Carlos Klobb, que daba cursos de historia de la Iglesia y de arqueología a los seminaristas. A su regreso a Francia, después de su ordenación en Roma, aun cuando siguió la reflexión filosófica del momento, el padre Klobb no se mezcló en las discusiones que tanto acapararon las mentes de los eclesiásticos franceses a inicios del siglo XX. Aferrado al tomismo, se mantuvo fuera de las polémicas en torno a la exégesis y a la historia de los dogmas. Por el contrario, la persecución y la supresión de las congregaciones docentes en Francia le inclinó al estudio de la razón de ser y evolución de las órdenes religiosas en el tiempo presente, asunto del que hizo materia de varios cursos en el seminario marianista de Antony. Klobb proponía una vida apostólica sostenida sobre la base de una intensa vida interior, pero en nuevas formas distintas de la anterior vida monástica. Así, el interés por la urgencia del apostolado le apartó de los debates doctrinales. Su regla era la «humildad y la sumisión del espíritu y del corazón a la Iglesia; desconfiar de mis puntos de vista, sin escrúpulos; el único deseo *sentire cum Christo et Ecclesia*». Aun siendo sensible al problema modernista del sentido del sobrenatural y de Dios en la conciencia del hombre, su profunda interioridad religiosa le movía a confesar «*Fiat, laudetur,...* lo repito sin cesar, Jesús mío»¹³.

Pero también hubo seminaristas que pudieron reconstruir un sentido más teologal de la fe, en aquel momento del despertar de un nuevo sentimiento espiritual, en virtud de un riguroso análisis de la fe. Fue el caso del padre Domingo Lázaro que, sin llegar a vivir una crisis en sentido modernista, experimentó en sus años de seminario una crisis y una purificación de las creencias y formas de piedad católicas bastante ingenuas y estereotipadas.

Una crisis de creencias y valores conmovió la sociedad burguesa entre 1895 y 1905, una crisis espiritual que anuncia el modernismo. Es una crisis de las conciencias más sensibles, que reaccionan contra las condiciones inhumanas en las que viven las masas trabajadoras, contra la ostentación de la burguesía y la arrogancia de los grandes empresarios, contra el colonialismo, el negocio y el lucro material como único valor de la vida, contra la ciencia que no quiere oír la voz de la sabiduría eterna. Es una crítica antiburguesa de signo intelectual y estético, a la que se sumó la oposición obrera marxista y anarquista. En muchos espíritus se despierta un sentido espiritual –místico– de la religión. Antonio Fogazzaro lo refleja en su novela, *El Santo*; Miguel de Unamuno en el relato de *San Manuel Bueno, mártir*. Este nuevo sentido de lo religioso propone atender a los valores interiores de la religión en la conciencia humana y un sentimiento de compasión por las criaturas. Propició el despertar del franciscanismo, pero también una dura crítica a una vivencia externa de un catolicismo integrista, ritualista e intransigente. Unamuno denominó este catolicismo como «jacobinismo pseudoreligioso», «intelectualismo libresco» que se apropia de la fe religiosa y cuyo resultado es «un descarnado esqueleto, rígido, seco y lleno de esquinas y salientes», recubierto por una carne que es un «sistema de prácticas teatrales y ñoñas»; la liturgia, una suerte de «opereta mala» y los sermones «un derroche de superlativos dulzarrones». Un catolicismo cerrado al mundo moderno, sin otra argumentación y defensa que repetir «el liberalismo es pecado», sin saber «qué es eso del liberalismo»¹⁴.

Domingo Lázaro recibió este catolicismo en su infancia en un pueblo castellano. Padeció esta crisis espiritual, la superó y descubrió la sustancia crítica del cristianismo, de la Iglesia, de la liturgia y los sacramentos, de la oración, la teología y de la vida de Cristo en las alma. El seminarista español superó esta forma de la crítica modernista en

¹³ J. C., «M. l'Abbé Charles Klobb. Assistant général (1866-1906)», en *L'Apôtre de Marie*, n. 246 (IV-1932), pp. 407-408.

¹⁴ Citado por C. ROBLES, «León XIII y la memoria de un catolicismo que “nació libre”», en *Hispania Sacra*, vol. 56/nº 113 (2004), p. 293.

virtud de su poderosa capacidad intelectual. El padre Domingo cursó su seminario en el nuevo emplazamiento en Friburgo de Suiza. Conocemos la formación teológica recibida y el proceso espiritual vivido por el joven seminarista Lázaro gracias a una larga carta del 10 de enero de 1904 enviada a su amigo el marianista don Miguel García¹⁵. En ella cuenta que siguió los cursos de *Theologia dogmatica speculativa*, *Theologia moralis speculativa*, *Exegesis sacra*, *Jus canonicum e Historia de la Iglesia*. La facultad de teología era un medio cosmopolita con representación de profesores dominicos y alumnos de todos los países, congregaciones y diócesis. Se encontraba bien dotada de recursos didácticos con biblioteca, amplio elenco de revistas y diarios, y una amplia sala de lectura. La presencia de los dominicos en la facultad aseguraba al tomismo posiciones inexpugnables. Pero en las revistas que recibía la universidad, los seminaristas podían seguir el movimiento intelectual europeo y en el seminario completaban su formación con cursos de mariología, vida interior, liturgia y predicación para el desempeño de su futuro ministerio sacerdotal. Hombre profundamente reflexivo, Lázaro ahondaba las cuestiones, rumiaba las ideas, contrastaba opiniones y se formaba un cuerpo de doctrina personal.

El trato con la teología, en un clima sosegado de estudio y oración, produjo en su espíritu el descubrimiento de la vida interior del cristianismo y de la Iglesia. Gracias a esta maduración teológica y espiritual superó los conservadurismos políticos y religiosos del catolicismo que recibió en su formación infantil. Descubrimiento que consideró como un «disipar fantasmas y derrocar ídolos». Encontró que la Iglesia no era «una abstracción» o una vetusta y veneranda institución religiosa que sobrevive a todas las generaciones de la historia «expandiendo bulas, otorgando indulgencias o fulminando anatemas», contra «vicios y pecados». «No, la Iglesia no es nada de eso». Lázaro superaba las visiones conservadoras, apologéticas y políticas, del tradicionalismo católico arraigado en el clero y laicado del siglo XIX.

Tampoco es la jerarquía, el conjunto de los dogmas ni el conjunto de sus obras de beneficencia. La jerarquía, los dogmas, las instituciones no serían nada si no reflejaran un principio de vida.

Concluye

Todo se reduce a esto y el vivir de la Iglesia no es más que la presencia activa de Cristo entre las almas y el trabajo constante de su divina savia en los espíritus y en los corazones.

En este principio cristológico, interior, Lázaro acababa de descubrir el principio místico sustancial del cristianismo e ingresaba, así, en el conocimiento del sentido teológico de la Iglesia y de la fe, precisamente en los momentos de mayor auge de la teología liberal, en campo protestante, y del modernismo, en el católico, entre cuyos escollos pasó el seminarista Lázaro no sin grave quebranto moral y físico. Por consiguiente, la visibilidad histórica e institucional de la Iglesia es mediación sacramental del Cristo resucitado; «son meras manifestaciones de esa presencia íntima, de ese trabajo misterioso y profundo, y medios de llevar a los hombres los raudales de esa vida sobrenatural, divina». De este modo, el cristianismo no es la síntesis inmanente

¹⁵ El original en AGMAR, Dossier Lázaro, n. 11. Hay parte transcrita en A. MARTÍNEZ, *Un alma de educador, R. P. Domingo Lázaro y Castro, S. M. (1877-1935)*. Burgos, 1949, pp. 95-97, 99-102. Se discute si las aprehensiones religiosas del P. Lázaro fueron debidas a ideas modernistas o a una crisis personal de maduración de la fe.

de la conciencia religiosa-moral de la humanidad, sino la donación sobrenatural y gratuita a la naturaleza humana de la vida divina. Es divinización.

A la condición histórica del hombre (pues «la humanidad no es tampoco una abstracción. La humanidad la componemos hoy nosotros»), corresponden las sucesivas formulaciones culturales del cristianismo, tanto en su misión como en su vida eclesial; «infiltrar en la humanidad de una época la vida de Cristo, tal es el cometido de la Iglesia». Es el Cristo resucitado el principio animador del cristianismo y no el sentimiento religioso de la humanidad en su desenvolvimiento histórico. En este paso, Lázaro se ha separado netamente del modernismo teológico.

La Iglesia no es más que la *colaboradora de la Redención*, que va acomodándose a las condiciones diversas de la humanidad en el tiempo y en el espacio.

No es la Iglesia expresión del espíritu religioso de cada época de la humanidad o de cada cultura, sino que ella, «vivificando todo lo que no resiste a sus maternales solicitudes», comunica Cristo a los hombres.

Es Cristo que sigue viviendo en el mundo. La Iglesia –dice Faber– no es más que la biografía de Dios en el mundo.

Pero esta acción de transformación religiosa y moral de la humanidad que realiza la Iglesia evangelizando las culturas y las generaciones históricas, también la ejerce sobre los individuos y la vive personalmente cada uno de sus miembros. La teología tiene que relacionarse íntimamente con la mística de la vida cristiana. Para ello hay un principio objetivador:

Christus vivit. Mihi vivere Christus est. Eso dice la Iglesia. Cada uno de sus miembros debe decirlo, o si no, ¿qué significa todo eso de la filiación divina?
Vivir por Cristo, vivir de Cristo, es hacerle el centro, el foco, el corazón de nuestra vida. Cristo tiene que ser por mucho en nuestra existencia, tiene que ocupar un lugar preeminente en nuestros pensamientos, en nuestros afectos y en nuestros querer.

En una relación vital y cálida, «¡un amigo!». Lázaro no puede por menos de reconocer que el vivir de Cristo se ha perdido en las multitudes y en la cultura moderna. Del cristianismo hay un conocimiento externo; las masas, incluso practicantes, viven un cristianismo ignorante. «El Evangelio es el libro más desconocido, su existencia se sabe y su contenido no». No pasa de ser uno más de los «manualejos de piedad».

El Evangelio no es un libro popular y es lástima; no es tampoco un libro clerical y la lástima es mayor. (...) Cristo no es la vida del pueblo ni de muchos sacerdotes.

Aquí aparece en Domingo Lázaro el ímpetu reformador, preocupado por la educación litúrgica, la piedad cristocéntrica y la instrucción religiosa sólida en los fieles, que estaba en las intenciones más genuinas de la renovación religiosa católica a principios del siglo XX y que encontró su vía de actuación en la reforma de la piedad conducida por Pío X.

Tampoco los religiosos viven la llamada a la cristificación. Los religiosos «somos otros Cristos y verdaderos Cristóforos», afirmaba Lázaro. En la práctica, la consagración, la misión y la formación inicial se perdían en el cumplimiento de los reglamentos y en el trabajo abnegado pero profesionalizado de los religiosos. En correspondencia con la expresión histórica del cristianismo y de la Iglesia, animados por

la vida de Cristo, la vida cristocéntrica del religioso pasa para Lázaro por un formidable antropocentrismo. El Cristo glorioso no es una abstracción,

como un Dios que vive tranquilo en el empíreo. (...) Cristo es nuestra vida. La *nuestra*, digo. No es una alegoría mayestática que vive lejos de nosotros: es nuestra vida que está en nosotros más que nosotros mismos; su vida ha querido Él que hasta cierto punto se confunda con la nuestra. Nosotros le vivimos y Él, por decirlo así, nos vive. (...) Es nuestro *Emmanuel, Dios con nosotros*.

Consiguientemente, los religiosos repiten los mismos lastres que la vida cristiana del laicado y del clero: escasa lectura del Evangelio sustituido por las «beaterías y sandeces» de ciertos libros devotos de la piedad sentimental decimonónica. La consecuencia es una vida religiosa poco misionera, pues «como no conocemos a Cristo, tampoco le vivimos. Y tampoco difundimos su vida». Este es el «cometido de las órdenes religiosas», a través de sus ministerios eclesiales y sociales, y la que venga a descuidarlo ya no tiene razón de ser. Por lo tanto, se pregunta si la Compañía de María difunde a través de sus obras el conocimiento de Cristo, «multiplicar cristianos, pero cristianos de verdad que no se ruborizan de serlo ni de aparecer como tales».

¿Son así los cristianos a cuya formación nos ha consagrado oficialmente la Iglesia? y si no lo son, ¿qué hacemos? ¡Oh, qué doctrina más profunda nos enseña el capítulo XXVI (La Educación) de nuestras Reglas?

En esta carta de juventud aparecen las grandes cuestiones que agitaron la vida eclesial a inicios del siglo XX. Cuestiones que en unos casos fueron ocasión para perder la fe y separarse de la Iglesia y que para otros, como Domingo Lázaro, sirvieron para cimentar una recia vida espiritual centrada en una afectuosa relación con Cristo, porque para los religiosos marianistas «el móvil de nuestra vida, el fin de nuestra vida, nuestra vida sois Vos, Cristo amado».

c) Condena del modernismo y recepción en la Compañía de María

La autoridad eclesiástica actuó de manera contundente, condenando en masa y sin matices las posiciones modernistas¹⁶. Aunque la condena solemne tuvo lugar en 1907, ya desde los primeros momentos del pontificado de Pío X, el 16 de diciembre de 1903, habían sido puestas en el *Índice* las obras principales de Loisy y, algunos meses después, las encíclicas *Ad diem illum* y *Lucunda sane accidit*, del 2 de febrero y 12 de marzo de 1904 respectivamente, ponían en guardia contra *novarum rerum monitores*, que con gran aparato científico querían poner en cuestión la historia de los comienzos del cristianismo. Pío X exhortaba a los obispos a proceder con mayor rigor con los seminaristas demasiado libres en su manera de pensar.

Pío X conocía de su etapa pastoral la efervescencia de ideas y deseos de reforma eclesial, tanto en el ámbito político como en el intelectual. Los deseos de renovación venían impulsados por las enseñanzas y el talante conciliador de León XIII hacia la participación de los católicos en la política en el nuevo orden liberal. Actitud que en Italia impulsó hacia un modernismo más de carácter social, promotor de la creación de una democracia cristiana. En Italia el modernismo abogaba por la liberación política de los católicos —excluidos de la participación en la vida democrática de la Italia unida,

¹⁶ R. AUBERT, «La crisis modernista. Intervención de la autoridad eclesiástica y reacción integrista», en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, T. VIII, o. c., pp. 636-668.

bajo amenaza de excomunión– y por una reforma religiosa que liberara a los católicos de la tutela eclesiástica y diera una visión de la Iglesia más como una comunidad de creyentes que como una organización jerárquica, si bien en Italia también se conoció un modernismo teológico orientado a la modernización de las ciencias eclesiásticas. A este respecto se destaca la labor del padre Salvador Menocchi y de Ernesto Buonaiuti.

El joven sacerdote demócrata Romolo Murri estaba convencido que la falta de madurez intelectual incapacitaba a los católicos italianos, clero incluido, a dedicarse de forma eficaz a los problemas que se le plantean al cristiano en su actividad pública. En 1898 Murri publicó la revista *Cultura sociale*, en la cual hacía extensivo el movimiento democrático a todos los ámbitos de la vida eclesial. Así fue surgiendo lo que se llamó «modernismo social», en cuyas filas militaron algunos que llegaron a proclamar la autonomía de la esfera mundana y, luego, a considerar la religión como un problema intrahumano y la Iglesia como un mero factor de civilización y progreso moral.

Pío X fue decantándose por la posición rigorista, convencido de que la ortodoxia de la que él era responsable estaba seriamente amenazada, aun reconociendo que en el campo de la exégesis se imponía una apertura circunspecta. Pero él actuaría con decisión, a riesgo de arrancar el trigo junto con la cizaña. A finales de 1905 la Santa Sede se había fijado en Loisy y en los exegetas progresistas. Desde 1906 se comenzó a llevar un control sistemático de los seminarios italianos, apartando de sus cátedras a varios profesores, y por todas partes se barrunta la tormenta.

En el espacio de pocos meses se fueron sucediendo documentos cada vez más solemnes, hasta llegar al 17 de julio con la publicación del decreto del Santo Oficio *Lamentabilis sane exitu*, que condenaba sesenta y cinco tesis extraídas de los dos libritos de Loisy, en el sentido que entiende el Magisterio. Tesis relativas a la autoridad del magisterio eclesiástico, la inspiración y valor histórico de la Sagrada Escritura, el concepto de revelación, de dogma y de fe, de ciertos aspectos del dogma cristológico, del origen de los sacramentos, la constitución de la Iglesia y de la naturaleza de la verdad cristiana en general. La encíclica *Pascendi*, publicada el 8 de septiembre, vino a poner el colofón. La encíclica exponía una síntesis –un tanto artificiosa– del modernismo. Según la encíclica el modernista es, en el campo filosófico, aquel que sostiene contra la constitución *Dei Filius* del concilio Vaticano I que los argumentos de la razón no pueden mostrar el conocimiento de la existencia de Dios, llegando así al agnosticismo y al ateísmo; como teólogo, el modernista rechaza la revelación exterior y objetiva; por lo tanto, los dogmas no expresan verdades inmutables sino que son un medio para decir experiencias religiosas subjetivas en el desarrollo histórico de la conciencia religiosa de la humanidad; de la misma manera, la Iglesia no fue deseada por Cristo, sino que es fruto de la misión posterior de los apóstoles; como exegeta, solo busca el texto original, mientras que el contenido teológico no tiene interés; finalmente, como historiador el modernista es un desmitologizador que pretende liberarse de interpretaciones anteriores y busca restablecer la verdad original de los hechos; en este sentido, los apóstoles habrían atribuido a Jesús cualidades que no tenía y pretensiones que no manifestó.

Posteriormente, la Comisión bíblica afirmaba la autenticidad mosaica del Pentateuco, el valor histórico de los primeros capítulos del Génesis, la autenticidad del libro de Isaías y la autenticidad paulina de las cartas pastorales. Los obispos organizaron los *Concilia vigilantiae* prescritos por la encíclica, para impedir la propagación de publicaciones sospechosas. Pío X tomó medidas más drásticas, incluyendo en el *Índice* libros existentes en las bibliotecas de los seminarios, noviciados y escolasticados; apartando de la docencia a prestigiosos profesores como monseñor Duchesne, Funk, Lagrange...; tolerando la existencia del *Sodalitium pianum* (la *Sapinière*), una sociedad

secreta dirigida por el barnabita Umberto Benigni, que tenía la misión de leer todo cuanto era publicado y denunciarlo en secreto a la Santa Sede. Finalmente, con el *motu proprio Sacrorum antistitum*, de 1 de septiembre de 1910, exigió a todos los sacerdotes el juramento antimodernista. El clero se sometió sin gran resistencia externa.

Otros documentos dirigidos a las congregaciones religiosas fueron apareciendo a finales de 1907 con objeto de vigilar los estudios de sus miembros: 1) se debía deponer de sus cátedras en los seminarios diocesanos, estudios de institutos religiosos, universidades y todo centro de estudios de la Iglesia a los profesores sospechosos o defensores de pensamiento modernista; del mismo modo, se negaba la ordenación sacerdotal a los seminaristas que abiertamente profesaban tales ideas (Instrucción de la Sagrada romana y universal Inquisición, 28 de agosto de 1907); 2) ningún religioso o sacerdote regular podía frecuentar los cursos de una escuela o universidad del Estado sin permiso expreso del Superior general (8 de septiembre de 1907); 3) solo por razones muy graves se podían seguir cursos de materias muy delicadas, tales como filosofía e historia, en los centros estatales (2 y 10 de octubre y 5 de noviembre de 1907); 4) el permiso solo podía ser dado para obtener grados académicos a sujetos que ya habían acabado sus estudios de filosofía y teología, y escogidos entre los mejores religiosos por su nobleza de espíritu e integridad de costumbres, amor a la vocación, fidelidad a la Iglesia y esperanza fundada en contribuir al honor de la Iglesia con el acrecentamiento de sus conocimientos; 5) estas medidas se aplicaban a los sacerdotes pero también a los religiosos laicos, porque no tienen en general una formación filosófica y teológica capaz de contrapesar la influencia de una enseñanza poco conforme con la sana doctrina; 6) igualmente, ningún religioso podía matricularse ni seguir un curso en las escuelas y universidades católicas sin una autorización previa y expresa de sus superiores.

La dolorosa condena del modernismo fue para algunos la piedra de toque que les sirvió para hacerse cargo de que su hallaban implícitamente fuera de la Iglesia y, entonces, rompieron abiertamente con ella. En la mayoría, sin embargo, prevaleció la postura leal frente a la Iglesia católica. Se produjo una sumisión casi general, en tanto que la masa de los fieles permaneció ajena al debate clerical. Bajo la amenaza del anatema fueron muchos los que se sometieron, pero fueron también muy numerosos los que vieron desvanecerse con dolor su esperanza de una adaptación de la Iglesia a la transformación intelectual que se estaba operando, por lo que veían con preocupación la profunda ruptura entre la Iglesia y el mundo intelectual de Occidente. Pero los problemas y dificultades que los modernistas habían suscitado obligaron a un esfuerzo de teólogos, universidades y revistas especializadas que renovó las ciencias sagradas.

En el informe trienal de 1908 a la Sagrada Congregación de regulares, el padre Hiss da a conocer que la encíclica *Pascendi* fue recibida con fidelidad, reconocimiento y sumisión completa por los religiosos de la Compañía de María; igualmente, habían sido seguidas las enseñanzas del Soberano Pontífice concernientes a las doctrinas y obras modernistas. En la respuesta de la Sagrada Congregación al padre Hiss se pide que se atienda mejor «la formación intelectual de los religiosos jóvenes, (...) con un curso más completo de filosofía y teología, siempre y en todo alejada de toda influencia modernista». En el Capítulo general de 1910, el Asistente de Celo, padre Lebon, comunicaba:

Al inmediato seguimiento de la encíclica sobre el Modernismo y de los actos que la han acompañado no hemos dejado de recordar a nuestros jóvenes sacerdotes la filial sumisión debida a todas las directrices de la S. Sede; es un deber para todo cristiano, más aún para los religiosos y especialmente para los sacerdotes de la Compañía de María.

La Administración general recomendó a los seminaristas orientar los estudios, menos del lado de la teoría y más del lado de la práctica; estar precavidos contra el intelectualismo y, sobre todo, prepararse para la dirección de las almas. Así mismo, la Administración general secundó las consignas emanadas de la Santa Sede en 1907 para que ningún religioso o sacerdote frecuentara escuelas y universidades del Estado sin el permiso del Superior general, sobre todo para las materias más delicadas, como la filosofía y la historia. La Administración general encomendó esta precaución a cada uno de los provinciales¹⁷.

El número de sacerdotes marianistas era relativamente pequeño; solo ciento cincuenta. La mayor parte de ellos se habían conformado a la dirección dada por la Constitución apostólica y expresado en los siguientes términos:

Desconfiando de sí mismo, el sacerdote de la Compañía de María está en guardia contra toda novedad y en las cuestiones controvertidas sigue las opiniones de los grandes autores a favor del Romano Pontífice.

Después de la encíclica *Pascendi*, ningún sacerdote había manifestado públicamente sus opiniones modernistas. De igual manera, los seminaristas estudiaban la filosofía escolástica, los superiores vigilaban la enseñanza de la sana doctrina en el seminario y recomendaban la adhesión filial a las directrices de la Santa Sede. El Superior general aseguraba que los sacerdotes profesaban el juramento antimodernista.

Cuando aparecieron la *Pascendi* y la obligación del juramento antimodernista, los caracteres de los hombres se decantaron a favor de la obediencia de la fe eclesial o por el orgullo de las propias ideas. Una vez que la fe eclesial estaba definida, el Consejo general se decidió a solventar el caso Riest. Es probable que pertenezcan a su pluma las *Tendences modernistes. 1907*, una suerte de confesiones en las que un sacerdote modernista expone la crisis espiritual de su propia alma, manuscrito que conservó el padre Sorret¹⁸. El Consejo general pidió informes a algunos sacerdotes marianistas, compañeros de estudio durante los años de doctorado en Roma, y se consultó a monseñor Guibert, arzobispo de París. Tras una conversación con el prelado, un informe, tal vez de Lebon, pedía actuar contra Riest «según las prescripciones recientes de Pío X». Había que tener compasión con la persona, pero actuar según lo mandado¹⁹. Riest se negó a emitir el juramento antimodernista, salió de la Compañía a finales de septiembre de 1910 y abandonó la fe. Se secularizó y contrajo matrimonio con una religiosa también secularizada, con la que mantenía relaciones ya antes de la crisis modernista. Durante los años siguientes estuvo en contacto epistolar frecuente con el padre Sorret. Alistado durante la primera guerra mundial, murió en el frente, siendo su amigo Alfredo Loisy quien informó de su muerte al padre Sorret²⁰.

Una vez que la Santa Sede definió la fe apostólica, eximios marianistas pusieron su palabra y sus escritos para defender y explicar la verdad de la revelación de Dios y de su expresión en la dogmática católica. El padre Domingo Lázaro –entonces director en

¹⁷ *Rapport triennal. 1908* (a la Santa Sede), en AGMAR, 9G2.2.11. Tres años después, en el informe del trienio 1908 a 1911 se comunicaba que los sacerdotes hacían el juramento formal de las prescripciones contenidas en la encíclica *Pascendi* y en el motu propio *Sacrorum antistitum*, y se observaban fielmente las declaraciones del 25 de septiembre de 1910. Cf. AGMAR, 9G2.2.12; H. LEBON, *Chapitre général 1910. Rapport quinquenal de l'Office de Zèle*, pp. 39 y 40, en AGMAR, 02.2.1.

¹⁸ *Tendences modernistes. 1907*, en AGMAR, 0176.7.25.

¹⁹ (¿H. LEBON?), «Fragments d'une conversation que j'ai eue avec M. Guibert, à Paris, le 29/9/ (s. d.)», (¿Lebon?), en AGMAR, RSM-Riest Louis, 129.

²⁰ De diversos documentos en AGMAR, RSM-Riest Louis, 1, 154 y 190. Hay fórmula de profesión de la fe ortodoxa del P. Sorret, Martigny, 31-VIII-1911, al jurar el cargo de provincial del Franco-Condado, en AGMAR, RSM-Sorret Ernesto, 79.

el colegio católico Santa María, de San Sebastián, en España— se hizo eco de la enseñanza de la Iglesia en la lucha antimodernista. En el año 1909, el padre Lázaro pronunció tres conferencias en el Círculo católico de San Sebastián. En ellas, desarrolló los presupuestos filosóficos y las propuestas teológicas de la reciente encíclica *Pascendi*²¹. El padre Domingo, que tenía reputación de hombre sabio, fue invitado a pronunciar dos series de conferencias. El día 21 de marzo de 1909 habló sobre «La religión y la mentalidad contemporánea»; el 5 de abril, sobre el «Origen histórico y valor de la mentalidad antirreligiosa», y al día siguiente disertó sobre el «Examen de los principales cargos que la mentalidad contemporánea hace, en general, a las religiones y especialmente a la única verdadera».

En aquellas charlas, Lázaro comenzó describiendo la situación cultural y sociológica de la religión en la modernidad. Explica cómo el nuevo paradigma científico, fundamentado en el racionalismo y en la ciencia experimental, combate el sentimiento religioso y, muy en especial, el sentimiento cristiano. Realizó, para demostrarlo, un recorrido por la historia del pensamiento, desde el concepto pagano del mundo y de la vida, pasando por el Renacimiento y la Reforma, continuando por el nacimiento de las ciencias experimentales con Galileo y la formación de los sistemas racionalistas con Descartes, Leibniz, Spinoza, hasta su formulación por Kant y el idealismo de Fichte y Hegel; para concluir con la imposición de las ciencias, más importantes por sus métodos que por sus conquistas, «pues la influencia de las Ciencias en la filosofía, o sea, el Cientismo es avasallador». En consecuencia, en nuestros días se ha extendido el acta de defunción del cristianismo, por lo que los dioses se ven definitivamente empujados por la razón humana, única ley que la ciencia ha proclamado. Pasó, a continuación, a describir esta mentalidad en sus representantes españoles; para ello explicó el liberalismo teológico de los krausistas. Estos se tienen por muy religiosos; no pretenden ir contra la Iglesia ni contra el sentimiento religioso del hombre. Lo que pretenden es expurgar la Iglesia católica de las corruptelas históricas, del lado tético, sequedad litúrgica y de los abusos. Un himno a la vida, agradable y bella, frente a un cristianismo y a un Jesús de Nazaret que dijo: «Mi reino no es de este mundo». Pero esta doctrina sobria, ilustrada y moral de la religión pasa a las masas en forma de una vulgar secularización, lo que nos da idea de su real trasfondo ateo.

Esta concepción de la religión tiene su origen en la filosofía racionalista y en el empirismo y pragmatismo cientista. Son «las escuelas ateas», cuya teoría del origen del sentimiento religioso en el hombre y del surgimiento de las religiones en las civilizaciones se debe a una explicación exclusivamente antropológica, en tanto que proyección de la conciencia temerosa del hombre en el mundo. Toda la evolución del pensamiento religioso de la humanidad —desde el fetichismo primitivo, el panteísmo y politeísmo de la Antigüedad, hasta el monoteísmo judeo-cristiano— es producto del sentimiento de misterio y temor del hombre primitivo ante el mundo que le rodea. De esta manera, surgiría en su imaginación la noción de un Ser superior, sobrenatural, al que se teme y se venera.

Repasa a continuación las diversas teorías filosóficas de «ese algo espiritual, sobrenatural, trasgo o fantasma que se crea en la imaginación del salvaje», propia del pensamiento precrítico. La conclusión en el desenvolvimiento de las ideas es que la ciencia destruye la explicación del cosmos y de la historia propuesta por la revelación sobrenatural cristiana. De esta manera, la ciencia quiere suplantar al cristianismo en el progreso de la conciencia y de la cultura, pero sin despojar al hombre del sentimiento

²¹ Las conferencias fueron reseñadas en el diario *El pueblo vasco*, n. 2.033 (22-III-1909); n. 2.098 (6-IV-1909) y n. 2.099 (7-IV-1909).

religioso. El liberalismo buscaría, entonces, una religión sin dogmas, sin culto, sin sacerdocio, sin moral, que estaría de acorde con el progreso; una religión amplia y tolerante en unos contenidos latos y amables, al tiempo que flexible en los comportamientos prácticos. Una suerte de religión sin religión; con un sentido estético de lo trascendente pero sin los elementos doctrinales, cúltricos, organizativos... propios de toda religión positiva e Iglesia histórica. Consecuentemente, el catolicismo es acusado, en sus doctrinas y formas históricas, de alzar un valladar al progreso.

En suma, en nombre de la expansión del pensamiento humano la ciencia coarta todo ejercicio de la religión. Para ello, hay que secularizarlo todo, absolutamente todo, doctrina y procedimientos, sin perdonar nada.

Lázaro argumenta contra la crítica de la religión con argumentos de razón experimentalmente contrastados. En definitiva, no hay que impugnar, sino que, ante el tribunal de la nueva racionalidad, «hay que probar» la modernidad del cristianismo, «puesto que se nos acusa que vivimos en el siglo XIII».

En conjunto se ve que no es un contencioso de ideas; «si así fuese, podría esperarse un arreglo». Es más grave lo que ocurre; estamos ante la contraposición de dos mentalidades, dos cosmovisiones: una, cerrada sobre la inmanencia de la razón en el mundo; la otra, abierta a la revelación sobrenatural en el mundo. Esta lucha establece una contraposición irreconciliable entre dos concepciones del conocimiento y de la verdad: el de la ciencia y el del conocimiento metafísico. La ciencia moderna basa sus conocimientos en los métodos experimentales y, por lo tanto, se caracteriza por el tono acentuadamente antimetafísico. Lázaro reconoce la parte buena de estas teorías contra el exceso de intelectualismo de la escolástica y del aristotelismo. Pero a costa de haber dejado la razón desamparada y vagabunda, al negar el principio de causalidad y su alcance ontológico, y proponer que sea la razón la organizadora de la experiencia. El resultado ha sido que la pérdida de la psicología del alma, de la ontología y de la teodicea, a la postre, han conducido al relativismo y al escepticismo en el conocimiento. Explicando el concepto moderno de verdad, de ciencia, de filosofía, con textos de Höffding, Rey, Picard y Leroy, el padre Domingo Lázaro demuestra que el concepto moderno de razón conduce al relativismo, cuyas consecuencias son un relativismo moral y religioso, condenados por la Iglesia con el nombre genérico de modernismo. Lázaro concluyó defendiendo que la metafísica y el sobrenatural no pueden ser negados positiva y racionalmente por la ciencia moderna. La historia felicitará a la Iglesia por haber salido al paso de los desmanes de una razón ilusa.

El periodista de *El pueblo vasco* definió al conferenciante:

Dentro del traje talar que viste se encierra un espíritu amplio, abierto, tolerante; un verdadero espíritu enamorado del siglo xx (...). Todo lo tamiza, lo contrasta y lo ausculta. Ha leído mucho y ha estudiado mucho (...). Intransigente en la tesis teológica y en la síntesis católica, concede todo cuanto es posible conceder en la hipótesis; pero es para apoderarse de las armas del adversario, esgrimirlas con magistral seguridad y combatir con ellas y con ellas vencer. (...) el señor Lázaro se había ganado la nota de sabio.

Otros sacerdotes marianistas también contribuyeron con sus escritos a ilustrar las inteligencias y serenar las conciencias de sus hermanos. Fue el caso del padre Francisco Kieffer, eminente pedagogo marianista, que será Superior general entre los años 1934 y 1940. Kieffer fue el primer rector del seminario marianista en Antony (París).

Asistió en su edad madura a la crisis modernista. Impresionado por la influencia que las doctrinas positivistas sobre la fe ejercían sobre sus contemporáneos, en particular los más jóvenes, se dio cuenta de las dificultades que turban a veces a los espíritus reflexivos cuando encaran el misterio o ciertos puntos oscuros de los contenidos de la revelación. Para responder a esta necesidad disertó en diversas ocasiones, con gran maestría, acerca de la *oscuridad normal* de nuestra fe²².

Kieffer se dirige tanto a aquellos que no conocen la religión católica y que se mantienen en una actitud de desconfianza, como a aquellos que, educados en el catolicismo, padecen una crisis en el momento en el que se despiertan al espíritu crítico. Para ambos, Kieffer reclama la

humildad en la actitud del espíritu ante la verdad; me parece que la humildad consiste sobre todo en la perfecta lealtad: en desear buenamente la verdad, rechazando toda preocupación, sobre todo la preocupación personal por el *Aveva ragione io* («Tenía yo razón»).

Al reclamar la actitud de la humildad como descentramiento del yo racional para acercarse a la objetividad de la cosa en su verdad, Kieffer supera el idealismo y el positivismo y se sitúa en el ámbito de la fenomenología: el conocimiento debe «dejarse hacer por la verdad» (Brunetière); no pretender dominar con sus categorías el objeto, para «no pecar contra la verdad» (Neuwmann). El sujeto cognoscente debe desprenderse de sus prejuicios e intereses para recibir el objeto dado. Pero ello es posible cuando el deseo inmenso por la verdad se transforma en una oración para pedirla: «*Fac ut videam*. ¿No es esto la humildad?».

Kieffer entiende que el acercamiento a las fuentes y a los contenidos de la revelación con los métodos de las ciencias positivas para asimilar la verdad religiosa es una pretensión propia del hombre moderno, retenido en el mal *positivista* del cientismo empírico dominante²³. El hombre moderno piensa que «todo lo que no es susceptible de verificación experimental» ejerce sobre su espíritu una tiranía insoportable, pues, educado en los métodos positivistas, el espíritu contemporáneo exige pruebas y demostraciones, y ante la menor prueba insuficiente permanece en la duda y suspende su juicio. Frente a esta forma de pensar, Kieffer recuerda que «el hombre es un animal metafísico» y que ningún poder puede «impedirle buscar más allá de la realidad tangible, las realidades misteriosas que apelan a todas las aspiraciones de su ser profundo». Pero para el hombre moderno, el misterio es una piedra de escándalo y desconfía del recurso al misterio como de una mistificación. «De ahí la prevención natural contra una religión en la que el misterio tiene un gran espacio e, incluso, contra toda religión», pues la religión sería el «cuarto de desahogo de la metafísica» (Taine). Pero una religión completamente razonable no será nunca una religión (Brunetière).

El positivismo, entonces, se hace agnóstico. El joven contemporáneo es víctima de esta deformación, pues «toda su educación se levanta sobre la base de que las ciencias matemáticas y físicas son las únicas rigurosas que obtienen la verdad hasta el punto de *comprender*, de aprehender [la verdad de las cosas]», mientras que en los otros campos del saber «se deja una parte a la conjetura»: el análisis literario, el estudio de los

²² *Notice biographique sur le T. R. P. François-Josph Kieffer. Septième Supérieur général de la Société de Marie*. Nivelles, 1-V-1940, p. 37.

²³ F. KIEFFER, «Causerie apologétique. L'obscurité normale», en *L'Apôtre de Marie*, n. 172 (VI-1925), pp. 61-66 y en n. 173 (VII-1925), pp. 93-97; artículo aparecido en *Revue apologétique* (15-VIII-1925). Sobre el método teológico de Kieffer, cf. el testimonio de un religioso en AGMAR, RSM-Kieffer, Fra. 19, p. 2-3.

sentimientos y las pasiones, incluidas las nociones más elementales de la filosofía. Hasta el punto que el joven moderno no puede distinguir

entre el dominio de las verdades de orden físico o matemático del de las verdades de orden moral. Toda su educación le ha entrenado a inclinarse ante una conclusión de orden matemático o físico y a suspender el juicio con desconfianza de todas las veces que se trata de una conclusión de orden moral. (...) La presentación de la verdad religiosa, la discusión de esta verdad, su demostración en fin, ha de contar con una cuestión previa, la de la *oscuridad normal*.

Presentada la forma mental del cientismo, que impide asimilar la revelación cristiana si no supera todas las pruebas positivas que demanda la razón empírica, Kieffer argumentará reclamando, frente al *orden de las verdades empíricas*, la existencia del *orden de las verdades morales*. La religión se sitúa en el orden moral, en el que el hombre busca el bien que dé sentido y valor a su propia existencia; por ello, el orden moral es el primer principio de la razón especulativa. Así, Kieffer ensaya una nueva apologética de la verdad de la religión en el orden de la moralidad. Pero este orden posee categorías de conocimiento propias e instrumentos particulares, que el autor va a explicar.

Para Kieffer la oscuridad es «la constitución misma de nuestro ser». En su conocimiento, el ser humano debe contar con los límites de su saber. No puede tener claridad total sobre las cosas. La grandeza del ser humano consiste en trabajar en la incertidumbre, para conquistar penosamente una parte de la luz a la que naturalmente tiende todo su ser. También es así en el ámbito religioso: el hombre que camina en la confianza de aquel que le llama a la luz, no está lejos de él; sino que este le hace sentir misteriosamente su presencia; si bien el hombre no puede asir esta presencia.

De todo lo dicho hasta aquí, podemos concluir que no solamente es bello ver con claridad, sino que es igualmente bello tender hacia la luz; combatir para llegar a ella; no dejarse desanimar por la oscuridad y que todo esto es conforme a nuestra naturaleza. [Pues] estas aspiraciones son verdaderamente nuestro contacto con el infinito y la única manera con la que podemos alcanzarlo en este mundo.

«La razón reclama el infinito», mientras que una educación para el positivismo y el racionalismo empírico merma la libertad y hace banal el uso de la razón. Pues bien, la fe católica se sitúa en el nivel superior, el de los espíritus puros, los ángeles y Dios, el último escalón del ser porque él es el infinito.

Con la apelación al infinito Kieffer abre la puerta al personalismo bergsonianos – la persona llamada a la superación de sí misma en la búsqueda de un sentido de su propia existencia– y a la nueva apologética blondeliana de la acción. El hombre, junto a las «claridades prácticas» vive en las «oscuridades teóricas». Gracias a nuestra inteligencia somos capaces de conocer la finalidad de nuestra vida, aunque no con una evidencia absoluta. Por nuestra libertad podemos elegir un fin y gracias a una voluntad buena podemos realizar nuestro destino. A este fin,

las claridades se revelan suficientes y es cosa admirable ver al hombre esforzarse a veces heroicamente, confiarse a la luz simplemente entrevista y tomar una dirección y no porque ha visto claramente la meta, sino porque con una voluntad buena quiere *hacer la verdad*. (...) La verdad, tal como dice Pascal de Dios: el alma de buena voluntad no la buscaría, bajo forma de aspiración, si no le hubiera ya encontrado.

Pero en el hombre se mezcla la *claridad práctica* con la *oscuridad teórica*. Es decir, el hombre puede no ver la conexión de sus *claridades prácticas* en orden a darle

una finalidad a su existencia. Como tampoco puede llegar a comprender la naturaleza de Dios y su acción sobre los hombres; ni la naturaleza de la bondad, de la inteligencia y de la libertad como instrumentos para alcanzar la meta de su existencia, porque todo esto pertenece a la región de la *oscuridad normal*. Pero le basta conocer un mínimo necesario de Dios, de sí mismo, de su alma, de su inteligencia y su libertad para tender a un fin y luchar, para llegar a la meta.

De todo esto extrae una primera conclusión: situado en la escalera del conocimiento y no en su cima, el hombre no puede saberlo todo. La segunda conclusión que se desprende es que «la oscuridad relativa en la que estamos obligados a caminar en esta vida es *normal*; es decir, perfectamente acomodada a nuestra naturaleza tal cual ella es». El hombre es un ser metafísico por su naturaleza y su destino, obligado a conocer a fondo las razones últimas de las cosas. «El hombre es un ser moral, dominado por el *primado del bien*; para el que no es necesario que vea completamente claro, sino que vea claramente el bien». Se objetará que no se puede hacer el bien si no se le conoce. Kieffer responde:

En el orden de la acción, la buena intención es un elemento inquebrantable, como en el orden del pensamiento el *cogito, ergo sum*. Del mismo modo que en la intuición que tengo de mi pensamiento, poseo la intuición de mi existencia, así, en mi voluntad de hacer el bien reside la intuición de mi fundamental moralidad. Es decir, puedo equivocarme sobre la verdadera naturaleza del bien absoluto; también sobre la relación entre mis actos y este bien absoluto; pero no puedo equivocarme sobre la moralidad de mi voluntad que quiere hacer el bien.

Aunque el hombre no puede conocer completamente el bien absoluto ni completamente practicarlo,

es necesario que lo realice en la medida de su naturaleza imperfecta. Es necesario que tenga claridades prácticas que le permitan realizar su destino; si no, estaría en una condición inferior a la del animal.

El problema está en «¿hasta dónde deben llegar estas claridades?».

Hasta hacer del hombre un ser moral, de esa moralidad humana que consiste en querer el bien y tender con las elecciones posibles a la libertad, a luchar por este bien a pesar de la seducción del mal, los defectos posibles, los retrasos y la lentitud inevitables.

Habrà, entonces, grados de la moralidad, desde la de un criminal hasta la de un héroe o un santo cuya voluntad coincide con la de Dios. Frente a la pretensión del cientismo, Kieffer recuerda que «el primer principio de la razón especulativa» consiste en conocer al menos de manera rudimentaria el bien; en distinguir entre bien y mal y en afirmar que el bien no es el mal. La seguridad del hombre en su camino hacia el bien se basa en la condición previa de la existencia de una bondad y belleza (*Beauté*) inmóvil, invariable y rigurosamente determinada que está presente en todos los seres; y esta bondad-belleza es Dios. En conclusión, existe un misterio que pone un límite al conocimiento empírico y moral humano, tanto para conocer el mundo cuanto para dar una realización de sentido a la propia existencia. Ante este misterio, los espíritus no han de impacientarse, ni desconfiar, ni rebelarse, sino ser modestos, porque esta oscuridad relativa está perfectamente acomodada a nuestra naturaleza. El hombre está dominado por el principio del bien y puede tener de él un conocimiento y una práctica suficiente porque hay una *Beauté* presente en todos los seres, que hace posible el conocimiento y la elección de nuestra acción vital.

La fuerza filosófica de este pensamiento no permanecerá en pura doctrina, sino que Kieffer prestará un magnífico servicio a la misión escolar marianista cuando aplique su pensamiento filosófico y teológico a la reflexión pedagógica y a la tarea escolar de los religiosos marianistas. Elegido Superior general de la Compañía de María por el Capítulo de 1934, se verá implicado en el debate pedagógico en defensa de la escuela católica, como veremos más adelante.

d) El modernismo social y la crisis de Le Sillon de Marcos Sangnier

Pío X puede aparecer como un pionero del apostolado seglar organizado; sin embargo, no deja de revelarse conservador en el modo y manera de concebir la actuación del seglar, pues la actuación pública de los laicos debe estar en todo momento subordinada a la autoridad de los ministros ordenados. Por este motivo, la Acción católica, fundada para restaurar en Cristo la verdadera civilización cristiana, no podía entenderse independientemente del consejo y de la alta dirección de la autoridad eclesiástica de los obispos. Los seglares podían asociarse para toda clase de actuaciones, no solo en el sector del apostolado religioso sino también para constituir asociaciones sociales, en la prensa y en las elecciones políticas. Pero solo podía tratarse de organizaciones estrictamente confesionales, que no poseían ningún género de autonomía respecto al episcopado, el cual a su vez estaba rigurosamente sometido a las directrices de Roma. Una concepción tan clerical del asociacionismo seglar había de tropezar con el concepto que de sí mismas tenían las asociaciones ya existentes. En consecuencia, en Italia suscitó la crisis de la *Opera dei Congressi*, en Francia la desaparición de *Le Sillon* y en Alemania un fuerte conflicto con los sindicatos católicos²⁴.

A Pío X le era sencillamente imposible avenirse a que los fieles católicos dieran a la acción social una impronta propia e independiente de la jerarquía o que algunos sacerdotes trataran de orientar la acción social hacia el plano político. Aquí tiene su raíz la condenación formal de *Le Sillon*; por lo demás, no muy distinta de la reorganización que impuso a la *Opera dei Congressi* y a la *Azione popolare* en Italia. Además de esta manera de pensar, debemos contar con la adversidad del contexto histórico; muy en especial el conflicto con la república francesa a raíz de la separación de la Iglesia y el Estado y la represión en bloque del modernismo. Entre ambos escollos naufragó la nave de *Le Sillon*. Pío X llevó adelante el objetivo capital de su programa al frente de la Iglesia, tal como enunció en su encíclica inaugural de pontificado: «reclamar para Dios la plenitud de su soberanía sobre los hombres y sobre todo lo creado», y ello sin respeto alguno a las circunstancias políticas o diplomáticas y con el espíritu y los métodos más directos. Actuación que ha suscitado tantas y tan variadas valoraciones historiográficas. Pues mientras unos ensalzan al papa santo e intrépido defensor de la recta fe y de los derechos de la Iglesia, otros critican severamente la inexorable intransigencia y la estrechez de miras de un papa que no supo tratar con un nuevo enfoque los graves problemas con que se enfrentó la Iglesia a comienzos del siglo XX, producto de los múltiples progresos políticos, culturales, sociales... surgidos al formarse la sociedad moderna en el siglo XIX.

Pío X y los obispos franceses se opusieron a todos los grupos que, nacidos al impulso de la política del *ralliement*, estaban dispuestos a aproximarse a la democracia liberal cuando esta expulsó de Francia a los religiosos y separó la Iglesia del Estado. Por

²⁴ R. AUBERT, «Solicitud por el perfeccionamiento de la pastoral: Seminarios, catequesis, acción católica», en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, T. VIII, o. c., pp. 584-585; *Ibid.*, «Pío X, el papa de la reforma conservadora», pp. 541-543.

la oposición tanto del liberalismo radical cuanto de los católicos monárquicos y conservadores, y por la negativa de la jerarquía de conceder libertad a la actuación política y social de los seculares, el catolicismo liberal veía fracasar su objetivo de incorporar a los católicos a las libertades democráticas.

Entre estos grupos católicos hemos de destacar en el ámbito marianista a los *sillonistas* de Marcos Sangnier, que en 1900 poseían cinco fuertes filiales regionales fuera de París: en el norte, en el este, en Limousin, en Aquitania y en Bretaña. La marcha de los *sillonistas* coincide en Francia con la existencia de un importante grupo de *abbés démocrates*. Muchos de estos grupos estaban extendidos por la región de Lyon, muy industrializada y con un catolicismo social muy organizado y activo. Desde 1904 la *Chronique du sud-est* celebraba las Semanas sociales, una especie de universidad ambulante, que tenía seminarios anuales sobre temas de actualidad. También la obra del jesuita Leroy, Acción popular, fundada en Reims en 1904 y cuyo objetivo era la información y la actividad en los ambientes obreros, organizaba semanas sociales en las que participaban los prohombres del pensamiento católico francés: Mauricio Blondel, Laberthonnière, Lagrange y Duchesne. En el ámbito político, en 1902 se afirmó la Acción liberal popular, fundada el año anterior por de Mun y J. Piou, que tuvo numerosos adeptos.

Ante la ley de separación estos movimientos tuvieron que adoptar una actitud muy reservada. Y en pleno debate antimodernista estaba claro que su posición era muy delicada ante Pío X y su secretario de Estado Merry del Val, pues era muy problemático defender una posición de entendimiento con la democracia parlamentaria liberal, cuando esta había decretado la expulsión de la Iglesia de la vida pública francesa. Ni el papa ni su secretario de Estado veían con buenos ojos la actuación política de los católicos independizada de la mano de la jerarquía. Además, la prensa católica se separó de toda política de conciliación con la república. Con todo ello, Marcos Sangnier quedaba en una posición muy delicada ante el episcopado francés y la Santa Sede. En el año 1906 se multiplicaron las condenas antimodernistas en Roma, que ya anunciaban la encíclica *Pascendi* del año siguiente. En los años posteriores, el celo por perseguir todo resto de modernismo no solo llegaba al terreno de la exégesis, de la teología, de la filosofía o de la historia de la Iglesia, sino también al ámbito de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad²⁵. Los integristas veían resucitar en los demócratas cristianos, de cualquier matiz que fueran, el espíritu del catolicismo liberal estigmatizado por Pío IX en el *Syllabus*, espíritu que según ellos resucitaba bajo nueva forma.

Estos hechos atraían cada vez más la atención de la Santa Sede; una vez que las condenas de 1907 habían reducido el peligro del modernismo doctrinal, las miradas se volvieron hacia el modernismo social. En Italia se dirigió la atención sobre la acción que en el terreno político querían llevar a cabo Murri y sus adeptos, y en Francia se produjeron numerosos ataques contra el modernismo social; el caso que mereció más la atención fue la supresión de *Le Sillon*.

Los *sillonistas* llegaron a contar a principios del siglo XX con la protección del episcopado francés, pues se llegó a pensar que se podía cristianizar la democracia moderna por medio de seculares llenos de espíritu apostólico, poniendo especial empeño en ganar para la Iglesia a las clases populares y en reconciliar la Iglesia con la República. León XIII mostró extraordinarias simpatías por *Le Sillon* y su jefe Sangnier, a quien en 1901 le envió la cruz de la orden de san Gregorio. Igualmente, Pío X

²⁵ R. AUBERT, «La crisis modernista. Intervención de la autoridad eclesiástica y reacción integrista», en H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, T. VIII, o. c., pp. 657-663; L. GADIOU, *D. Luis Cousin, S. M. Fundador de la Compañía de María en España*. Madrid, SM, 1968 (a partir de la p. 80, ver el proceso de descomposición de las buenas relaciones de *Le Sillon* con el episcopado francés y con la Santa Sede).

manifestó tales muestras de afecto para los sillonistas que los franceses llamaron a Sangnier *l'enfant gâté* («el niño mimado») del papa. Su Santidad tenía puestas sus esperanzas en que los sillonistas contribuyeran decisivamente al despertar de la fe y de los sentimientos católicos. El 11 de septiembre de 1904, quinientos sillonistas llegaron como peregrinos a Roma. Entre ellos, peregrina el marianista don Luis Cousin²⁶. Pío X y Merry del Val se desvivieron en atenciones. El papa recibió dos veces a Marcos Sagnier en audiencia particular y a todo el grupo le dirigió una cálida exhortación. Merry del Val escribió una carta de 4 de enero de 1905 al cardenal Richard de París para que protegiera y mandara al episcopado francés proteger a *Le Sillon*. El éxito de los sillonistas llegó a ser tan notable que en 1905 eran dos mil miembros en toda Francia. Justo en el año siguiente comenzaron sus problemas con el episcopado francés, inquieto por la autonomía de los miembros laicos y sacerdotes frente a la jerarquía eclesiástica en el campo de la moral cívica. El caso fue que en 1906 el movimiento empezó a actuar en política con un programa que demandaba la participación de los cristianos en una sociedad democrática y plural, respetando las demás opiniones políticas, como condiciones para alcanzar mayor influjo social. Esta nueva orientación transformó *Le Sillon* de asociación católica orientada al apostolado en un movimiento con tintes cada vez más políticos, que invitaba a la colaboración de católicos con protestantes e incluso librepensadores, con tal que fueran demócratas y republicanos, orientación a la que Sangnier llamó en febrero de 1907 la nueva organización de *le plus grand Sillon*; sería un grupo de católicos pero no católico.

Este nuevo rumbo del movimiento debía necesariamente inquietar a las autoridades eclesiásticas, que ponían empeño en conservar bajo su exclusivo control a la juventud católica. Pero, sobre todo, creó un problema verdaderamente serio la participación de jóvenes sacerdotes y seminaristas en un movimiento que debía pronunciarse sin mandato oficial de la jerarquía, tanto más cuanto que algunos de ellos aprovechaban las declaraciones de Sangnier sobre la libertad de conciencia de cada ciudadano para justificar la independencia frente a sus superiores eclesiásticos. Diversos obispos reaccionaron ante esa nueva situación. El año 1907 fue fatal para *Le Sillon*. El movimiento estaba cada vez más en manos de los seglares y su acción revertía más sobre el campo político que sobre actividades específicamente religiosas. Esto disgustó a Pío X, que así se lo hizo saber al obispo de Bayona:

Siento grandes temores a causa de *Le Sillon*. Algunos obispos me han escrito para preguntarme mi parecer. He leído los discursos de Marcos Sangnier así como algunos de sus artículos y me siento preocupado, pues esos jóvenes siguen un camino poco recomendable [*viam sequuntur damnosam*]. No me agrada que los sacerdotes se afilien a esta asociación, pues parece que se dejan dirigir por seglares. Se trata de un movimiento puramente laico y en ninguna forma confesional. El ideal de sus miembros es sumamente político, colocándose fuera de la órbita de la jerarquía católica. Los sacerdotes no deben afiliarse, lo que no debe impedir vuestra paternal bondad hacia estos jóvenes, ya que son sinceros y generosos²⁷.

En mayo de 1907 Marcos Sangnier, inquieto por los ataques de los obispos, va a Roma y es recibido por el papa, que lo acoge paternalmente, pero no le oculta su intranquilidad ante los informes recibidos de los obispos franceses sobre las pretensiones políticas de los sillonistas. Estas noticias preocupan en la Administración

²⁶ L. GADIOU, *o. c.*, p. 79.

²⁷ Carta de Mns. Gieure al sr. Dubarat, arcipreste de San Martín de Pau, 21-V-1907. El viaje del obispo de Bayona a Roma tuvo lugar en el mes de abril. La cita tomada de L. GADIOU, *o. c.*, pp. 87-88.

general marianista, que comienza a reunir informes de obispos sobre la actuación de Sangnier y los sillonistas, entre ellos don Luis Cousin.

El 22 de julio de 1907 Sangnier responde a un documento que monseñor Delamaire, coadjutor del arzobispo de Cambrai, había hecho llegar a la prensa. Delamaire enumera las principales acusaciones del episcopado contra *Le Sillon*: le acusa de haberse transformado en partido político, a lo que Sangnier responde que el fin de los sillonistas es promover la educación democrática y no la participación directa en la política. Ante la acusación de que es un movimiento laico ocupado en asuntos políticos y sociales que ha escapado a la autoridad religiosa de la Iglesia, Sangnier defiende que no es así, pues los asuntos políticos y sociales deben interesar grandemente a la Iglesia. Pero monseñor se queja de que el movimiento sustrae a los jóvenes curas de la autoridad de sus superiores y profesores de seminario, pues en los círculos de estudio los sacerdotes son uno más y no tienen autoridad; aporía a la que Sangnier responde recordando que la distinción de poderes civil y religioso es una adquisición del cristianismo católico, que los sillonistas poseen una doctrina sobre la democracia republicana y la cuestión social, que son católicos que trabajan por mejorar Francia y recuerda que la libertad de pensamiento político de los católicos es doctrina notoria del papa León XIII. Pero a monseñor Delamaire le preocupaba la difusión del pensamiento sillonista en las obras y colegios católicos, porque *Le Sillon* causa un «efecto desconsolador de pérdida» en la vida de las almas. Acusación muy grave a la que Sangnier y demás publicistas del movimiento responden recordando: «¡Cuántos recuperaron su fe, salieron del anticlericalismo, se volvieron castos y humildes!» gracias a *Le Sillon* y muchos se encontraron con Cristo. Sangnier sostenía:

Francia no es anticristiana, sino anticlerical: el clero quiere dominarlo todo en el país, por lo que el clericalismo es el mayor obstáculo para evangelizar Francia. *Le Sillon* es un movimiento laico, pero profundo, inspirado y conducido por ardientes católicos. Es preciso tomarse en serio la República para cristianizarla y no estrangularla, pues la democracia no es una táctica para llegar al pueblo, sino una causa que queremos servir porque la apreciamos.

Sangnier era consciente del dilema: «O los curas deben dominar dentro de *Le Sillon* o lo combatirán» y reclama la libertad del católico en materia política y social, tal como enseña León XIII, en contra de un partido católico al servicio de la jerarquía²⁸.

Era evidente que los temores de Sangnier se iban a cumplir. En 1908 diez arzobispos y veintiséis obispos criticaron más o menos duramente el movimiento. Nueve o diez preladados dicen aún una palabra a su favor. Todo el mundo da por cercana una intervención de Roma. Merry del Val seguía atentamente las acciones de *Le Sillon*.

Algunas imprudencias de Sangnier, cada vez más rígido en sus palabras y en sus gestos, acabaron por comprometer el movimiento. En febrero de 1909, el cardenal Luçon, arzobispo de Reims, le dirigió una seria amonestación, lo cual dio lugar a que se agudizara todavía más contra los sillonistas la campaña de la prensa conservadora. El abate Barbier, animado por Benigni, lanzó sobre *Le Sillon* la sospecha de modernismo, por sostener el concepto democrático de autoridad condenado en la encíclica *Pascendi*. Por otro lado, era inadmisibles a los ojos de Pío X la nueva orientación del movimiento, con su pretensión de sustraerse a la autoridad eclesiástica de los obispos.

Diversas cartas pastorales de los obispos franceses manifestaban el temor de que la verdadera naturaleza de *Le Sillon* respondiera más a la de un partido político que a la de una asociación religiosa; por lo tanto, los sacerdotes no podía ser miembros de un

²⁸ Marc Sangnier a Mons. Delamaire, París, 22-VII-1907, en AGMAR, 0162.5.doc. 93.

partido sino capellanes, y lamentaban los ataques de los sillonistas a la monarquía y a la patronal, porque dividían a los católicos. Pero si el comportamiento y las declaraciones de Sangnier aparecían como independientes y orgullosas a los ojos de la jerarquía y demás fuerzas católicas, en el ámbito de lo doctrinal eran intachables, pues respondían a al magisterio de León XIII, que enseñaba que los cristianos tienen la libertad de preferir un sistema político a otro, por lo que los sillonistas también debían gozar de libertad de credo político y podían manifestar su preferencia por la democracia republicana. En estos términos se defendía la revista *Le Sillon*, en su entrega del 10 de abril de 1910. La declaración era muy contundente y reforzaba el lamento entre la jerarquía de la falta de sumisión de Sangnier a la Iglesia²⁹.

El 25 de agosto de 1910 Pío X firmó la carta al episcopado francés sobre *Le Sillon*. Basándose en textos auténticos de la revista *Le Sillon* –aunque desvinculados de sus contextos históricos y despojados de matices y simplificados–, señalaba los errores graves de la teoría y práctica sillonista. Estos errores fueron expuestos por el padre Enrique Rousseau en la presentación que hizo de la Carta pontificia en *L'Apôtre de Marie*, de 15 de octubre de 1910, en cinco puntos, que pueden ser agrupados en tres campos: la eclesiología del momento, el origen del poder y sobre la libertad política³⁰:

1) Firme en su concepto eclesiológico, Pío X reprobaba la actitud sillonista de querer sustraerse de la dirección de la autoridad eclesiástica, bajo el pretexto de que hacían obra social en el ámbito de lo puramente temporal, mientras que para el papa el motivo de actuación de los católicos en este campo es ante todo de orden religioso. Además, Pío X juzgaba inadmisibles el procedimiento adoptado en los círculos sillonistas, que para fortalecer la amistad y la influencia sobre las almas ponía a los sacerdotes al nivel de los asistentes laicos.

2) Otras condenas se referían a la teoría política sillonista sobre el origen del poder en la sociedad liberal moderna, considerada incompatible con la doctrina católica tradicional. Así, la carta definía como errónea la teoría liberal de que la autoridad pública recibe el poder de los ciudadanos, sin dejar de residir en el pueblo, pues tal pretensión debilitaba la sumisión a la autoridad y envilece la dignidad humana.

3) Finalmente, un tercer grupo de errores gravitaba en torno a la debatida cuestión del modernismo social, sobre la actuación pública de los católicos. En este campo, el papa consideraba inadmisibles la autonomía de los seculares respecto a la jerarquía católica en materias que caen dentro del ámbito de la moral; autonomía todavía agravada por el eclecticismo de las alianzas contraídas con los no católicos. Como consecuencia de esta «promiscuidad» con no católicos, consideraba el papa que infiltraciones modernistas habían conducido a los sillonistas a olvidar la divinidad de Cristo para «hablar únicamente de su compasión con toda miseria humana y de sus apremiantes exhortaciones al amor del prójimo y a la fraternidad». En este sentido era un error funesto afirmar que toda desigualdad entre los hombres era una injusticia y que la única vía para hacer reinar la justicia era la forma democrática de gobierno. Este pensamiento diluye la caridad y la fraternidad cristianas en un vago humanitarismo. Por la misma razón, bajo capa de amor al prójimo y de tolerancia, se había llegado a una indulgencia excesiva con las opiniones erróneas, hasta caer en el indiferentismo ante el error y el vicio. En consecuencia, el papa denunciaba como un espejismo la perspectiva de una sociedad futura organizada sobre bases nuevas y distintas de la civilización cristiana, para cuya edificación, los católicos, movidos de un vago idealismo, debían

²⁹ Ver acusaciones episcopales y defensa de Sangnier en AGMAR, 0162.5.doc. 92.

³⁰ H. ROUSSEAU, «Deux actes pontificaux», en *L'Apôtre de Marie*, n. 66 (15-X-1910), pp. 186-188. La carta, en AAS 2 (1910), pp. 607-633. Sobre las fuentes en que parece basarse este documento, cf. J. CARON, *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910*. París, 1967, pp. 707-711.

hacer alianza con hombres de todas las opiniones. Con este discurso, los sillonistas se habrían incorporado

al gran movimiento de apostasía que se ha organizado en todos los países con vistas a erigir una Iglesia mundial que no tenga ya dogma ni jerarquía ni regla alguna para el espíritu.

En la misma carta del 25 de agosto, el papa exigió como solución práctica la división del movimiento en grupos diocesanos estrictamente confesionales y sometidos a los obispos. *Le Sillon* continuaría así en la forma de grupos diocesanos absolutamente religiosos, bajo la autoridad del obispo y con el nuevo nombre de *Sillon católico*. Sacerdotes y seminaristas se abstendrían de participar como miembros. Los obispos apoyaron esta solución, ante el temor de que las ideas modernistas ganaran adeptos entre el clero joven y los seminaristas. En esta situación no se podía ir demasiado lejos, dado que las elecciones de 1906 habían asegurado en la Cámara de diputados la mayoría del bloque republicano radical unido a los socialistas. Aunque la reorganización de *Le Sillon* pretendía mantener el programa de democracia cristiana diseñado por León XIII, también por este frente la política de *ralliement* entre la república y los católicos había fracasado, pues la ley de separación había sepultado toda esperanza de reconciliación de los católicos y la democracia como proponía el credo sillonista. Sangnier y sus amigos se sometieron lealmente y no sin dolor a la decisión pontificia. El 31 de agosto de 1910 *La Démocratie* publicó una carta de Marcos Sangnier al papa Pío X, sometiéndose rendidamente a las disposiciones de su carta del pasado día 25. Al domingo siguiente, *Le Sillon* disolvía la *Unión para la educación cívica* y el *Comité democrático de acción social*. Una semana más tarde desaparecía su famosa revista y demás órganos de enlace entre los grupos. Desde las páginas de *L'Apôtre de Marie*, el padre Rousseau reconocía la sinceridad y la lealtad de «estos jóvenes» en su acto de sumisión al Santo Padre y alababa

las declaraciones de fidelidad y obediencias que en todas partes con una tan hermosa unanimidad han hecho todas las personas y grupos pertenecientes a *Le Sillon*. M. Sangnier, dándoles el primer ejemplo.

La condena fue acogida con entusiasmo por la prensa derechista; en tanto que en círculos de izquierdas fue valorada como la confirmación de la incompatibilidad de la Iglesia con las aspiraciones de la sociedad moderna. La contrapartida de esta condena fue la simpatía de numerosos círculos influyentes en Roma y del mismo Pío X hacia la *Action française*, grupo legitimista de extrema derecha, dirigido por Carlos Maurras, que se situaba al lado de los integristas, adversarios de la democracia cristiana, pues el papa veía en esta formación política de corte autoritario el dique de contención de los radicales y socialistas que perseguían a la Iglesia en el parlamento francés.

e) Obediencia y lealtad de don Luis Cousin

La Compañía de María estaba fuertemente vinculada a *Le Sillon*, desde los orígenes de este movimiento, motivo por el que fue más dolorosa entre los religiosos la condena del sillonismo. El padre Coulon, que vivió estos dolorosos momentos, intentó justificar esta grave decisión de la jerarquía. Escribe:

La crisis modernista tuvo su contragolpe sobre las «doctrinas» de *Le Sillon*, que fueron tachadas de «modernismo social». Es decir, en lugar de mantenerse en el ámbito del

catolicismo social, *Le Sillon* había ido orientando su actuación hacia la actividad política en favor de la democracia. Sobre este punto, sabemos cuán atenta está la Iglesia para desvincularse de toda posición comprometedora. Al mismo tiempo, debemos señalar, que habituados como hoy estamos a las consignas y a la organización de los grupos de Acción católica, encontramos gran dificultad para comprender esta falsa situación en que se encontró *Le Sillon*: considerado por unos como una agrupación de jóvenes católicos y por otros como una asociación de propaganda democrática. Poco a poco, el episcopado francés fue tomando posiciones hasta afirmarse en su mayoría contra esta evolución de *Le Sillon*³¹.

En la Compañía de María la educación en el apostolado social había entrado con fuerza en sus colegios, hasta convertirse en estatutos de los Capítulos generales de 1901 y 1905. Así lo había expuesto el padre Simler, en su circular de 10 de julio de 1901 (pp. 6-7) y posteriormente el padre Hiss, en la circular del 11 de noviembre de 1905 (pp 32-33). El Capítulo general de 1905 pidió aumentar la dedicación a las obras docentes y otras orientadas a la formación de las personas en el apostolado social, apostolado que es concebido como continuidad con las congregaciones marianas, según enseñaban los artículos 279 y 281 de las *Constituciones*. Este apostolado social con la juventud es concebido dentro de la misión de la Compañía de María, como complemento de la enseñanza escolar, sin mezclarse con la política y vivido dentro de la obediencia religiosa. Debía ser promovido entre los postulantes y los religiosos en período de formación. La animación de estas actividades fuera del marco escolar era muy importante en la situación en que los religiosos se encontraban en Francia, pues solo en este tipo de actividades se podía desenvolver una actividad religiosa que en la escuela estaba prohibida. El padre Lebon, primer Asistente general, alentaba esta línea pedagógica en todos los colegios de la Compañía. A los inspectores de las provincias marianistas les recomendaba promover los círculos de estudio, las conferencias religiosas, estudios sociales, pedagógicos e históricos entre los alumnos³².

Pero los superiores de la Compañía van a vigilar que esta línea educativa se mantenga en la obediencia a la Iglesia y no tienda hacia el campo de la política. El Buen Padre Hiss, en su circular del 2 de febrero de 1906, informando de la visita *ad limina* a Roma, en un tono muy combativo exhortaba a imitar la fortaleza de la fe de Pedro, roca de la Iglesia, cuando aún estaba muy cercana la separación de la Iglesia y del Estado en Francia. Más explícita de la situación de la Iglesia acosada por los regímenes liberales y por la crisis modernista sería la circular del 25 de marzo de 1911 sobre *La Iglesia y el papado*. En ella Hiss afirmaba el principio de la unión de la Iglesia con el papa como estrategia de combate del catolicismo ante el liberalismo radical y las críticas de las ciencias y del pensamiento a la religión.

No obstante estos avisos, el modernismo social afectó a la Compañía de María en la persona de don Luis Cousin, que en estos años se encontraba entre los más entusiastas publicistas de *Le Sillon*³³. El señor Cousin, en su cargo de adjunto de primera enseñanza del Asistente general de Instrucción (1896-1906), se sintió muy interesado por la actividad pastoral del padre Leber en el colegio Stanislas con los grupos de jóvenes y especialmente atraído por el ideario y los métodos sillonistas. Cousin participó cuanto pudo en estos grupos juveniles, visitando círculos de estudio social, dando conferencias y publicando su pensamiento en *Le Messager de la Société*

³¹ J. COULON, *Henri Lebon, o. c.*, p. 51. Coulon exculpa a la Administración general de toda responsabilidad en este doloroso conflicto, dado su exilio en Nivelles, lejos de los acontecimientos de la Iglesia francesa.

³² Ver esta recomendación al inspector de la provincia de España, don Clemente Gabel, en carta de Gabel a Lebon, Madrid, 15-XI-1906, en AGMAR, 0124.8.13.

³³ Sobre la actuación de Cousin en *Le Sillon*, cf. L. GADIOU, *o. c.*, pp. 67-101.

de Marie, en los números de enero a diciembre de 1899. Desde la atalaya de su cargo en la Administración general, don Luis transmitió su entusiasmo a los jóvenes marianistas de los escolasticados de Francia y a los capitulares del Capítulo general de 1901. También a los directores y profesores marianistas les recomendaba insistentemente el apostolado de los círculos de estudio social, asociaciones de antiguos alumnos y mutuas escolares, como manera de continuar entre los antiguos alumnos la tarea educativa del colegio mediante la proyección civil, política, profesional y cultural en su condición de laicos católicos. Tal fue lo que impulsó a don Luis, antiguo propagador del pensamiento social de Le Play, a unirse a *Le Sillon* en el nuevo apostolado social. En los círculos de estudio, donde confraternizaba la juventud burguesa de Stanislas y la juventud obrera de París, participaba «el padre Cousin» [así llamado en aquellos ambientes], religioso marianista. El padre Cousin daba, con excelente humor, consejos piadosos... y se entregaba plenamente a esta obra³⁴.

Tanto era su afán que el señor Cousin fue destinado por sus superiores a este apostolado, al que se entregó con ardor hasta llegar a organizar más de veinte círculos de estudio social. En la asamblea de los sillonistas del mes de julio de 1900, Cousin tomó parte activa, para insistir en la necesidad de estudiar conjuntamente con los jóvenes obreros los problemas sociales, a fin de inmunizarlos contra la seducción de las teorías socialistas. De esta época son sus publicaciones sobre el sillonismo. Entre 1900 y 1901 publicó el *Pequeño catecismo social* y, posteriormente, el *Catecismo de economía social y política de Le Sillon*, con la intención de formar a sus militantes y a los obreros en la compleja teoría que la cuestión social estaba generando entre estudiosos y políticos. Cousin deseó que su experiencia fuera aprovechada por los religiosos marianistas y en el seminario de Antony impartió a los seminaristas un curso de sociología. En el retiro anual de 1902 en París se le reservó al adjunto de Primaria una conferencia. Cousin trató de las obras postescolares y sobre todo de los círculos de estudios sociales y de *Le Sillon*. El padre Simler alentaba sus esfuerzos, pues veía en ellos la realización de los designios del padre Chaminade en correspondencia con el proyecto de León XIII de «cristianizar la democracia». El tono perfectamente cristiano del movimiento y su afán conquistador entre los jóvenes era tan puro que sobre los sillonistas llovían las bendiciones de los obispos. Además, la influencia religiosa de Cousin sobre Sangnier y sus colaboradores era notable; entre los sillonistas había cosechado diversas vocaciones sacerdotales y a la vida religiosa, entre ellas, tres para el noviciado de la Compañía de María³⁵.

Sustituido en su cargo de inspector general de primera enseñanza por el Capítulo general de 1905, Cousin se dedicó a la propaganda sillonista. Ganó adeptos fuera y dentro de la Compañía. A modo de ejemplo podemos citar el caso de don Julio Menuey, en el que podemos constatar el conflicto de conciencia en el que se debatieron religiosos y superiores marianistas, el clero diocesano y hasta los políticos católicos. Nacido en 1881, don Julio profesó en Courtefontaine (provincia de Franco Condado) en 1898 y llegó a ser Asistente general de Trabajo desde 1933 hasta su muerte en 1937. Maestro de primera enseñanza, don Julio era un religioso observante y celoso de la formación cristiana y moral de sus alumnos, que contaba con la alta estima de sus superiores por sus dotes docentes y de buen director.

Siendo director de la escuela municipal de Sión (Suiza), se encontró, unido a la comunidad marianista, con un círculo de estudios sociales y religiosos formado por

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

³⁵ Informe del P. Paul Verrier al P. Hiss, Rèves, 21-IX-1910, sobre las actividades de D. Luis Cousin en *Le Sillon*, en AGMAR, 0162.5.25.

alumnos de la escuela, que llevaba una vida apacible, con poco fruto, debido al débil entusiasmo de sus miembros. En el curso 1907-1908 Menuey asumió la dirección del círculo y enroló a jóvenes de la ciudad. En las reuniones decidieron darle una nueva orientación y los jóvenes comenzaron a debatir sobre el catolicismo democrático de inspiración sillonista. Tales debates no eran bien vistos por el inspector provincial de Franco Condado-Alsacia, don Carlos Wittmann, que escribe en el informe de Instrucción a la visita de 22 de enero de 1908:

Me parece que está plenamente identificado con las ideas de *Le Sillon* y sobre todo del *Éveil* («Despertar»), que forman su gran y único ideal. En lo que concierne al lado religioso apostólico esto es bueno; pero abraza (*épouse*) con algo de exageración las ideas democráticas. Cosa que no me parece sin inconvenientes en la situación en la que se encuentra [era el director de la escuela]. De hecho, los dos puntos (el religioso y el social) le parecen talmente conexos que no sería capaz de separarlos sin creer disminuir en su personalidad humana. Incluso dudaría, me ha declarado, pronunciarse a favor de su título de Hermano de María, si debiera tener un antagonismo entre el ideal de religioso en sentido estricto y el de religioso demócrata. No ve la salvación del mundo y de las almas nada más que en el último ideal.

El señor Wittmann, que no participaba de sus ideas, le amonestó por sus simpatías sillonistas.

Además del círculo de alumnos, Menuey había fundado otro círculo fuera de la comunidad, formado por antiguos alumnos, entre los 18 y 20 años, que se reunían en el colegio. El grupo lo formaban seis estudiantes, cuatro obreros, un empleado y tres religiosos de la comunidad. El alma del grupo era el joven Joseph Zimmermann, hijo de alcalde de Sión. Si bien Menuey no asistía a las reuniones, estas no se hacían sin su conocimiento. El grupo se inspiraba en el espíritu sillonista y se denominaba *Le Rayon* («El Rayo»). El joven Zimmermann era muy entusiasta y habían creado un pequeño círculo con algunos alumnos marianistas, pero sin estatutos y sin un presidente. El Rayo era considerado una anomalía y sus miembros temían ser importunados. De hecho, el párroco se había lamentado de «que un montón de círculos se habían fundado sin su previa autorización». Por el contrario, los marianistas pensaban que el círculo les ganaría simpatías entre los jóvenes. La situación creaba tensiones entre los marianistas y el clero local y aun dentro de la comunidad religiosa. Por ello, el señor inspector Wittmann informaba a los superiores sobre la actividad social de Menuey, escribiendo:

Sobre esto le he recomendado una gran prudencia, vista la desconfianza que contra estas ideas alimentaría la parte dirigente del país e incluso del clero en general. No me ha parecido que mis argumentos le hayan convencido.

En efecto, Menuey le había respondido: «Yo tengo convicciones profundas y debo ser consecuente conmigo mismo». Wittmann concluía su informe: «Espero, sin embargo, que tendrá en cuenta mi recomendación»³⁶.

Parece que así fue, pues en carta de 20 de marzo de 1907 al padre Lebon, Menuey se manifestaba como un hijo enteramente sometido. Así, en el siguiente informe de 21 de diciembre de 1909, Wittmann afirma que «se muestra bastante más reservado sobre los puntos que le tuve que indicar el año pasado y que habían causado alguna turbación en la comunidad». En fin, no bien vista por los superiores esta

³⁶ Z. Guillemin a Vénére Monsieur le Supérieur, Valère, 19-III-1907, en AGMAR, RSM-Menuey Jules-11; en el n. 12 sigue la respuesta de 20-III-1907 de Menuey. Informe de C. WITTMANN, «Office d'Instruction. Jules Menuey. Visite du 22-1-1908», en AGMAR, RSM-Menuey Jules-7.

dedicación al catolicismo social, los religiosos fueron dóciles y siguieron sus indicaciones.

Como ya se dijo, *Le Sillon* estaba cada vez más en manos de los seculares y su acción revertía más sobre el campo político que sobre actividades específicamente religiosas. Esto disgustaba a Pío X, a quien no le agradaba que los sacerdotes se afiliasen a una asociación dirigida por seculares, fuera de la órbita de la jerarquía católica. Los superiores generales marianistas no podían permanecer indiferentes ante las palabras del papa y las pastorales de los obispos. El señor Cousin era demasiado conocido para que sus actividades sillonistas no comprometiesen a la Compañía de María en una empresa que no gozaba ya de los favores de la Iglesia. El año 1907 fue fatal. Una carta pastoral del obispo de Montpellier, del 15 de mayo de 1907, atacaba directamente a Sangnier y a Cousin, por dedicarse más a las actividades políticas que al apostolado religioso. No convenía que don Luis continuase en él. Del mismo pensamiento participaban algunos relevantes marianistas. El padre Carlos Klobb ya había advertido en años anteriores que «no me agrada la permanente colaboración de la Compañía de María con *Le Sillon*. Somos lo que somos y deseamos seguir siéndolo». El padre Hiss, que comenzó participando del entusiasmo de Simler por los sillonistas, fue también cambiando de parecer. La Administración general rogó, pues, a don Luis que les diera explicaciones sobre la situación exacta de *Le Sillon* y sobre su papel en este movimiento. Don Luis emitió un largo informe en el que, basado en una concepción evolucionista de las sociedades, del pensamiento y de la misma Iglesia, afirmaba que en este momento histórico, la actuación pública de los católicos tenía que mediar a través de la actual vida social y de la forma política parlamentaria:

Los religiosos de la Compañía de María deben ser modelos de ciudadanos, ya que no solo tendrán que educar a cristianos, sino a ciudadanos, pues sus alumnos no vivirán en la luna, sino en patrias terrestres en las que no podrán lograr la eficaz acción de la Compañía de María si no son ciudadanos ejemplares.

Cousin no concretaba nada de su posición en *Le Sillon*, pero su pensamiento y sus palabras no podían ser recibidas en un régimen eclesiástico en el que se definía el estatuto social y público del religioso como apartamiento del mundo; porque como explicaba el artículo 235 de las *Constituciones*, «nadie más que el profeso, que ha renunciado al mundo, tiene el derecho y el deber de decir con san Pablo, en cuanto a nosotros, vivimos ya en el cielo (Flp 3, 20)». Y continúa el artículo: «así es que las noticias y los negocios de la tierra no le interesan sino en cuanto sirven para aproximarse al cielo que es su patria y en donde tiene su corazón».

Cousin intentó argumentar a favor del movimiento y en el otoño de 1909 publicó *Le Sillon y los católicos*, con prefacio del arzobispo de París, monseñor Guibier, pero sin el *imprimatur*. Envío un ejemplar a cada obispo de Francia con una atenta carta. Llegaba demasiado tarde; 1910 fue el año aciago. El episcopado francés manifestó sus prevenciones hacia los sillonistas en diversas cartas pastorales. Así se lo hizo saber monseñor Guibier al provincial marianista de la provincia de París, padre Pablo Verrier, en audiencia tenida en enero de 1910. Guibier le enumeró las medidas que había tomado en su diócesis contra *Le Sillon*: le había prohibido hacer captación entre los jóvenes, porque estos no debían hacer política antes de los 18 años; había prohibido en su seminario toda acción que se inspirase en *Le Sillon* y, finalmente, le dijo: «No veo en absoluto la presencia del señor Cousin en *Le Sillon*, dado que tiene una influencia real sobre Sangnier»³⁷. Diversos artículos en el *Osservatore romano*, en *La Croix*, cartas de

³⁷ Carta del P. Paul Verrier al P. Hiss, París, 16-I-1910, en AGMAR, 0162.5.22.

Merry del Val y de los obispos franceses creaban un ambiente hostil para los sillonistas. Cousin intentó salvar *Le Sillon* por medio de una frenética actividad publicitaria. En febrero de 1910 mantuvo un ciclo de conferencias en París y otras ciudades, en el que explicó la misión de *Le Sillon*, su historia, sus ideas políticas, económicas y la educación cívica, en especial de los jóvenes³⁸. De nada sirvió. Roma maduró su parecer y el 25 de agosto de 1910 Pío X enviaba a los obispos franceses la carta que condenaba *Le Sillon* como movimiento católico, terminando con la autonomía del movimiento y creando los «sillonistas católicos diocesanos», con estatutos canónicos y vinculados al ordinario del lugar, pues el anterior movimiento de *Le Sillon* no tuvo nunca reconocimiento eclesiástico.

La tensión del momento también se respiraba en ámbito marianista. El Capítulo general, reunido en Rèves (Bélgica) desde el 3 de agosto, abordó en su sexta sesión la relación de la Compañía de María con *Le Sillon*. El debate sobre la participación o no de los religiosos marianistas fue largo y acalorado. Tras él, fue unánimemente reconocido que la Compañía de María no tenía ninguna relación institucional con los sillonistas y el Capítulo recomendaba a ciertos religiosos la reserva en sus relaciones individuales con el movimiento. Esta recomendación quedó como acuerdo oral entre los capitulares, pero no se emitió ningún estatuto capitular al respecto. Sí pasaría a rango de estatuto el mandato de practicar la prudencia en las conversaciones entre los jóvenes sacerdotes³⁹.

Tras la condena por parte del papa del 25 de agosto, la obediencia y sumisión de los sillonistas fue ejemplar, dando muestra de su admirable disciplina católica. Como defiende el padre Coulon:

La sumisión inmediata y filial de los jefes de *Le Sillon* y de sus amigos dio la prueba del espíritu verdaderamente católico que les animaba desde los orígenes de su actuación⁴⁰.

En efecto, el 29 de agosto de 1910, don Luis Cousin escribía al padre Hiss, manifestando su dolor y su obediencia.

A partir de mañana cesaré en mis actividades sillonistas. Lo hago por pura disciplina pero, puede usted estar tranquilo, la abstención será total. Le abraza con su más cariñoso y sincero afecto. Firmado: Luis Cousin.

Desaparecida la asociación, Cousin debía abandonar la militancia y no se debía integrar en el reorganizado *Sillon* católico. Al inicio, continuó recibiendo antiguos sillonistas, dando cursos de doctrina social y conferencias en los liceos y círculos de estudio de París que se lo pedían. Pero, dado que en su carta a los obispos con motivo del envío de su obra *El Sillon y los católicos* había manifestado su pertenencia al Consejo general de la Compañía de María, los superiores lo consideraron una imprudencia que podría acarrear algún daño para la Compañía. El mismo Cousin se dio cuenta de ello y por medio del provincial de París, padre Pablo Verrier, a finales de 1910 consultaron con monseñor Guibier la conveniencia de que Cousin permaneciera en la ciudad. El señor arzobispo fue del parecer que podía quedarse en París, pero no convenía que editase o reimprimiera libros sillonistas; podía escribir libros de devoción, o pequeñas vidas del padre Chaminade o de otros marianistas, como así hizo. La Administración general permitió a Cousin permanecer en París impartiendo clases particulares de latín, español, geografía e historia y, a petición del señor arzobispo y de los directores de los liceos de la ciudad, pronunciaba conferencias sobre los círculos de

³⁸ L. COUSIN, ciclo de diez conferencias en París, en febrero de 1910, en AGMAR, 0162.5.23.

³⁹ XIV CAPÍTULO GENERAL DE 1910, *Proceso verbal*, p. 5, en AGMAR, 08.1.2.

⁴⁰ J. COULON, *o. c.*, p. 52.

estudio y doctrina social de la iglesia. No obstante la leal sumisión, los religiosos empeñados en *Le Sillon* consideraron la supresión como una gran pérdida para la acción pastoral entre los alumnos mayores de sus escuelas y colegios⁴¹.

El sillonismo no desapareció del todo, sino que en 1911 fue reorganizado por la jerarquía bajo la forma de una agrupación laical diocesana, de ámbito nacional, denominado *Sillon catholique*. Pero el intento solo prosperó en la diócesis de París, bajo la dirección del arzobispo, monseñor Amette. Dada su naturaleza de movimiento seglar católico, dependiente del arzobispo, debía contar con un sacerdote consiliario, responsable religioso del movimiento, y para este puesto fue llamado el sacerdote marianista Enrique Schmitt. El padre Schmitt era el capellán del colegio Santa María, en la rue Monceau de París, y compaginaba la labor colegial con la dirección espiritual de los sillonistas como consiliario del círculo Juana de Arco, presidido por el señor Luis Grandin. En este puesto, el padre Schmitt tuvo algunas destacadas actuaciones, como el viaje a Roma a finales de 1911 para informar al papa de la reorganización del movimiento. Pero el nuevo *Sillon* ya no alcanzó el respiro filosófico, político y social de su predecesor. En un informe de 1930 del padre Schmitt al arzobispo de París, afirmaba:

El *Sillon católico* no es ni sueña ser un movimiento de masas; sino que limita sus ambiciones a mantener los círculos (*foyers*) de actividad espiritual y social, donde se fusionan fraternalmente elementos de todas las condiciones de fortuna, rango y situación, a fin de preparar unidades de valor a los cuadros de apostolado popular.

Los marianistas ya no sostuvieron el nuevo *Sillon*; solo el padre Schmitt permaneció activo a título personal hasta el momento de su muerte, acontecida el 29 de mayo de 1937⁴².

Es difícil valorar los efectos del modernismo teológico y del proceso sillonista en la vida y en las personas de los marianistas a falta de un estudio monográfico. La polémica debió ser agria y tensa en el seno de las comunidades marianistas de Francia. Ya hemos dicho que en el Capítulo general, tenido en Rèves (Bélgica) durante la primera decena de agosto de 1910, se tuvo que tratar el tema de la división de pareceres en las comunidades en torno a la participación o no en *Le Sillon*. En la circular del 17 de diciembre el padre Hiss presentaba a toda la Compañía el trabajo realizado por los capitulares. En ella dedicaba el tercer apartado a explicar los «Principios respecto a la disciplina religiosa». En el párrafo séptimo se pedía a los religiosos que mantuvieran

⁴¹ Visita de Cousin y Verrier a Mons. Guibier, en carta de Verrier al P. Hiss, Rèves, 31-XII-1910, en AGMAR, 0162.5.29. Actividades de Cousin en París, carta de L. Cousin al P. Hiss, 8-II-1911, en AGMAR, 0162.5.30. Hay testimonio de obediencia y fidelidad en don Julio Menuey, sm, en carta de 1-XI-1910 al P. Lebon: *Car j'amais le Sillon, il m'avait fait tant de bien –et de la mienne propre: pour ma chère Société de Marie. (...) Quelle paix que de se confier tout entier. Malgré des difficultés insoupçonnées et graves de conséquences, j'ai conservé le calme et la foi.* («Yo quería a *Le Sillon*, me había hecho tanto bien –y de la mía propia: para mi querida Compañía de María. (...) ¡Qué paz confiarse por completo! A pesar de las dificultades insospechadas y de las graves consecuencias, he mantenido la calma y la fe»), en AGMAR, RSM-Menuey Jules-15; y en la siguiente de 31-XII-1911, en *Ibidem*, Jules-16.

⁴² Sobre el P. Schmitt, cf. «M. l'abbé Henri Schmitt. 1862-1937», en *L'Apôtre de Marie*, n. 306 (X-1937), pp. 332-337; n. 307 (XI-1937), pp. 371-376. El P. Schmitt escribió diversos estudios sobre el nuevo *Sillon*: *Une figure représentative du Sillon catholique, Lucien Boudouin*; *Un Sillon catholique: essai d'une définition* (1917); y *Le Sillon catholique de Paris: sa vie, ses méthodes, ses directives* (1925). También don Luis Cousin escribió *Le Sillon et les catholiques*. Existe un pequeño estudio sobre el *Sillon católico*, de R. PIGELET, *Histoire du Sillon catholique. 1910-1940*. Evreux, 1983, promanuscrito de 65 páginas, en BIGMAR, 1990.10 bis.

prudencia en las controversias religiosas, en los estudios, en las clases y en las conversaciones (...); evitar el espíritu de crítica y mantener la integridad de la fe. (...) Pónganse en guardia contra una admiración insensata y ciega por todo lo que es *moderno*.

El ambiente policíaco en torno al modernismo desapareció con el cambio de pontificado. El nuevo papa electo a la muerte de Pío X, Benedicto XV, se impuso como tarea urgente pacificar la Iglesia, internamente agitada por la crisis modernista, y pacificar Europa, devorada por una guerra total.

Al día siguiente de su elección, el 4 de septiembre de 1914 comunicó al cardenal arzobispo de Pisa, Pedro Maffi, que «el tiempo de las delaciones ya había terminado»⁴³. Benedicto XV se esforzará en apaciguar los ánimos. La encíclica programática de su pontificado, *Ad beatissimi*, fechada el 1 de noviembre de 1914, presentaba su programa de paz tanto para el mundo sumergido en la guerra como para la Iglesia internamente agitada por las discordias entre integristas y modernistas o liberales. Fue interés personal de Benedicto XV la rehabilitación del asociacionismo seglar, que tantas suspicacias y luchas había suscitado. Si por una parte exige la fidelidad a las normas y directrices que provengan de la Sede apostólica, por otra parece que Benedicto XV inicia el camino que después habrán de proseguir sus sucesores, al afirmar con decisión que «no solo deseamos que dichas asociaciones crezcan, sino que también queremos que florezcan por nuestra protección y nuestro favor». No cabe duda que Benedicto XV pensaba en la necesidad de la acción social católica y en la urgencia de preparar a los seglares para la plena aceptación de la democracia moderna.

⁴³ J. E. SCHENK, «Guerra mundial y Estados totalitarios», en A. FLICHE / V. M. MARTIN, *Historia de la Iglesia*, Vol. XXVI (1). Valencia, EDICEP, 1979, pp. 55-60.65.