
PRESENTACIÓN

Amigo lector:

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

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

(1) Ver las Notas al final.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por el Consejo de Redacción,

Domingo Melero

NOTAS A LA PRESENTACIÓN

Nota 1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nota 2

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

Nota 3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nota 4

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nota 5

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

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

Nota 6

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

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

Nota 7

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

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

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

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

Nota 8

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

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

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

Nota 9

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

Nota 10

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

Nota 11

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

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

Nota 12

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

Nota 13

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

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

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

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

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